

**Retorno a la novela indigenista del cardenismo:
Derechos humanos, antropología y literatura
como instrumentos del Estado.**

Carlos Báez-Ronquillo

© Carlos Baez-Ronquillo, May/2011

Dedicación

A mis padres, a mi esposa e hijos; Marisol, Carlos Daniel y Marco Antonio.

Table of Contents

1. Introducción.....	1
2. Primera parte. Una discusión estética de principios del derecho internacional de derechos humanos.....	9
3. Segunda parte. La antropología funcionalista en el cardenismo.....	55
3.1 La economía mexicana entre 1920 y1940: Pacificación, estabilización política reconstrucción, industrialización.....	58
3.2 Proyecto industrial del cardenismo.....	61
3.3 Proyecto educativo del cardenismo.....	63
3.4 El indigenismo cardenista.....	67
3.5 Proyecto nacional cardenista, geopolítica mundial y antropología funcionalista.....	84
4. Tercera parte. El imaginario social cardenista y la disolución del aura de la novela indigenista.....	91
4.1 Realismo funcionalista.....	98
4.2 Coda final: Disolución del aura literaria indigenista.....	123
5. Bibliografía.....	144
6. Apéndice.....	153

INTRODUCCIÓN

Mi estudio se concentra en cinco novelas mexicanas producidas o investigadas durante la presidencia de Lázaro Cárdenas (1934-1940), como parte del programa estatal de modernización del capitalismo mexicano: *El indio* (1935) de Gregorio López y Fuentes; *El resplandor* (1937) de Mauricio Magdaleno; *El callado dolor de los tzotziles* (1949) de Ramón Rubín; *Juan Pérez Jolote* (1952) de Ricardo Pozas Arciniega; *Los hombres verdaderos* (1959) de Carlo Antonio Castro. Las novelas de López y Fuentes, Magdaleno y Pozas lograron notoriedad literaria en toda Latinoamérica, especialmente después de que se celebrara el Primer Congreso Indigenista Interamericano en 1940, en Pátzcuaro, Michoacán. En este congreso los Estados del continente se comprometieron a largo plazo a estudiar la condición social de los indígenas y aliviar los siglos de miseria y represión que sufrían desde la conquista española de América. Esas tres novelas fueron monumentalizadas en el canon con que se estudiaba académicamente la novela hispanoamericana en los años 40, 50 y 60. Actualmente reciben escasa atención académica y crítica; el mismo concepto de canon literario novelístico entró en crisis desde mediados de la década de 1970 y en buena medida se lo abandonó.

Dos causas explican este abandono: la popularidad de la llamada “narrativa del boom” desde fines de los años 60 y durante la década de 1970; el surgimiento de los llamados “estudios culturales” en la crítica literaria desde fines de la década de 1970. La complejidad técnica de la “narrativa del boom” causó tal deslumbre que novelas indigenistas como las indicadas tomaban aspecto de simpleza extrema y aburrida, que mecánicamente parecían seguir las fórmulas del Realismo-Naturalismo positivista del siglo XIX. Es decir, que la acción y la conducta de los seres humanos están fatalmente

determinadas por condicionamientos raciales y ambientales (Vidal, "... Teoría de la Dependencia, 2008). Aunque la "narrativa del boom" quedó por un tiempo políticamente asociada con la Revolución Cubana iniciada en 1959, por su tendencia surrealista y existencialista escritores como Carlos Fuentes, Mario Vargas Llosa, Julio Cortázar y José Donoso condenaron el uso de la literatura como instrumento político. Problematizada por los asuntos sociales provocados por la Revolución Cubana, las dictaduras militares de la Doctrina de la Seguridad Nacional, la Revolución Nicaragüense, el genocidio indígena en Guatemala y la guerra civil en El Salvador, desde fines de la década de 1970 un importante sector de la crítica literaria latinoamericanista abandonó el concepto de canon literario y adoptó la lógica de la ciencias sociales, especialmente la antropología simbólica, para concentrarse en problemas específicos de la producción simbólica, entre ellos la literatura, en el medio cotidiano y político en sociedades que experimentaban conflictos sociales de violencia extrema (Vidal, "Introducción", 2008). En los programas de estudios de literatura latinoamericana, la literatura quedó descolocada y se habló de una crisis de su objeto de estudio académico.

Aunque la narrativa estudiada tiene su origen en el régimen cardenista, la fecha de su publicación se extiende temporalmente más allá de este como instrumento político y cultural del Estado federal mexicano. En 1958 Alfonso Caso, fundador y director por más de dos décadas del Instituto Nacional Indigenista, menciona en su ensayo "*¿El indio mexicano es mexicano?*" que

En México habitan aproximadamente tres millones de indígenas, cuya lengua costumbres, creencias, hábitos, técnica, vestidos etc., difiere del resto de la población mexicana. La cultura de esos indios es lo que los

distingue de los restantes pobladores. La consecuencia de su inferioridad cultural ha sido que los más preparados culturalmente los hayan expulsado de los valles y las vegas a las montañas y los desiertos. Los mejor armados culturalmente los han despojado de sus tierras, de sus agros, de sus bosques... Hay por tanto que incorporar a las comunidades indígenas a la gran comunidad mexicana; transformar estas comunidades llevándoles lo que ya existe en otros poblados del país: caminos, hospitales y escuelas; dotarlos de tierras, aguas y montes; mejorar sus ganados, enseñarles nuevas técnicas de cultivo, llevarles semillas mejoradas, darles protección a sus industrias y establecer otras nuevas, enseñarles la lengua nacional y otorgarles los beneficios de la educación fundamental a que tiene derecho todo hombre y toda mujer en el mundo¹.

Ninguna otra cita podría ilustrar mejor la política integracionista del indigenismo cardenista misma que hizo eco hasta finales de la década de los cincuenta. Por esta razón las novelas que aquí se estudian abarcan un periodo que va del año de 1935 hasta 1959. Por lo anterior en este trabajo planteo la existencia de un género novelístico específico que llamo *novela indigenista del cardenismo*.

Mi interés es volver a estas obras problematizándolas desde la perspectiva de los estudios culturales. Uso el término problematizar con dos significados. El primero es contextualizar una literatura de ficción de hace más de setenta años de acuerdo con preocupaciones del presente. La principal de éstas es, sin duda, la de los Derechos Humanos, especialmente la discusión internacional de los derechos de los pueblos nativos anteriores a la conquista de América por potencias europeas y las repercusiones y

continuidades que tuvo la conquista más tarde en los Estados independientes hasta el presente. El segundo significado es que este estudio debe explorar el valor humanístico de las contradicciones ideológicas que han surgido en el entendimiento de los Derechos Humanos como asunto de política estatal práctica y concreta. Se trata de polémicas interminables.

Es de importancia fundamental un entendimiento del circuito productivo de la novela indigenista del cardenismo en sus dimensiones estatal, institucional, burocrática, ideológica, simbólico-metafórica. En 2009 Analisa Taylor publicó un estudio de este tipo, *Indegeneity in the Mexican Cultural Imagination* en que relaciona las instituciones educacionales, administrativas y antropológicas creadas por el Estado revolucionario y postrevolucionario mexicano para conceptualizar lo indígena. Es un buen mapa para adentrarse en la relación de la literatura como institución y sus relaciones con el Estado. No obstante, la brevedad del trabajo (124 pp.) y la extensión del período que abarca, la década de 1930 hasta el presente, refiriéndose, además, al impacto de la globalización económica neoliberal reciente sobre la cultura mexicana, le impide hacer precisiones más puntuales sobre el desarrollo ideológico de las instituciones estatales y la producción literaria.

En mi aporte limito mi trabajo a las novelas indigenistas surgidas a partir del cardenismo. Profundizo su relación ideológica con la programática del Estado revolucionario mexicano desde la óptica del Derecho Internacional de Derechos Humanos. Para esto he usado la propuesta de Hernán Vidal (1994) en cuanto a transferir principios de ese derecho a las analogías disponibles en la historia de la estética artística y aplicarlas a la crítica de la institución literaria. Apoyo esta aproximación con las

nociones de constructivismo social de Peter Berger y Thomas Luckmann, de imaginario social de Cornelius Castoriadis y de mito de Leszek Kolakowski. En mi discusión más bien hago énfasis en el dato historiográfico y este apoyo teórico sirve de trasfondo y no hago énfasis en él. Sin embargo, conviene recordar algunos aspectos específicos de estas teorías.

El constructivismo social estudia la cotidianeidad como espacios demarcados por sus grados de intimidad, privacidad, y actividad pública tales como el descanso, el amor, el aseo, el transporte, el trabajo, el deporte, la vida social, la religiosidad, la política. Estos espacios quedan delimitados burocráticamente por instituciones del Estado y en ellos circulan diferentes formas de conocimiento, simbolismos, formas de conducta y protocolos de relación activados por diferentes máquinas generadoras de deseos y códigos de conducta (periódicos, radios, televisión, revistas y música popular, cine, parques y espacios de encuentro, reglamentos, por ejemplo). Estas son máquinas generadoras de deseos, fantasías, sueños, ilusiones o limitaciones del todo realistas de lo posible y deseable y pueden promover o apagar utopías. El acceso a esta circulación se hace más amplia o estrecha de acuerdo con jerarquías sociales tales como clase, educación, ingreso económico, estilos de vida. En última instancia, estos espacios quedan condicionados por el proyecto nacional de desarrollo social que puedan estructurar e imponer los bloques de poder hegemónico y por la función a que puedan ser asignados explícita o implícitamente los diferentes sectores sociales. Estas consideraciones son indispensables para entender la función de las élites intelectuales que se comprometieron con el proyecto estatal de industrialización sustitutiva de la importación en México después de 1917 y participaron en su aparato ideológico-propagandístico.

Castoriadis llama imaginario social a los flujos de imágenes y conocimientos que se acumulan y circulan en una sociedad a que se refieren Berger y Luckmann. Concibe ese flujo como un magma de infinitas combinaciones y permutaciones posibles que pueden mantener, producir cambios y desestabilizar el orden social. Las instituciones y las burocracias de gobierno tienden a ser conservadoras y tratan de manejar y modular el imaginario social para provocar cierres y controlar esas permutaciones. Con esto se produce una división de las representaciones que circulan en una sociedad calificándose de lógicas, racionales y científicas a aquellas que reproducen el orden social establecido y de ilógicas e irracionales a las que lo cuestionan, censurándolas. Esto es de importancia en la discusión del rol de la antropología funcionalista en los gobiernos revolucionarios después de 1917. Puede decirse que el Estado federal, para los propósitos de su proyecto nacional industrializador, se apropió y monopolizó la discusión de lo indígena sin que éstos tuvieran voz decisiva en el proceso.

Leszek Kolakowski argumentó que la noción de mito interviene en todo acto de conocimiento político de lo social. Las prácticas de mantenimiento o cambio del orden social se dan como un desdoblamiento –el estado actual de la sociedad sólo puede ser evaluado como juicios de valor en referencia a un orden imaginario, deseado, pero que todavía no existe. De este modo, la imagen social hoy deseada, inexistente, se inserta concretamente en la realidad. Esto describe la importancia utópica que tomó por unos pocos años el indigenismo como integración de sus comunidades en el proyecto cardenista de modernización del capitalismo mexicano.

Divido mi discusión en tres partes. La Primera Parte –Una Discusión Estética de Principios del Derecho Internacional de Derechos Indígenas-- concluye que, para fines de

aplicación a la crítica literaria, los términos con que se ha discutido el asunto en las agencias intergubernamentales tiene analogías con la conflictiva relación entre los principios de los Realismos científicistas y el Romanticismo en las artes a partir de la inauguración de la Modernidad desde el siglo XVIII. La Segunda Parte –La Antropología Funcionalista en el Cardenismo-- relaciona la importación del funcionalismo antropológico a México como instrumento político de los gobiernos revolucionarios en el marco de la geopolítica de Estados Unidos y de la seguridad nacional del Estado federal. Según esto, el indigenismo literario promovido por el Estado federal es un Realismo científicista. Pero, de mayor importancia es mi proposición de que el indigenismo cardenista responde a una nueva tipología del Realismo hasta ahora no reconocida por la crítica literaria –el Realismo funcionalista. La Tercera Parte y final –El Imaginario Social Cardenista y la Disolución del Aura de la Novela Indigenista—discute los estereotipos de la nacionalidad mexicana creados durante el cardenismo; compruebo analíticamente la existencia de lo que llamo *Realismo funcionalista* y llamo la atención sobre la pérdida de legitimidad de la literatura indigenista como espacio imaginario para la representación y discusión de problemas de la nacionalidad terminado el período cardenista. Por último, me refiero a los esfuerzos estatales por restaurar esa legitimidad en términos ceremoniales, de escasa trascendencia social, a través de la organización en 1994 de Escritores en Lenguas Indígenas, Asociación Civil (ELIAC), subvencionando directa o indirectamente a escritores indígenas para que escriban literatura en su lengua. Es dudoso que su producción tenga gran difusión o influencia actual en la cultura nacional mexicana.

La presentación de lo que he intentado es intencionalmente esquemática. Trato de reflejar las dificultades que he encontrado en el estudio. La principal es la enorme bibliografía existente sobre el derecho Internacional de Derechos Indígenas, la Revolución Mexicana y la teoría funcionalista de la antropología. Las lecturas iniciales podían hacerse abrumadoras para un crítico literario. Por fin se buscó la manera de encontrar un cuadro esquemático manejable desde la crítica literaria que, sin embargo, también tuviera sentido para las otras disciplinasⁱⁱ.

A pesar de hacer gran uso de historiografía, este estudio no puede ser evaluado como una contribución a las ciencias sociales. Es un aporte a la crítica literaria desde los estudios culturales. He instrumentalizado discursos de diferente época y naturaleza para un ejercicio arqueológico con que situar las novelas estudiadas en el sentido histórico que les dio origen.

PRIMERA PARTE

UNA DISCUSION ESTETICA DE PRINCIPIOS DEL DERECHO INTERNACIONAL
DE DERECHOS INDIGENAS

Resulta un lugar común hablar, incluso con tono triunfalista y celebrativo, de los notorios avances que los pueblos indígenas del mundo han logrado en las décadas más recientesⁱⁱⁱ. Avances, por haber alcanzado una participación representativa en distintos foros internacionales, por haber concretado sus derechos en un proyecto que ya se encuentra en discusión por parte de organizaciones internacionales y de distintos Estados y porque muchos estudiosos del tema ya reconocen el movimiento de los pueblos indígenas como un movimiento articulado con el movimiento de Derechos Humanos, con presencia internacional.

Pruebas palpables de dichos avances serían: (1) El surgimiento y la labor del Consejo Mundial de los Pueblos Indígenas desde la década de los 70. (2) El establecimiento formal, en 1982, del Grupo de Trabajo sobre los Pueblos Indígenas bajo la jurisdicción de la Comisión sobre Derechos Humanos de las Naciones Unidas. (3) La creación, por parte del Grupo de Trabajo, del Proyecto de Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas, (4) La aprobación, de las Naciones Unidas, en el año 2000, para establecer el Foro Permanente sobre Asuntos Indígenas, (5) El reconocimiento constitucional por parte de varios Estados miembros de las Naciones Unidas de estar constituidos por sociedades pluriétnicas y pluriculturales. (6) la designación del año 1993 como Año Internacional de los Pueblos Indígenas y la década de 1995- 2004 como la Década Internacional de los Pueblos Indígenas. (7) La Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en septiembre del 2007.

Pero la euforia causada por dichos logros nucleares obscurece la visión del proyecto mayor haciéndolo impalpable y por lo tanto incuestionable. El proyecto mayor es el *movimiento internacional de los pueblos indígenas* y sus metas conscientes de conquistar espacios políticos internacionales y nacionales y su reconocimiento internacional como pueblos autónomos con capacidad para autodeterminarse. ¿Es acaso posible cuestionar las metas últimas de este movimiento? ¿Son estas metas coherentes y posibles dentro del orden mundial imperante? Empecemos por un intento de aproximación a los sujetos agentes de este movimiento.

Una de las tareas que ha presentado mayor dificultad para los dirigentes indígenas y para las organizaciones internacionales ha sido la de la creación y la aprobación de una definición oficial y universal de *indígena*, ya sea como comunidad o como individuo. En la actualidad, y pese a los significativos “logros” por parte del movimiento de los pueblos indígenas, ningún organismo internacional, incluyendo las Naciones Unidas, cuenta con una definición oficialmente aceptada de *pueblos indígenas*. Esto lleva a importantes cuestionamientos tales como: ¿Quiénes constituyen los sujetos del ya reconocido movimiento universal de los pueblos indígenas? Y sobre todo, ¿quiénes deben gozar de los derechos y obligaciones que propone el enorme cuerpo legal que se ha venido constituyendo? ¿Cómo se determina en la actualidad quien es indígena? ¿Acaso no es crucial conformar una definición específica de *indígena* antes de continuar desarrollando leyes que sólo son aplicables a un *ente difuso*?

Las condiciones en que se ha desenvuelto el movimiento internacional de los pueblos indígenas en las últimas décadas son complejas. Parte de dicha complejidad es debida a la incapacidad que, hasta este momento, los promotores de los derechos

indígenas han tenido en cuanto a establecer una definición clara y precisa de la noción de *indígena*.

La problemática de lo que actualmente se entiende por indígena comienza con la existencia de un sin número de concepciones del término que se distinguen entre sí de acuerdo a diferentes variables: la época en que se lo define, el país o región desde donde se lo define y la naturaleza de quien o quienes lo definen. De esta manera, la concepción de indígena en la contemporaneidad se caracteriza por ser paradójica, ambigua y contradictoria. Aunado a esto, tenemos el hecho de que, no obstante la carencia de una definición “oficial” de indígena, los organismos internacionales, así como los representantes de los pueblos indígenas han continuado con el desarrollo de un cuerpo de derechos que sólo son aplicables a una entidad no claramente identificable.

Dadas estas circunstancias, se hace imperativa la búsqueda de un aparato de análisis auxiliar en la comprensión de la *cuestión indígena* dentro del panorama mundial contemporáneo. La captación en su totalidad de la dimensión del problema es posible a partir de la reconstrucción de una retórica contemporánea de la noción de indígena que se desprende de una lógica histórica en la que imperan una variedad de discursos, agendas e intereses coexistentes que se complementan o se contradicen, pero que sobre todo hacen de la cuestión indígena una entidad sumamente compleja.

Me propongo reconstruir dicha retórica a partir del aislamiento y descripción de una serie de sistemas metafóricos y simbólicos que intentan simplificar la noción de indígena. La contemporaneidad queda aquí delimitada por el devenir histórico ocurrido a partir de la segunda década del siglo XX, época en que se detectan los acontecimientos más significativos en la consolidación del movimiento de los pueblos indígenas del

mundo. Tales acontecimientos obedecen primordialmente a la serie de trastoques en el orden mundial provocados por los dos hechos bélicos internacionales acaecidos durante la primera mitad del siglo XX.

La noción de indígena en el panorama internacional ha padecido una marcada negligencia. Es común encontrarse con discursos que se refieren a términos como *los pueblos indígenas*, *las etnias indígenas*, *los grupos indígenas*, o simplemente *los indígenas*, sin aclarar las categorías específicas usadas para distinguir *lo indígena* de lo que no lo es. Es decir, tal pareciera que al referirse a los pueblos o individuos indígenas se diera por sentado que se sabe a quienes o quien se hace referencia. De la misma manera, es frecuente que cada agente discursivo cuente con una concepción distinta de lo indígena, la cual generalmente depende de su agenda particular. Sin embargo, hasta ahora, ni aún con la activa participación de agentes indígenas en décadas recientes, ha quedado establecida la manera específica de saber quiénes constituyen los individuos o poblaciones indígenas.

En el terreno de las organizaciones internacionales, la noción de indígena ha constituido históricamente una imagen o figura arquetípica^{iv} por mantener una base estructural que admite ser *llenada* con significaciones distintas que dependen por lo general de dos factores: (1) del sujeto o sujetos agentes, quien o quienes realizan la acción de *llenar*, de darle significación a la noción y (2) del momento histórico en que se realice la acción, que generalmente va acorde con los discursos políticos imperantes de determinada época. Se trata en el fondo de una imagen o figura *vacía*, sin contenido ya que el perpetuo estado cambiante de su significación no le permite asir un solo contenido semántico; es precisamente el sinnúmero de significaciones aplicadas libremente lo que

la hace vacía. Es una figura siempre ambigua, altamente plástica, una definición no definida.

En el desarrollo histórico contemporáneo es posible distinguir dos espacios discursivos distintos en cuanto a los agentes y las épocas que confieren significación a esa figura arquetípica. Uno de estos espacios se caracteriza por una participación nula de agentes que son reconocidos, y se reconocen a sí mismos, como indígenas en la caracterización y definición de la noción. Es decir, la noción de indígena es primordialmente *definida por expertos* en la materia adscritos a distintas organizaciones internacionales. El otro espacio se distingue porque la noción de indígena es determinada por burócratas de las organizaciones internacionales en conjunción, y bajo conformidad, de miembros representativos de los pueblos indígenas del mundo. Cronológicamente no es posible hacer una ruptura tajante entre ambos espacios. Sin embargo, la tendencia a una mayor participación de representantes indígenas en los organismos internacionales se acrecienta significativamente hacia las últimas décadas del siglo XX.

Las referencias primordiales que se tienen sobre la noción de indígena en la contemporaneidad son aquellas delineadas por la Organización Internacional del Trabajo (OIT) que datan de los estudios realizados por esta organización sobre *los trabajadores indígenas en países independientes* en el año de 1921. Aunque dichos estudios evaden la tarea de crear una definición explícita, la noción de indígena se puede ir delimitando por lo que el texto implica en sus referencias. Lo que el texto no dice, lo que implica, contribuye activamente a delinear los límites de la noción de indígena y a verificar la significación con la que en ese momento particular se llenó la figura arquetípica.

La OIT fue creada en 1919 a consecuencia de la Primera Guerra Mundial. Su primera constitución era parte del Tratado de Versalles y fue uno de los dos organismos internacionales creados para asegurar la paz mundial; el otro organismo fue la Liga de Naciones. Ambas organizaciones intentaron abordar soluciones para las problemáticas que habían llevado al conflicto armado. Mientras la Liga de Naciones, como antecedente inmediato de las Naciones Unidas, tendría el cometido de asegurar la paz política y militar, la OIT estaría encargada de contribuir con el aseguramiento de la paz social.

La primera constitución de la OIT establecía que “no puede haber paz duradera sin justicia social” (Swepston 18). Por dicha razón, hacia 1921, la OIT ya se encontraba investigando las condiciones de los *trabajadores nativos* (como se les denomina en los documentos de la OIT) en países independientes. Las primeras acciones concretas tomadas por esta organización fueron establecer comités de *expertos* para la investigación de la situación real de los trabajadores nativos. El método de trabajo adoptado por la OIT desde su creación, y vigente hasta la fecha, es la adopción y supervisión de Convenios Internacionales que los países miembros ratifican y se comprometen a hacer respetar junto con las recomendaciones específicas adjuntas a cada Convenio. La OIT se encarga también de realizar supervisiones periódicas a los países miembros para verificar que los principios de justicia social establecidos en los Convenios se hagan efectivos.

En 1930 la OIT promulgó el Convenio número 29 sobre Trabajo Forzado, que tenía la meta original de asegurar la protección de los trabajadores nativos en las colonias de ultramar de las potencias europeas. En 1936 tuvo lugar el Convenio sobre el Reclutamiento de Trabajadores Indígenas, el cual en su artículo segundo define a los trabajadores indígenas como:

trabajadores pertenecientes o asimilados a las poblaciones indígenas de territorios de los países miembro y trabajadores pertenecientes o asimilados a las poblaciones indígenas de territorios dependientes de los países miembro”^v (Martínez Cobo Cap. II, 10).

Más que una definición, la cita anterior presenta una referencia a los trabajadores que parece dar por hecho saber de quienes se está hablando. Esta referencia ejemplifica cómo comienzan a trazarse los lineamientos de lo que vendría a ser más tarde uno de los primeros intentos por establecer una definición de *poblaciones indígenas y tribales*. Esta breve referencia es notable puesto que las poblaciones indígenas se presentan aquí como elementos constitutivos de una entidad territorial mayor, los Estados miembros de la OIT. El énfasis colocado en la relación de pertenencia que vincula a las poblaciones indígenas con sus respectivos *países miembro* contrasta la relación de sojuzgamiento entre países independientes y esos elementos minoritarios.

Para la fecha en que la OIT comienza a llevar a cabo sus estudios, los países miembros son todos ellos reconocidos como Estados nacionales independientes, libres y soberanos, con un territorio nacional definido y, en varios de los casos, con posesiones de territorios remotos dependientes de la metrópoli. Por lo tanto, en estas primeras referencias de la noción de indígena se implica que las poblaciones indígenas constituyen una colectividad humana que habita un territorio nacional *libre y soberano* ajeno a ellas pero al que, sin embargo, *pertenecen*. Por otro lado, en los objetivos de los primeros Convenios está implícita la idea la necesidad de *protección* que requieren estas poblaciones indígenas. Ambas concepciones, la de *pertenecer a un territorio independiente* y la de *urgir protección*, son constantes en los futuros intentos de

definición de la noción de indígena y forman parte de la significación integral que se le da a la figura arquetípica en el primer espacio discursivo antes referido.

El tipo de problemáticas que se les adjudica a “los indígenas” y las soluciones propuestas van llenando también la significación de la figura arquetípica. En la Primera Conferencia Regional de los Estados Americanos miembros de la OIT de 1936, se solicitaba a los países con una población sustancial de habitantes “indígenas”

proveer a la Oficina de toda la información necesaria relacionada con los problemas económicos y sociales que afectan la vida y el trabajo de aquella sección de la población para que la Oficina pueda considerar la posibilidad de acción internacional que lleve a resultados prácticos”^{vi}
(Martínez Cobo, Cap II, 10).

Las implicaciones de esta demanda son significativas. Otra vez el Estado se concibe como una instancia superior que *contiene* a las poblaciones indígenas y con quien la OIT debe tratar sobre los problemas de dichas poblaciones. La sumisión de las poblaciones indígenas a la jerarquía estatal es evidente; éstas quedan reducidas a meros grupos humanos que forman parte de una entidad mayor que, sin embargo, no les garantiza protección. Por dicha razón se requiere la necesidad de crear aparatos internacionales que les aseguren la protección que sus Estados no han ofrecido.

Los pináculos de la labor de la OIT en torno a la problemática de los pueblos indígenas están representados por dos hechos ocurridos durante la década de los 50. El primero, la publicación en 1953 de un libro de referencia titulado *Pueblos indígenas: Condiciones de vida y de trabajo de las poblaciones aborígenes en países*

independientes. Este volumen de 628 páginas es un estudio a nivel mundial de las condiciones de dichas poblaciones así como las acciones nacionales e internacionales tomadas en su beneficio. El segundo hecho es el Convenio número 107 y su respectiva Recomendación número 104 de 1957. El título oficial es: *Convenio 107, concerniente a la protección e integración de los indígenas y otras poblaciones tribales y semi-tribales en países independientes*. El Convenio 107 estuvo vigente hasta la década de los 80's en que fue sustituido por el Convenio número 169.

El Convenio 107 es un hito en el desenvolvimiento contemporáneo de la cuestión indígena precisamente porque sintetiza la concepción que la OIT había ido consolidando desde sus primeras investigaciones. Los países que ratifican el Convenio (27 hasta 1982) están dispuestos a efectuar las disposiciones de los 37 artículos del Convenio y son requeridos por la OIT a reportar de manera regular las medidas prácticas tomadas para asegurar su aplicación.

El principal cometido del Convenio 107 fue promover el mejoramiento de las condiciones económicas y sociales para las poblaciones indígenas con una concepción de ellas que no garantizaba la permanencia de su especificidad cultural a futuro. El Convenio otorgaba el derecho de gozar de ciudadanía plena para los miembros de los grupos indígenas que debía colocarlos en una situación de igualdad respecto a los otros ciudadanos de la nación. Se responsabilizaba al gobierno de la protección de las comunidades indígenas mientras durara el proceso de su asimilación no coercitiva al resto de la comunidad nacional. Algunos preceptos del Convenio que ilustran esta filosofía son:

Artículo 2

1. Los gobiernos deben tener la responsabilidad primaria de desarrollar acciones coordinadas y sistemáticas para la protección de la población concerniente y para su integración progresiva en la vida de sus respectivos países.

3. El objetivo primario de tales acciones debe ser la promoción de la dignidad individual, y el avance de la utilidad e iniciativa individual.

La concepción tácita de los preceptos del Convenio es clara: el problema principal de las poblaciones indígenas es de carácter social y económico. Por razones que no se mencionan, los colectivos humanos identificados como poblaciones indígenas han quedado marginados social y económicamente respecto a la sociedad no indígena. Esto ha sido causa de profundas desigualdades sociales que han llevado a abusos y explotación de los miembros de las poblaciones indígenas. ¿Cuál es la solución que propone la OIT?: que los gobiernos nacionales tomen un rol de agentes protectores de las poblaciones abusadas y que promuevan activamente un proceso no represivo de *integración* de las poblaciones marginadas al desarrollo de la nación. En este respecto, el potencial laboral de las poblaciones indígenas se presentaba como la mejor alternativa utilitaria para su integración y su desarrollo económico. Cabe notar, también, el perfil individualista que tienen los preceptos antes citados: hace énfasis en la dignidad e iniciativa ‘individual’ de los miembros de las poblaciones indígenas. La distinción de los derechos *individuales* en contraste con los derechos *comunitarios* vendría a constituir a futuro otro importante nódulo de debate en el tema de los derechos indígenas en la contemporaneidad.

Por lo anterior se puede decir que las acciones tomadas por las organizaciones internacionales y los Estados miembro buscaron solucionar el problema de la marginación social de las poblaciones indígenas a través de un proceso consiente y dirigido de unificación y homogenización económica, social y cultural de comunidades nacionales.

El Convenio 107, que entró en vigor en el año de 1959 tiene cuatro párrafos como preámbulo en que se describen las razones y los propósitos fundamentales, y 37 artículos divididos en distintos temas entre los cuales se ofrece una definición de los pueblos indígenas en el artículo 1

1. Este Convenio se aplica a –

- (a) miembros de poblaciones tribales o semi-tribales en países independientes cuyas condiciones sociales y económicas están a un nivel menos avanzado que el nivel alcanzado por las otras secciones de la comunidad nacional, y cuyo estatus es regulado total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por leyes o regulaciones especiales;
- (b) miembros de poblaciones tribales o semi-tribales en países independientes que son considerados indígenas debido a su descendencia de las poblaciones que habitaron el país, o una región geográfica a la cual pertenece el país, en los tiempos de conquista o colonización y que, independientemente de su estatus legal, viven más en conformidad con las instituciones sociales, económicas y culturales

de aquél tiempo que con las instituciones de la nación a la que ellos pertenecen.

Salta a la vista la distinción que se hace entre las poblaciones tribales o semi-tribales (sean consideradas indígenas o no) y “las otras secciones de la comunidad nacional”. La distinción es doble. En primer lugar está la situación social y económica de la cual se sugiere que las otras secciones han alcanzado una superioridad cultural significativa que las distingue de las poblaciones indígenas. La implicación es que los indígenas se caracterizan por su estatus *no avanzado*, en otras palabras, atrasado, pre moderno, no desarrollado o no evolucionado.

Se implica, además, que el atraso de las poblaciones indígenas quizás sea debido al apego a sus costumbres y tradiciones. Esto explica que tanto las organizaciones internacionales así como los gobiernos nacionales hayan contemplado soluciones de carácter asimilativo. El lenguaje utilizado en esta definición nos remite a las ideas racistas que caracterizaron el *evolucionismo* del siglo XIX, demostrando que, a pesar de que habían perdido validez científica al ponerse en boga el *relativismo cultural*, aún existían secuelas soterradas de éstas.

En el inciso “b” de la definición se habla de la *condición* de indígena atribuida en primer lugar a la vinculación de estas poblaciones a un pasado ancestral que se remonta a “los tiempos de conquista o colonización” con las instituciones sociales, económicas y culturales bajo las que viven dentro del Estado nacional al que ahora pertenecen. La vinculación con el pasado implica en cierta medida que se niega el cambio de las poblaciones indígenas en el continente americano durante más de cinco siglos, como si siempre hubieran existido totalmente aisladas. ¿Qué tan plausible es afirmar que los

habitantes indígenas son descendientes directos de y viven más en relación con las poblaciones que habitaron el continente antes de la llegada del hombre europeo en el siglo XV?

En resumen, la significación que llena la figura arquetípica de indígena desde la perspectiva de la OIT en el momento de la adopción del Convenio 107 puede reducirse a las siguientes categorías de análisis: ser un componente *desintegrado* de un territorio nacional ajeno a ellos al cual los liga una relación de *pertenencia*; estar en una situación de *atraso* económico y social en relación con el resto de la población de dicho territorio nacional; poseer un *vínculo ancestral* con habitantes de tiempos remotos o pre coloniales, y estar arraigados a instituciones sociales o económicas de aquél pasado distante como si su historia moderna se hubiera dado en el aislamiento.

Esta definición implica necesariamente una condición de *inferioridad* para las poblaciones indígenas, situación que está indisolublemente relacionada con su incapacidad de asumir por sí mismas soluciones a sus problemáticas sin la intervención de aparatos nacionales e internacionales en auxilio de su condición de injusticia. El estatus de atraso e inferioridad de las poblaciones indígenas las hacía víctimas de abuso. Por lo tanto era necesario no sólo protegerlas, sino también integrarlas al proyecto de desarrollo socio-económico planteado por los Estados independientes. Esta definición que estigmatizó por mucho tiempo a los individuos indígenas como menores de edad, discapacitados sociales, víctimas indefensas, piezas de museo pertenecientes a un pasado ancestral que únicamente podrían asegurar su supervivencia en la medida en que fueran protegidas e integradas a las comunidades nacionales de los distintos Estados a los que pertenecen.

El riesgo que se corre al definir como víctimas a los pueblos indígenas es la tendencia a la sobreprotección o tutelaje por parte de las sociedades no indígenas dominantes lo que impediría que los indígenas fueran los autores de su propio libreto social.

Esta victimización tiene una cercana relación con el fenómeno social conocido como *paternalismo*, base de la concepción de los pueblos indios en el periodo colonial hispanoamericano. Este fenómeno social establece un sistema de dominación en que es posible eliminar o suavizar los roces conflictivos entre dominados y dominadores. De acuerdo con Pierre Van der Berghe (1967, 27) en un sistema paternalista:

The dominant group ...rationalizes its rule in an ideology of benevolent despotism and regards members of the subordinate group as childish, immature, irresponsible...in short, as inferior but lovable as long as they are "in place". In the subordinate group there is in general an ostensible accommodation to inferior status and sometimes even an interiorization of inferiority feelings...Prejudice often takes the form of "pseudo-tolerance" as exemplified by professions of love for the subordinate group as long as inequality is unchallenged.

La construcción de discursos de amor por los indígenas representados como menores de edad o ingenuos, pero que no son definitivamente iguales, tiene efectos racistas y discriminatorios. A pesar de que este tipo de discursos fueron característicos en la etapa colonial de Hispanoamérica, rastros de los mismos perduran no sólo en las definiciones contemporáneas de la identidad indígena, sino también en las políticas estatales implementadas por ONG's indígenas abriéndose la posibilidad de que dichos agentes se

adjudiquen el derecho de *dirigir* cualquier proyecto indígena o *proteger* a las etnias indígenas sin que estas lo cuestionen como ilegítimo.

La etapa posterior a la adopción del Convenio 107 de la OIT se caracteriza por un incremento paulatino de la participación indígena en las organizaciones internacionales^{vii}. Dicho fenómeno marca el inicio de un viraje en la concepción de las poblaciones indígenas dentro de la OIT que culmina con la revisión del Convenio 107 y la adopción en 1989 del Convenio 169 que sustituye al primero.

Desde su entrada en vigor el Convenio 107 fue blanco de críticas por parte de académicos y dirigentes indígenas y no indígenas debido a su fuerte orientación asimilacionista. La crítica principal era que el Convenio 107 promovía la asimilación de la totalidad de los grupos indígenas culturalmente distintos al régimen estatal en que estaban inmersos, lo que traería eventualmente una pérdida parcial o total de alguna especificidad cultural de estas poblaciones. Si bien el Convenio 107 logró identificar la necesidad de medidas especiales para el desarrollo social y económico indígena, no reservaba espacio para la preservación de una identidad cultural diferente. Para 1986, la OIT convino en llevar a cabo una reunión de *expertos* que incluyó representantes del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas^{viii} en donde se calificó al Convenio 107 como anacrónico llegando a la conclusión de que:

el lenguaje integracionista del Convenio 107 es extemporáneo y la aplicación de este principio es destructiva en el mundo moderno. En 1956 y 1957, cuando el Convenio 107 era discutido, se pensaba que la integración a la sociedad nacional dominante ofrecía la mejor oportunidad

para que estos grupos fueran parte del proceso de desarrollo de los países en los cuales viven. Esto, sin embargo, ha resultado en una variedad de consecuencias no deseadas. En la práctica se ha convertido en un concepto que significa la extinción de modos de vida que son distintos de aquellos de la sociedad dominante. La inclusión de esta idea en el texto del Convenio ha también impedido a los pueblos indígenas y tribales sacar provecho completo de las fuertes medidas de protección ofrecidas en algunas partes del Convenio. En este respecto, se recordó que el Relator Especial de la Sub-Comisión^{ix} ha enfatizado en su estudio la necesidad de adoptar un enfoque que tome en cuenta los reclamos de las poblaciones indígenas. En su opinión, las políticas de pluralismo, autosuficiencia, autoadministración y etnodesarrollo, parecen ser aquellas que darían a las poblaciones indígenas las mejores posibilidades y medios de participar directamente en la formulación e implementación de las políticas oficiales (Anaya 47).

La creciente participación de agentes indígenas en los debates internacionales sobre sus derechos, colocó el problema cultural como parte central de la problemática de los pueblos indígenas del mundo, dando un golpe de timón a la concepción de la noción de indígena de la OIT. Las acciones tomadas para la protección y el impulso económico de estos grupos no eran suficientes cuando estas implicaban la extinción de su identidad y su desarrollo cultural. Fue precisamente a partir de este reclamo que ingresa en el panorama de la cuestión indígena la noción de *autodeterminación* como un objetivo último que resolvería la problemática. Si bien la desigualdad económica y social no había sido

resuelta, el enfoque viraba ahora a la lucha de estos pueblos para conseguir su derecho a auto determinarse como antecedente para una posible solución al problema económico, social y ahora cultural de estas poblaciones. La inexactitud del Convenio 107 fue adjudicada a los *juicios de esos tiempos* y era claro ahora que la solución a los problemas debía ser abordada desde otro ángulo.

El Convenio 169 entró en vigor en 1991 con la ratificación de México y Noruega. En su preámbulo reconocía “las aspiraciones de los pueblos indígenas a ejercer control sobre sus propias instituciones, modos de vida y desarrollo económico y de mantener y desarrollar sus identidades, lenguas y religiones, dentro del marco de los Estados en que viven” (Anaya 48). La figura arquetípica de la noción de indígena se llenaba ahora de una nueva significación cuyas ideas centrales estaban constituidas por los conceptos de *soberanía, autonomía y autodeterminación*. A pesar de reconocerse plenamente las demandas de las poblaciones indígenas, éstas quedan limitadas por “el marco de los Estados en que viven”. Las ideas concomitantes al concepto de autodeterminación fueron vistas por los Estados como un desafío a la integridad de los Estados, por lo tanto siempre se aseguró que las permisiones que se otorgaban a las poblaciones indígenas quedaran subordinadas a una superestructura monolítica que era el Estado.

Una de las críticas principales del Convenio 169, por parte de algunos agentes indígenas ha sido que el lenguaje en el que se expresan los derechos de las poblaciones indígenas no es lo suficientemente radical y está dotado de ambigüedades, sobre todo porque, en última instancia, la determinación del ser indígena queda a cargo de una *conciencia de identidad* por parte de los propios individuos indígenas. Es decir, es

indígena quien así siente serlo. Esta forma de determinar la naturaleza del ser indígena acarrearía en el futuro mayor confusión y ambigüedad a la noción.

El Convenio 169, más que establecer una definición del término *pueblos indígenas* afirma, en el artículo primero de su cuerpo de estatutos aprobados, una declaración de lo que abarca dicho termino que dice:

Artículo 1

1. El presente Convenio se aplica:

a) a los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingan de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial;

b) a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

2. La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio.

3. La utilización del término *pueblos* en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe

a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional.

Las discusiones y debates en torno a la recomendación que se hiciera en 1986 para revisar y actualizar el Convenio 107 se llevaron a cabo en las sesiones anuales de la Conferencia Internacional del Trabajo, comité supremo de la OIT, con limitada participación de representantes indígenas en las deliberaciones. Como se puede ver, en esta nueva concepción de la noción de indígena aunque se elimina la idea del *atraso*, se mantiene la concepción de *diferencia* sociocultural en relación a *otros sectores de la colectividad* y el *pasadismo* como una de sus características fundamentales. En esta definición destacan, aparte de su lenguaje más moderado, los puntos dos y tres que se añaden a la definición del Convenio 107.

El punto dos es muy significativo puesto que hace de la noción de indígena un concepto sumamente flexible e incluyente. Bajo este criterio, todo individuo que posea una conciencia de tener una identidad indígena deberá ser considerado como tal. Tradicionalmente la definición del estatus de indígena estuvo basada en características raciales, lingüísticas y de habitación permanente en una comunidad. Martínez Novo cita la definición clásica posrevolucionaria de Alfonso Caso, la cual afirma que un indio que abandona su comunidad y aprende el español pasa automáticamente a ser mestizo. Basándose estrictamente en los criterios definatorios clásicos la *población actual* de indígenas se reduciría considerablemente; y es que el fenómeno migratorio de los habitantes de los pueblos indígenas, por lo menos en Latinoamérica, se ha acentuado significativamente a partir de la segunda mitad del siglo XX.

Ante el evidente y paulatino proceso de extinción de las lenguas indígenas así como de ciertos rasgos culturales de las etnias reforzado por la migración y la globalización, el efecto que la extensión de la definición tiene es, precisamente, el de hacer menos evidente dicho proceso de extinción. Con el criterio de autodefinition es posible ahora considerar como indígena a quien así se considera a sí mismo, aunque no hable exclusivamente su lengua original, y no resida o haya residido alguna vez en su comunidad. Otro efecto del mismo fenómeno es que el estatus de indígena permite a un individuo ser indígena o dejar de serlo en el momento, ocasión o espacio en que así lo desee o así le convenga.

Se constata que la noción de indígena, como se entiende en la época actual, termina por constituirse en una figura artificial, flexible a cambios y enmiendas que, por lo general, responden a los intereses de ciertos círculos de poder entre los que se incluyen los Estados nacionales, las ONGs indígenas, los líderes indígenas y los individuos interesados en algún medro.

La parte tres de la definición nos lleva a otra polémica bastante debatida: la manera en que debe denominarse a las colectividades indígenas. Entre los términos usados por la OIT se encuentran *poblaciones, grupos y pueblos*; la distinción entre poblaciones y pueblos es el punto que desata la polémica. El Convenio 169 de la OIT distingue entre "tribales" e "indígenas" en países independientes, pero sustituye el término de "poblaciones" por el de "pueblos". El origen de la polémica entre ambos términos se debe a que desde su creación en 1945 la Organización de las Naciones Unidas ha defendido en su Carta Magna *la libre determinación de los pueblos del mundo*. El artículo 2º de la primera Carta de las Naciones Unidas proponía como uno de sus

objetivos “fomentar entre las naciones relaciones de amistad basadas en el respeto al principio de igualdad de derechos y al principio de libre determinación de los pueblos” (López Barcenas 21). En años posteriores la ONU lo reafirmó en sus tratados. En 1966, las Naciones Unidas al aprobar por resolución (2200 XXI) los Pactos Internacionales de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y de Derechos Civiles y Políticos se hace nuevamente referencia al término pueblos; el artículo primero de ambos documentos dice:

Artículo 1º. 1. Todos los pueblos tienen derecho a la libre determinación.

En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen a si mismo a su desarrollo económico, social y cultural.

2. Para el logro de sus fines, todos los pueblos pueden disponer libremente De sus riquezas y recursos naturales, sin perjuicio de las obligaciones que derivan de la cooperación económica internacional, basada en el principio de beneficio recíproco, así como del derecho internacional. En ningún caso podrá privarse a un pueblo de sus propios medios de subsistencia.

3. Los Estados partes en el presente Pacto, incluso los que tienen la responsabilidad de administrar territorios no autónomos y territorios en fideicomiso, promoverán el ejercicio del derecho de libre determinación, y respetarán este derecho de conformidad con las disposiciones de la Carta de las Naciones (López Barcenas 22-23).

Se puede deducir que ‘pueblo’ se entiende como una entidad distinta a Estado. Los estatutos fueron suficientes para que las poblaciones indígenas iniciaran una lucha por el reconocimiento legal de su condición de *pueblos* y en ese sentido poder gozar de los

derechos otorgados por las Naciones Unidas. En la medida en que las poblaciones indígenas fueran reconocidas legalmente como *pueblos* éstas podrían gozar de la libre determinación defendida abiertamente en la Carta de las Naciones Unidas. Esta lucha ha sido constante pero sin embargo, infructuosa. En su definición, la OIT maneja el término *pueblos* no obstante de manera acotada: de ninguna manera deberá entenderse el término *pueblos* con algún sentido que le confiere el derecho internacional en relación con los Estados nacionales. Los Estados nacionales tienen bases para considerar el derecho de autodeterminación y autonomía de los pueblos indígenas como una amenaza a su integridad territorial, a su soberanía y a su estabilidad como *nación*.

Sintetizando, para la OIT el término indígena ha sido usado de manera más o menos constante; lo que cambia es la manera en que esta organización a través del tiempo desea hacer frente al problema indígena. Las características permanentes de la noción de indígena son su condición de *pertenecer* a una *entidad superior* que se reconoce como Estado independiente y soberano, su *particularidad cultural*, su vínculo con un *pasado ancestral* y su *conciencia* de identificarse y ser identificados como parte de una comunidad diferente.

La particularidad cultural que se les confiere no es imparcial. Es clara la sugerencia de que debido a dichos modos de vida distintos en que han quedado estancados los pueblos indígenas han sido marginados y victimizados por los otros sectores sociales *superiores* que componen el Estado.

Desde mediados del siglo XX se comienza a introducir en el derecho internacional una preocupación por los individuos y grupos sociales dentro de los preceptos del discurso de *los derechos humanos*. Este discurso es el que permite con

mayor fuerza que las sociedades indígenas comiencen a plantear una serie de demandas de reivindicación como seres humanos o como sociedades culturalmente distintas con derecho a existir.

Con la creación de organismos internacionales como la Organización de las Naciones Unidas en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial la comunidad internacional de Estados se extiende para incluir ya no únicamente a los Estados de Europa occidental sino también Estados que fueron antiguas colonias de las potencias imperiales europeas. Esto trajo una perspectiva más universal del derecho internacional centrada primordialmente en el aseguramiento de la paz mundial y el respeto universal de los derechos humanos.

De la misma forma en que se abrió paso en el panorama mundial el reconocimiento de sociedades culturalmente distintas a las europeas ahora reconocidas como Estados; también es cierta la tendencia a la inclusión de posturas de agentes y perspectivas no gubernamentales en el debate sobre el derecho internacional. Cada vez más, el derecho internacional es influido por individuos, organizaciones internacionales, corporaciones transnacionales, sindicatos y otras ONGs, de la misma manera que la idea de la “personalidad internacional” no puede limitarse únicamente a los Estados (Anaya 40).

La Carta de las Naciones Unidas en sus estatutos:

The promotion of equal rights and self-determination of peoples, respect for human rights and for fundamental freedoms for all without distinction as to race, sex, language, or religion and conditions of economic and

social progress and development, The Chart, moreover, emphasizes peace and world security as the organization's ultimate objectives (Anaya 41)

Estas disposiciones fundamentan la lucha por el reconocimiento de su condición de *pueblos* y su derecho a auto determinarse. Las Naciones Unidas es el espacio internacional en el que los representantes de los pueblos indígenas han venido ganando terreno para influir en la creación de los cuerpos legales que se les aplican.

En este contexto, de acuerdo con declaraciones de los representantes de los pueblos indígenas del mundo, el logro mayor hasta el momento es su movimiento por la creación del *Proyecto de la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas*. Este documento encarna las aspiraciones de estos pueblos en su relación con sus respectivos Estados. Esta *Declaración*, finalmente adoptada, por la Asamblea general de la ONU en septiembre del 2007 (Charters y Stavenghaven), es el producto de años de trabajo de agentes indígenas y no indígenas durante las últimas tres décadas. Simboliza la significación más reciente que ha adquirido la figura arquetípica del indígena desde la perspectiva de los indígenas mismos. Representa la sociedad a la que aspiran, los derechos que desean y su proyecto a futuro.

Sin duda alguna, uno de los hitos en el camino a la edificación del *Proyecto de la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas* es la *Conferencia Internacional de Organizaciones no Gubernamentales sobre la Discriminación de los Pueblos Indígenas en las Américas* llevada a cabo en el mes de septiembre de 1977 en Ginebra, Suiza. Esta conferencia, la cuarta organizada por el Subcomité de Organizaciones no Gubernamentales de las Naciones Unidas sobre el racismo, presenta particularidades sin precedentes debido a la amplia representación

lograda por primera vez en las Naciones Unidas alrededor del tema de las poblaciones indígenas: “250 delegados observadores e invitados de más de cincuenta organizaciones internacionales no gubernamentales, se dieron cita para reflexionar y emitir recomendaciones sobre la situación de discriminación en contra de las poblaciones indígenas del hemisferio occidental”^x; En esta ocasión, más de sesenta pueblos, organizaciones y naciones indias de quince países, habían llegado para exponer de viva voz ante la comunidad internacional como operan la discriminación, el genocidio y el etnocidio” (Burguete y Ruiz).

El carácter de las peticiones de las organizaciones demandantes a las Naciones Unidas, a la Organización Internacional de Trabajo y a la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) permite elucidar la manera en que los indígenas se conciben a sí mismos, sus derechos y necesidades.

Las demandas de las poblaciones indígenas estaban expresadas en el documento *La Declaración de principios por la defensa de las naciones y pueblos indígenas del hemisferio occidental*. Dicho documento era producto de los acuerdos de las organizaciones indígenas participantes y se había conformado como resultado de múltiples reuniones previas de representantes de organizaciones indígenas de todo el continente^{xi}. Entre ellas destacan, por ejemplo, la reunión de trabajo *Movimientos de Liberación Indígena en América Latina* también conocida como “Reunión de Barbados II” realizada en julio de 1977, de la que se desprende la idea de constituir una *conciencia estratégica unificada* en la que se concretarán las demandas de los pueblos indígenas americanos.

En la Conferencia de Ginebra las organizaciones indígenas demandantes se autodenominaron *pueblos y naciones invadidos y colonizados* y proclamaron como demandas fundamentales el derecho a la *autodeterminación* y al reconocimiento como *pueblos*. La figura arquetípica de indígena promovida iba a tono con ciertas características ya identificadas en el contexto de la OIT. Se hacía énfasis sobre todo en la condición de víctimas históricas de los pueblos indígenas para exaltar su derecho a que se les retribuyera o se les hiciera justicia histórica. La figura arquetípica adquiere aquí una significación basada en la injusticia, la invasión y colonización y el reclamo de justicia.

En esa ocasión, después de leer sus peticiones, las organizaciones indígenas solicitaron ser atendidas por el Comité Especial de las Naciones Unidas sobre Descolonización. Este Comité, creado en 1960, está encargado de proteger el derecho a la libre determinación de los pueblos así como velar por la aplicación de la declaración sobre la concesión de la independencia a los países y pueblos coloniales.

De la misma manera, las organizaciones indígenas clamaban que se les reconociera como *pueblos* en términos de los primeros dos artículos del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Dicho pacto junto con el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos garantizan el derecho a la libre determinación de los *pueblos* al afirmar en su artículo primero que “*Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación*. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural” (Burguete y Ruiz 120). Y en su artículo segundo que dice que “Para el logro de estos fines *los pueblos* pueden disponer libremente de sus riquezas y recursos naturales sin perjuicio de las obligaciones que derivan de la cooperación económica internacional

basada en el principio de beneficio recíproco, así como del derecho internacional. En ningún caso podría privarse a un pueblo de sus propios medios de subsistencia” (Burguete y Ruiz 120). Ambas demandas, la de *libre determinación* y la de reconocimiento como *pueblos*, implicaban un deseo de los pueblos indios de conformarse como entidades independientes de los Estados en los que se encuentran insertos. Por lo menos en aquella ocasión, las organizaciones indígenas demandantes concebían a los pueblos indígenas como naciones con el derecho a constituirse en Estados nacionales autónomos e independientes. Burguete y Ruiz apuntan en su estudio una cita de los representantes de los pueblos indígenas que lo confirma

Desde 1960, cuando se promulgó esa Declaración^{xii} hasta 1977, habían obtenido su independencia casi una docena de países americanos, se trataba en su mayoría de antiguas colonias inglesas del Caribe. Los pueblos indios que desde hacía 500 años, también habían sido invadidos se preguntaban “¿Y nosotros, cuando?” (Burguete y Ruiz 120).

Los representantes de los pueblos indígenas habían llegado a compararse con ciertos territorios insulares y peninsulares que en pleno siglo XX eran colonias de países extranjeros. Pero se observa que el caso de los pueblos indígenas era claramente distinto. En la actualidad, los pueblos indígenas en América Latina no se pueden considerar como sociedades aisladas sin interacción con las sociedades mestizas que los circundan. Las fronteras entre donde termina y empieza *lo indígena* son difusas. De la misma manera, es cuestionable considerar a ciertos pueblos indígenas como minorías, puesto que de hecho existen Estados independientes en que mientras el poder político y económico está controlado por una minoría blanca la gran mayoría de la población es indígena o mestiza.

Desde el momento mismo de la conquista los pueblos indígenas, lejos de permanecer aislados, quedaron integrados a un sistema económico y social que los requería como fuerza laboral súper explotada. Con la creación de los Estados independientes, a partir del rompimiento político con España y Portugal, los pueblos indios siguieron integrados al sistema socioeconómico de los nuevos países y, muy por el contrario de tender a algún tipo de aislamiento, se fueron paulatinamente mestizando racial y culturalmente al grado de que las sociedades latinoamericanas en la actualidad son sociedades casi predominantemente mestizas. Por lo tanto, concebir que los pueblos indígenas de América Latina pudieran constituirse en Estados independientes, como ha sido el caso de algunas islas del Caribe, resulta en sí un contrasentido, primero porque es difícil aceptar que las capas sociales dominantes de un Estado independiente, en su mayoría mestizas, sean “extranjeros” y segundo debido al insoslayable grado de integración y transformación histórica que durante más de cinco siglos los pueblos indígenas han experimentado.

Aún con todo, es un hecho que la Conferencia de Ginebra de 1977 es de vital importancia en el desarrollo contemporáneo de la noción de pueblos indígenas porque inicia la intervención indígena en foros internacionales y porque coloca en el debate internacional una agenda de peticiones concretas alrededor de nociones vigentes como el derecho a la *libre determinación* y el reconocimiento jurídico como *pueblos*. La conferencia se considera el antecedente de mayor importancia en la gestación del proyecto de *Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Desde nuestra perspectiva, el logro más significativo de la Conferencia de Ginebra fue precisamente establecer una agenda de peticiones que, aunque no fueron resueltas de

manera inmediata, sentaron nuevas perspectivas que se irían concretando en décadas posteriores.

El resultado de esta conferencia fue la emisión de un documento en el que se apuntaba una serie de recomendaciones dirigidas principalmente a las Naciones Unidas. Burguete y Ruiz destacan como las recomendaciones más importantes las siguientes: a) promover la formación de un grupo de trabajo dedicado a la problemática detectada y que sería supervisado por la Subcomisión de Prevención de la Discriminación y Protección de las Minorías de la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas; b) que los instrumentos internacionales, particularmente el convenio número 107 de la OIT, sean revisados para cambiar el énfasis integracionista y convertirlo en un instrumento de protección a favor de los indígenas; c) promover el reconocimiento del derecho de todas las naciones indígenas a la devolución de sus tierras y al control sobre sus territorios; d) reconocer el derecho de consulta para ser tomados en cuenta por las Naciones Unidas y por los Estados en todos los asuntos que les conciernan y recomendaban también; “que las leyes y costumbres tradicionales indígenas sean respetadas incluyendo la jurisdicción de sus propios tribunales y procedimientos para aplicar sus propias leyes y costumbres”.

A la conferencia de Ginebra de 1977 le siguieron decenas de encuentros indígenas internacionales que han trabajado para unificar criterios y estrategias que enfrenten problemáticas comunes, conseguir una Declaración Universal de los Derechos Indígenas que garantice sus derechos y la autodeterminación.

En 1982 se estableció formalmente el Grupo de Trabajo sobre los Pueblos Indígenas bajo la jurisdicción de la Comisión sobre Derechos Humanos de las Naciones Unidas. A partir de ese momento se desarrolla gradualmente una participación indígena

en el Grupo de Trabajo sin precedentes. El Grupo de Trabajo ha decidido permitir a todos los representantes indígenas expresar su opinión en las reuniones, aunque no cuenten con reconocimiento oficial por parte de las Naciones Unidas. En 1988 comenzó a operar un fondo económico voluntario para financiar los gastos de los representantes indígenas que asisten a las reuniones del Grupo de Trabajo. Desde entonces, el fondo ha otorgado ayuda a más de 200 representantes. El comité directivo del Fondo Voluntario, encargado de recomendar a los beneficiarios, está formado por cinco miembros, todos indígenas (Burger, 4-5).

El Grupo de Trabajo ha generado en los años siguientes una serie de seminarios, foros, estudios y talleres anuales sobre temas como: tratados entre los pueblos indígenas y los Estados, derechos de propiedad cultural e intelectual de los pueblos indígenas, salud, medio ambiente, propiedad de la tierra y desarrollo sustentable entre otros. Del Grupo de Trabajo se origina la idea de designar 1993 como Año Internacional de los Pueblos Indígenas, al que le sigue la designación de la Década Internacional de los Pueblos Indígenas (1995-2004).

De las actividades del Grupo de trabajo ha resultado un complejo cuerpo de normas y estatutos que conformaron el *Proyecto de la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas* y luego la *Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas* de 2007. A la fecha, este borrador y el documento final representan la propuesta más clara y específica, que resume las experiencias y las demandas más apremiantes de los pueblos indígenas. De acuerdo con Julian Burger, Claire Charters y Rodolfo Stavenhagen, el *Proyecto* y la *Declaración* constituyen un documento único dentro del sistema de las Naciones Unidas

ya que en su formulación participaron activa y directamente víctimas de violaciones a los Derechos Humanos así como los futuros beneficiarios de este cuerpo de normas jurídicas. Entre los colaboradores al texto final se pueden contar líderes indígenas, abogados y activistas indígenas, organizaciones juveniles y de mujeres, sobrevivientes indígenas de políticas genocidas estatales y trabajadores comunitarios. Estos documentos no sólo presentan las preocupaciones, demandas y necesidades de los pueblos indígenas, sino que también representan el instrumento más sólido para la defensa de los derechos de los pueblos indígenas en la contemporaneidad. De sus 45 artículos el que es considerado por los representantes indígenas como la base fundamental para todo el documento es el artículo 3 que dice:

Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación, de conformidad con el derecho internacional en virtud del cual pueden determinar libremente su condición y sus instituciones políticas y perseguir libremente su propio desarrollo económico, social y cultural (Burguete y Ruiz, 153)

En este artículo, así como en todo el texto del Proyecto, no existe una definición específica de lo que debe entenderse por *pueblos indígenas*. Queda sobrentendido quienes son los beneficiarios de estos importantes estatutos. No obstante, el Grupo de Trabajo, como parte de las Naciones Unidas, ha empleado una definición de pueblos indígenas *práctica*, derivada de un estudio seminal sobre las poblaciones indígenas realizado por la ONU. En 1970 la Subcomisión para Prevención de la Discriminación y Protección de las Minorías de las Naciones Unidas había recomendado hacer un estudio sobre los problemas de discriminación en contra de las poblaciones indígenas a cargo del relator

espacial de la Subcomisión, el ecuatoriano José Martínez Cobo y fue publicado en una serie de documentos entre 1973 y 1984. Este estudio es de especial interés ya que traza, por primera vez, una definición práctica del término *pueblos indígenas*. Aunque no ha sido aceptada de manera oficial por las Naciones Unidas, ha constituido la base de redefiniciones posteriores por parte del Grupo de Trabajo y de otros organismos internacionales tales como la OIT, la Organización de Estados Americanos (OEA), el Banco Mundial y otras organizaciones mundiales no gubernamentales. Esta definición es la única a que se ha referido el Grupo de Trabajo y a la que se refiere la *Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas*.

Son comunidades, pueblos y naciones indígenas aquellas que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y a la colonización que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en partes de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblos, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sistemas legales.

Esa continuidad histórica puede consistir en la continuación, durante un período prolongado que llegue hasta el presente, de uno o más de los siguientes factores:

- (a) ocupación de las tierras ancestrales o al menos de parte de ellas;
- (b) ascendencia común con los ocupantes originales de esas tierras;

- (c) cultura en general, o en ciertas manifestaciones específicas (tales como religión, vida bajo un sistema tribal, pertenencia a una comunidad indígena, trajes, medios de vida, estilo de vida, etc.);
- (d) idioma (ya se utilice como lengua única, como lengua materna, como medio habitual de comunicación en el hogar o en la familia o como lengua principal, preferida, habitual, general o normal);
- (e) residencia en ciertas partes del país o en ciertas regiones del mundo;
- (f) otros factores pertinentes.

Desde el punto de vista individual, se entiende por persona indígena toda persona que pertenece a esas poblaciones indígenas, por auto identificación como indígena (conciencia de grupo), y es reconocida y aceptada por esas poblaciones como uno de sus miembros (aceptación por el grupo).

Eso preserva para esas comunidades el derecho y el poder soberanos de decidir quién pertenece a ellas, sin injerencia exterior.

Posterior a la definición de pueblos indígenas del comité de Martínez Cobo vinieron largos años de discusiones en torno a la misma entre los miembros indígenas y no indígenas del Grupo de Trabajo y las delegaciones gubernamentales. La principal preocupación de los indígenas era rechazar la idea de que los Estados adoptaran una definición oficial en cuya formulación ellos no participaran. Por otro lado, los gobiernos estatales veían inconveniente y problemático elaborar una definición universal debido a las diversas circunstancias de los pueblos indígenas en diferentes partes del mundo.

El informe de 1996 del Grupo de Trabajo (Documento de las Naciones Unidas E/CN.4/Sub.2/1996/21) constituye un ejemplo que muestra la posición de los representantes indígenas de dicho grupo; el informe dice:

Nosotros, los pueblos indígenas presentes en la Reunión Preparatoria de Pueblos Indígenas celebrada el sábado 27 de julio de 1996 en el Consejo Mundial de Iglesias, hemos alcanzado un consenso acerca de la cuestión de definir a los pueblos indígenas y hemos apoyado unánimemente la resolución 1995/32 de la Subcomisión. Rechazamos categóricamente cualquier intento de los gobiernos de definir a los pueblos indígenas. Además apoyamos el informe del Sr. Martínez Cobo (E/CN.4/Sub.2/1986/Add.4) en lo que respecta al concepto de "indígena". Asimismo, aceptamos las conclusiones y recomendaciones expuestas por la Presidenta-Relatora, Sra. Erica Daes, en su documento de trabajo sobre el concepto de pueblos indígenas (E/CN.4/Sub.2/AC.4/1996/2).

Finalmente, en su quinceavo período de sesiones de 1997, el Grupo de Trabajo llegó a la conclusión de que, en ese momento, no era posible dar una definición de pueblos indígenas al nivel mundial y que, de hecho, ello no era necesario para la adopción del proyecto de la *Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*.

Para fines prácticos la definición de Martínez Cobo es frecuentemente citada, especialmente la parte final, en la que el derecho a decidir quién es indígena queda reservado a los propios pueblos y a los individuos indígenas. Al parecer las Naciones Unidas han finalmente acordado, en conformidad con los representantes indígenas del Grupo de Trabajo, que la manera menos problemática de identificar a los pueblos e

individuos indígenas es por medio de la autodefinition y el reconocimiento de la comunidad indígena. En otras palabras, es indígena quien a sí mismo se reconoce como tal y es reconocido por su comunidad.

En el contexto continental americano, la cuestión de los derechos indígenas encuentra su origen en el seno de las Conferencias Internacionales de América que comenzaron a llevarse a cabo desde la década de los años 30. En 1933, en la Conferencia Internacional Americana ocurrida en la ciudad de Montevideo, Uruguay, se planteó la necesidad de llevar a cabo un congreso hemisférico para estudiar los problemas de las poblaciones indígenas del continente. El antecedente anterior llevó a la realización del Primer Congreso Indigenista Interamericano en 1940 en la ciudad de Pátzcuaro, Michoacán, México. En este Congreso participaron representaciones de todos los países del continente americano, con la excepción de Paraguay y Haití, y se llegó a un total de 72 acuerdos relativos a una variedad de temas relacionados con la cuestión indígena en el continente^{xiii}. Este congreso condujo también a la creación del Instituto Indigenista Interamericano que se encargaría de la realización de estudios relacionados con los problemas de las comunidades indígenas del continente desde los ángulos antropológico, educativo y médico.

En 1948 la novena Conferencia Internacional Americana da origen a la actual Organización de Estados Americanos (OEA). Dicha conferencia proclama también la Declaración Interamericana de los Derechos y Obligaciones del Hombre y el Capítulo Interamericano sobre Garantías Sociales el cual, en su artículo 39, trataba el tema de los derechos indígenas. La cuestión indígena se trataba en dicho Capítulo con una actitud integracionista y asimilacionista acorde con la perspectiva predominante de la época

aunque también reconocía la importancia de la creación de medidas para la protección de los pueblos indígenas de la explotación y el exterminio.

Otro organismo interamericano clave en el desarrollo contemporáneo de los derechos de los pueblos indígenas ha sido la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), parte de la OEA. En 1989 la CIDH presentó a la Asamblea General de la OEA la necesidad de crear un instrumento Interamericano sobre los derechos de los pueblos indígenas del continente. A su vez, la Asamblea recomendó que la CIDH se encargara de la preparación de dicho instrumento. De esta manera, la CIDH comenzó los trabajos de lo que sería el Proyecto de Declaración Interamericana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. De 1990 a 1998 la CIDH realizó un trabajo de consultoría con líderes indígenas del continente, así como con *expertos* en la materia con el fin de obtener información sobre el tipo de prioridades que el Proyecto de Declaración debía contener. La Comisión también tomó en cuenta otros cuerpos legales afines como el *Proyecto de Declaración* de la ONU y el Convenio 169 de la OIT. Durante aproximadamente ocho años la CIDH coordinó la construcción del Proyecto de Declaración tomando en cuenta el parecer y recomendaciones tanto de representantes de gran número de pueblos indígenas como de representantes estatales. El resultado fue la presentación en 1988 a la Asamblea General de la OEA de la *Propuesta de la Declaración Americana de los Derechos de los Pueblos Indígenas*. La revisión de la *Propuesta* por parte de la Asamblea General se ha extendido por varios años y a la fecha no ha sido aprobada.

El preámbulo y 26 artículos de la *Propuesta*, ha sido resumido por Osvaldo Kreimer^{xiv} en siete principios fundamentales que sintetizan la filosofía del documento;

1. El reconocimiento explícito por parte de los países miembros de la OEA de la importancia de los pueblos indígenas, sus culturas, dignidad, y contribuciones a las culturas nacionales y universales.
2. La naturaleza pluricultural de estas sociedades: los pueblos indígenas no deben verse como diversos o diferentes de la población en general sino que cada Estado es internamente diverso y debe ser unido por un marco común como parte de la diversidad de cada Estado.
3. La integridad de los Estados: reconocimiento por parte de los Estados de la integridad étnica de los pueblos indígenas, sin duplicidades o discriminación, y al mismo tiempo asegurar que cada Estado será una unidad integrando sus diferentes segmentos en una dinámica interna que enriquece dicha unidad.
4. La naturaleza inherente de los derechos indígenas: debido a su preexistencia a los Estados contemporáneos y a su continuidad cultural e histórica, los pueblos indígenas tienen una situación especial, una condición inherente que es jurídicamente un origen de derechos.
5. El derecho de los pueblos indígenas a su autogobierno y a su autonomía interna: Este principio articula el reconocimiento de su cultura porque el autogobierno es una aplicación e implementación de esas culturas, tradiciones y sistemas de autoridad.
6. La preeminencia y primacía de los derechos humanos: la Declaración explícitamente afirma los derechos colectivos como condiciones necesarias para el goce completo de los derechos humanos individuales.

7. La necesidad de medidas especiales y compensatorias: para reparar la discriminación histórica y el despojo, sin intentar negar la historia, pero aceptando las situaciones reales y los sufrimientos de los pueblos indígenas hoy e intentando crear condiciones para la realización de sus potenciales totales.

La Propuesta no especifica en ninguna de sus partes algún tipo de definición de pueblos indígenas. Se asume que tiene como base el *Proyecto de Declaración de las Naciones Unidas* y el Convenio 169 de la OIT, usando la definición en dichos documentos, es decir, la definición de Martínez Cobo.

La definición configurada por el comité de Martínez Cobo implica la existencia de una identidad indígena concebida como una esencia. Coincido con Martínez Novo, quien explica que tal tipo de identidad consiste en la creencia de que una comunidad étnica de individuos ha sido dotada de un conjunto específico de rasgos, en un pasado remoto, sin probabilidad de cambiar en un futuro cercano, (Martínez Novo 2005, 105)

Tomando en cuenta el efecto de la transformación de la cultura a través del tiempo, no es posible aceptar que la identidad pueda ser una esencia ya que esto implicaría aceptar la identidad como algo dado, fijo, inmutable, congelado en el tiempo, una entidad natural conformada en el pasado original y no como una construcción social, un proceso creativo en cuya formación interviene activamente el contexto social que se define mutuamente con la individualidad.

En las definiciones aquí descritas, la lógica de representación de los pueblos indígenas es comparable a las prácticas de representación del museo de tradición occidental como sitio en que se coleccionan y muestran otras culturas. En la tradición

académica y educativa el museo etnográfico posee un lugar privilegiado como lugar adonde se va para conocer otras culturas. Por tal motivo, en las últimas décadas críticos culturales y científicos sociales han cuestionado los criterios con que se planifica el contenido de los museos, el público a que están orientados y su función social en la construcción de narrativas de identidades nacionales y conceptualizaciones de las identidades étnicas y raciales^{xv}.

En la lógica de representación de los museos, lo exhibido intenta representar de manera “fiel” una realidad histórica lejana en el tiempo y en el espacio, intenta imitar lo real, lo objetivo, de ahí que los museos sean una gran autoridad académica. Esta representación está ligada a una selección del repertorio decidido por la política cultural del Estado y el conocimiento científico producido por instituciones estatales calificadas. Quienes son representados raramente participan en el proceso de selección del contenido del museo.

García Canclini intenta una aproximación analítica a la función del museo moderno latinoamericano como escenario en donde se preserva y se difunde la síntesis patrimonial de una nación heredada de un “pasado común” y que distingue a un pueblo o nación como tal. La conservación inalterada de los objetos que se exhiben en los museos sugiere la esencia de un pasado glorioso que ha sobrevivido a los cambios temporales. Los objetos prehispánicos que se exhiben en los museos a lo largo y ancho de Latinoamérica cumplen una función distinta de aquella para la que fueron creados. Parecen representar remanentes de un pasado esencial que no ha desaparecido y que constituye la base de nuestra identidad. El visitante al museo es automáticamente distanciado de las culturas prehispánicas y toma una posición de espectador

contemporáneo que deglute de un vistazo épocas históricas representadas de manera abstracta en las vitrinas del museo. Esta visión es equivalente a la concepción de la identidad indígena aceptada oficialmente en la contemporaneidad.

Contrastando las concepciones de lo indígena que subyacen en los argumentos de la OIT y sus diferencias con las ONGs y las organizaciones indígenas desde la década de 1980 es posible traducirlos a términos de estética literaria para evaluar el resto de este trabajo sobre la novela indigenista del período cardenista. Para este propósito es conveniente hablar de la histórica contradicción moderna entre principios literarios de ficción realistas y románticos.

El Realismo literario moderno se entiende como representaciones de la realidad a partir de un mimetismo científico, racionalista y empirista de la sociedad. La premisa fundamental es que la evolución social responde a leyes universales que pueden ser captadas por la razón. El entendimiento de estas leyes puede ser modificado y perfeccionado según los datos que entrega la observación empírica. La ficción narrativa que sigue leyes “científicas” de esta evolución se convierte en un acto político cuando se proponen tesis sobre el desarrollo social que responden a los sectores participantes en los conflictos de una sociedad. La novela indigenista del período cardenista que nos preocupa respondió directamente a una política estatal que se apoyó en la ciencia sociológica y antropológica funcionalista para transformar a la sociedad mexicana. La literatura fue hecha instrumento político del Estado. Este Realismo predomina en las argumentaciones de la OIT configurando la solución de la problemática indígena como un asunto económico en que la responsabilidad cae sobre la ingeniería social del Estado

para asegurar la calidad de vida de todos los ciudadanos sin distinciones. En esto se advierte una tendencia homogeneizadora insensible a la diversidad étnica.

Son románticos los argumentos que presentan a los indígenas como comunidades que después de sobrevivir una conquista europea vivieron aisladas y marginadas de la sociedad dominante, víctimas de un despojo de sus tierras, de una opresión e injusticia históricas que continúan en los gobiernos nacionales independientes, con escasos o ningún cambio en su modo de vida original. Como observara anteriormente, se trata de un ahistoricismo que considera las culturas como esencias inmutables. Precisamente este esencialismo fue una de las características fundamentales de la estética romántica europea a comienzos del siglo XIX. En especial la historiografía se refiere a Johann G. von Herder como fundador de una poética basada en la defensa de la identidad esencial de los pueblos que se descubre en la exploración de sus orígenes históricos, sus leyendas y su folclor. Se trataba de una poética de la etnicidad que buscaba en los ancestros misterios y fascinación, intuiciones e iluminaciones trascendentales. Se la entendió como una rebeldía de principios vitales comunitarios contra la destrucción, la represión y la miseria cultural, ambiental y humana causada por el racionalismo científico del capitalismo industrial y liberal emergente (Merry, 60).

El conflicto entre Realismo y Romanticismo en los estudios de Derechos Humanos se percibe en la polémica iniciada en 1947 con la declaración del Directorio Ejecutivo de la American Anthropological Association (AAA) dirigida a la Comisión de Derechos Humanos de la ONU cuestionando la inminente *Declaración Universal de Derechos Humanos* de 1948. Richard White muestra la extraordinaria cercanía de los

argumentos de la AAA con los del romántico alemán Herder a quien se atribuye el ser fundador de la antropología moderna.

La declaración de la AAA se fundamentaba en el el relativismo cultural predominante en la antropología de Estados Unidos que influyó en el entendimiento de los asuntos indígenas mexicanos desde comienzos del siglo XX. Mientras el racionalismo científicista concibe el desarrollo social como un movimiento rectilíneo, en que las culturas se evalúan comparativamente con el progreso logrado por las sociedades europeas o europeizadas como criterio óptimo universal, el relativismo cultural plantea que no hay maneras de valorar comparativamente el modo de vida de las culturas, que toda comunidad étnica es valorable por sí misma en cuanto produce normas y sistemas simbólicos para asegurar su adaptación y su supervivencia en medio de sus condicionamientos ambientales. La declaración de la AAA afirmaba que para los individuos *“3. Los estándares y valores son relativos a la cultura de que proceden de manera que cualquier intento de formular postulados que emergen de las creencias o códigos morales de una cultura deben por tanto descontarse de cualquiera Declaración de Derechos Humanos aplicable en general [...] Las ideas de rectitud y desviación, bien y mal, se encuentran en toda sociedad, aunque difieran en su expresión entre los diferentes pueblos. Lo que se considera un derecho humano en una sociedad puede que sea considerado como antisocial por otro pueblo, o por el mismo pueblo en un período diferente de su historia”* (542).

Por razón de este relativismo cultural el directorio de la AAA apremiaba a la Comisión de Derechos Humanos de la ONU con una pregunta: “Debido al gran número de sociedades en íntimo contacto en el mundo moderno, y debido a la diversidad de sus

modos de vida, la tarea fundamental que enfrentan quienes redacten una Declaración de Derechos del Hombre es por tanto, en esencia, resolver el siguiente problema: ¿cómo puede aplicarse la Declaración propuesta a todos los seres humanos, y no ser una declaración de derechos concebidos sólo en términos de los valores predominantes en los países de la Europa occidental y Estados Unidos?” (p. 539). En realidad el directorio veía la Declaración Universal de derechos humanos como una estrategia imperialista: “En la historia de Europa occidental y Estados Unidos [...] la expansión económica, el control de armamentos, y la tradición religiosa evangélica han traducido el reconocimiento de las diferencias culturales en un imperativo de acción [...] enfatizado por sistemas filosóficos que han acentuado conceptos absolutos en cuanto a valores y objetivos [...] [L]a historia de la expansión del mundo occidental ha estado marcada por la denigración de la personalidad humana y la desintegración de los derechos humanos en los pueblos sobre los que han establecido su hegemonía” (540-541).

En la polémica que siguió a la declaración de la AAA Sally Engle Merry muestra que este relativismo cultural se originó en el concepto de *Kultur* del romanticismo alemán importado a Estados Unidos por el creador de la antropología académica en este país, Franz Boas, luego continuado por los discípulos que formó, entre ellos Ruth Benedict y el lingüista Edward Sapir. En el concepto de *Kultur* estaba el imperativo de que todo grupo étnico defendiera la definición de su identidad como conjunto integrado de ideas y valores expresados en símbolos religiosos y artísticos. Karen Engle señala que el predominio de este relativismo cultural llevó largo tiempo a que los antropólogos no prestaran atención a asuntos de Derechos Humanos. En especial Engle señala la contradicción ética insolucionable de lo que llama “párrafo nazi” en la declaración de la

AAA. La contradicción está en que si debía respetarse la definición de una cultura como conjunto integrado, ¿cómo podían justificarse los objetivos hitlerianos de conquista territorial y los genocidios que promovieron como política estatal? Conviene citar este párrafo: “Aun en los sistemas políticos existentes que niegan a sus ciudadanos el derecho a participación en el gobierno, o que buscan la conquista de pueblos más débiles, se puede inducir a la población en estos Estados a la conciencia de las consecuencias de las acciones de sus gobiernos, de manera que se opongan a la discriminación y a la conquista. Es evidente que el sistema político de un pueblo es sólo una parte pequeña de su cultura total” (543). En otras palabras, en virtud del relativismo cultural los antropólogos no debían intervenir en contra de la política de Estados genocidas como el nazi sino incentivar a muy largo plazo a sus ciudadanos para rebelarse contra ella, quizás con escasos resultados.

Esta actitud contradecía el entendimiento de la política de Derechos Humanos desarrollado por el movimiento mundial de ONGs que ha crecido enormemente en las últimas décadas y ha sido reconocido por las organizaciones inter-gubernamentales. Engle y Merry hablan de que luego de la declaración de 1947 se dio una prolongada “vergüenza” profesional de los antropólogos. Finalmente la “vergüenza” llevó en 1999 a corregir rumbos con la Declaración Sobre la Antropología y los Derechos Humanos del Comité de Derechos Humanos de la AAA. Esta nueva declaración reconoce la universalidad de los Derechos Humanos pero a la vez quiere mantener el relativismo cultural, ahora en defensa de la universalidad de los derechos humanos:

El conocimiento acumulado por la antropología de las culturas humanas, y de las capacidades mentales y físicas de los seres humanos de todas las

poblaciones, tipos, y grupos sociales, es un testimonio de la capacidad humana para crear cultura. Este conocimiento implica un compromiso ético con la oportunidad de todas las culturas, sociedades, y las personas para realizar su capacidad de acuerdo con sus identidades culturales y vida social [...] Cuando una cultura o sociedad niega o permite la negación de estas oportunidades a cualquiera de sus miembros u otros, la AAA tiene una responsabilidad ética de protestar y oponerse a esta denigración. Esto implica situarse en la plataforma fundamental de la Declaración Universal de Derechos Humanos y la legislación internacional complementaria, pero a la vez expandiendo la definición de derechos humanos para incluir áreas no contempladas por el derecho internacional.

La polémica sobre la declaración de 1947 deja la impresión de que se juegan principios éticos indeclinables. Sin embargo, en la de 1999 se advierte el deseo de acomodarse al movimiento internacional de Derechos Humanos que ya había se había definido y crecido sustancialmente. En la Segunda Parte veremos que los antropólogos de Estados Unidos estaban dispuestos a acomodar el Romanticismo de su relativismo cultural al Realismo científicista de las políticas indigenistas del Estado revolucionario mexicano y de intereses económicos extranjeros que buscaban integrar y homogenizar a las comunidades indígenas según un proyecto nacional que coincidía con una geopolítica transnacional.

SEGUNDA PARTE

LA ANTROPOLOGIA FUNCIONALISTA EN EL CARDENISMO

En la historia independiente de México la situación de los pueblos indígenas ha sido considerada un problema, un obstáculo en la tarea de construir una nación unificada y progresista (Fábregas Puig 2). El proyecto de integración nacional podía fundarse sobre la idea de que nuestra base social es mestiza y que los mestizos somos portadores de una cultura que debe consolidar a la nación mexicana. El proyecto estimulado por el movimiento revolucionario de 1910 promovió más que nunca la integración y homogenización nacional como imperativo para construir un país moderno y económicamente desarrollado. El asunto indígena se convirtió en un problema de tipo económico porque estas poblaciones habían sido vistas como herencia de la colonia española y como sectores *desintegrados* de la economía nacional por sus hábitos económicos arcaicos incongruentes con el desarrollo de toda nación moderna. Históricamente la fuerza laboral indígena había beneficiado sólo a los terratenientes locales en un sistema de explotación de la tierra de tipo feudal.

Con estos planteamientos el proyecto económico de los gobiernos revolucionarios se fundó en el desarrollo de un mercado interno con una industrialización sustentada en la deliberada y activa intervención del Estado para la capitalización, tecnificación y una distribución del ingreso que facilitara el consumo masivo y la creación de las instituciones políticas, gremiales y financieras necesarias para esto (Miranda Basurto 297). En esto la Revolución siguió ideas económicas predominantes en el antiliberalismo de fines del siglo XIX de origen alemán, el “socialismo de Estado”, la promoción de un capitalismo nacional por políticas estatales en que era imprescindible la unidad cultural de las naciones (Levi-Faur) y, por consecuencia, en el caso de México la *integración* efectiva de los sectores indígenas a la economía nacional. Para que la integración fuera

efectiva era necesario un conocimiento profundo de estas poblaciones que, de hecho, eran desconocidas en su modo de vida.

El gobierno de Lázaro Cárdenas (1934-1940) dio los pasos más decisivos para conocer, intervenir y modificar las culturas indígenas. Durante el régimen cardenista surgieron tres instituciones clave para la acción estatal: el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) y la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Para coordinar la acción de todas ellas en 1934 se creó el Departamento de Asuntos Indígenas. Estas instituciones, en su mayoría dirigidas por sociólogos y antropólogos, se encontraron con el inmediato problema de definir lo que es un indígena. Como se discutiera en la Primera Parte, hasta la fecha esta definición ha tenido serias dificultades. Por esto la política indígena del Estado mexicano quedó formulada en los términos característicos de la Organización Internacional del Trabajo (OIT): el asunto indígena fue situado en el contexto de la pacificación y estabilización de México estrechamente relacionado con un proyecto nacional de modernización e industrialización que debía movilizar e integrar a toda la población. Para ello era preciso dotar al proyecto de un nuevo universo simbólico, de un nuevo imaginario social para que la población se identificara con él, lo encarnara y lo realizara en medio de intensos conflictos sociales. Conviene revisar los aspectos centrales del proyecto para tener una idea de la complejidad de esta empresa y de sus consecuencias literarias.

LA ECONOMIA MEXICANA ENTRE 1920 Y 1940: PACIFICACION,
ESTABILIZACION POLITICA, RECONSTRUCCION, INDUSTRIALIZACION

Los sucesos de las primeras décadas del siglo XX condujeron al país a reinventarse como nación. El movimiento armado revolucionario reclama la propiedad de la tierra para quienes la trabajaban y culmina con el Estado nacional tomando las riendas del proyecto de unificación de la nación respaldado por la Constitución de 1917, resultado de un pacto político.

Debido a la naturaleza popular, obrera y campesina de la Revolución, uno de los cambios más notables es que el nuevo Estado se ve obligado a incluir a las clases populares dentro de su política. La estrategia del Estado fue la adopción de una política social *redistributiva*. Los pueblos indígenas reclamaban sus antiguas tierras comunales de las que habían sido desposeídos en 1856. La constitución de 1917 incorporó un decreto que exigía que las tierras comunales fueran devueltas a sus antiguos propietarios. Esta estrategia satisfacía, en teoría, las demandas de la población rural, legitimaba al Estado mexicano ante sectores populares y a la vez inmovilizaba a las facciones opuestas a éste. Además, la nueva Constitución promovía un proyecto de nación que enfatizaba la igualdad jurídica de todos los mexicanos y un conjunto de garantías individuales y derechos sociales entre los que se cuentan educación, salud, vivienda, tierra y trabajo para todo mexicano lo que les aseguraría un mínimo de bienestar (Miranda Basurto 327).

Ideológicamente la Constitución de 1917 tenía una orientación marcadamente nacionalista respecto a la defensa del territorio nacional y sus riquezas. La consolidación del Estado, implicaba la unión ideológica y cultural de todos los sectores de la población para hacer frente a posibles fuerzas centrifugas de poderes locales o fuerzas procedentes

del exterior. El Estado quedaba configurado como soberano, único e indivisible y a la vez altamente centralizado. Dichas políticas de unificación fueron desarrolladas desde el Estado a través de un discurso conocido como *nacionalismo revolucionario*. Este discurso, junto con la política estatal redistributiva, logró legitimar al Estado como popular y nacionalista que tuvo su cenit con el cardenismo de los años treinta.

El discurso nacionalista revolucionario promovía la recuperación del pasado indígena de México como elemento clave en la construcción de una identidad nacional la cual sentaría las bases para el establecimiento de un Estado único y soberano. Dicho discurso promovía también la participación, a través de la integración al proyecto nacional, de las masas populares. Tal participación sería lograda a través del establecimiento de una estructura de tipo corporativo encarnada en un partido político oficial que heredaría e impulsaría los ideales de la Revolución.

El proyecto de centralización federal se caracterizó por una gran violencia. El gobierno de Venustiano Carranza exterminó en el norte las fuerzas de Francisco Villa. En el sur, el líder Emiliano Zapata fue asesinado en 1919. Esto inició un período de reconstrucción y de recuperación económica basada en las exportaciones de materias primas y minerales, particularmente la del petróleo que habían sufrido una severa caída durante los años del conflicto armado (1910-1917), a pesar de la gran demanda causada por la Primera Guerra Mundial. No obstante, uno de los factores de más peso para la reactivación económica de México fue el *ímpetu de reconstrucción interna*.

El gobierno de Carranza recibió al país con muy escasos recursos económicos y con una serie de demandas de indemnización principalmente por parte de compañías extranjeras. Para garantizar los ingresos, el gobierno inició una política nacional de

aseguramiento e incautación de los recursos minerales del subsuelo. Se prohibió que extranjeros poseyeran territorio nacional. Aunque estas medidas causaron innumerables conflictos con las compañías extranjeras, lograron que paulatinamente el gobierno federal fuera emergiendo como el agente central del proyecto nacional de reconstrucción. Se crearon las bases de un nuevo régimen caracterizado por una progresiva centralización y concentración del poder estatal en el gobierno federal. Los gobiernos posteriores al de Carranza, el de Adolfo de la Huerta, que gobernó como sustituto de Carranza entre el 1 de junio al 1 de diciembre de 1920; Álvaro Obregón, que ocupó la silla presidencial de 1920 a 1924; Plutarco Elías Calles, presidente de México de 1924 a 1928, y el *Maximato* de Calles de 1928 a 1934, prosiguieron con la concentración del poder federal creando instituciones laborales (confederaciones obreras y campesinas), económicas (instituciones bancarias) y administrativas que otorgaron al gobierno federal un poder de intervención en los asuntos económicos y sociales del país en lo estatal y municipal. El conflicto entre los líderes revolucionarios Calles y Obregón se agudizó culminando con el asesinato de Obregón el 17 de julio de 1928 a manos del fanático católico José de León Toral que convirtió a Calles en el verdadero poder tras el trono ocupado por los presidentes de papel Emilio Portes Gil, Pascual Ortiz Rubio y Abelardo L. Rodríguez.

Beatriz Urías Horcasitas comenta que la organización del Partido Nacional Revolucionario en el período de Calles, en 1929, fue el principal instrumento de estabilización política de México en cuanto estableció un Estado autoritario, verticalista, capaz de usar el soborno, la corrupción, la intimidación y el asesinato para pacificar a las facciones revolucionarias, a oligarquías latifundistas, a los caudillos locales y a la “reacción” católica. El aparato burocrático federal fue usado para conceder favores

económicos para la formación de cuadros burocráticos y políticos federales, estatales y municipales leales al gobierno federal, una nueva élite política y grupos empresariales (París Pombo).

El crecimiento económico de México comienza a decaer en 1927 aunque el fin de la Primera Guerra Mundial ya había iniciado la caída en 1921 y luego empeoró debido al inicio de la Gran Depresión mundial en Estados Unidos en 1929. El conflicto de las relaciones exteriores, principalmente con el gobierno de los Estados Unidos, se agudizó a causa del petróleo; las fuertes inversiones que compañías petroleras estadounidenses tenían en México se veían en riesgo a causa de todos estos cambios. Los años entre 1930 y 1934 son los más difíciles por la Gran Depresión mundial. Aunque tuvo efectos negativos sobre toda la economía mexicana, afectó de manera primordial las aéreas productivas dedicadas al sector exportador y en menor medida las del capital mexicano orientadas al consumo interno. Finalmente estas resultaron favorecidas ante la necesidad de satisfacer la demanda nacional con productos manufacturados en México.

PROYECTO INDUSTRIAL DEL CARDENISMO

La política económica del gobierno de Lázaro Cárdenas buscó establecer un capitalismo nacional independiente y la progresiva redistribución del ingreso en favor de los trabajadores, para lo cual era necesaria la intervención del Estado. Debía promover el aumento de la capacidad productiva del país, la salvaguarda de la economía al quitar privilegios y exenciones de impuestos a las grandes empresas, la nacionalización de las redes de comunicación y de las empresas extractoras de los recursos naturales y energéticos, generar manufacturas orientadas al mercado interno, el adelanto profesional

y salarial de las masas proletarias para estimular el consumo nacional y, por tanto, el crecimiento de la industria, la agricultura, el comercio (Ramales Osorio).

Se modificó la política estatal del desarrollo del país para entenderse ahora como planificación científica a largo plazo (Ramales Osorio): el impulso de la reforma agraria, la construcción de infraestructura y la expansión del gasto público; la creación de empresas públicas encargadas de préstamos a los empresarios, de producir y administrar bienes como la electricidad, el petróleo y los ferrocarriles, recursos que se encontraban en manos de poderosos consorcios extranjeros y que fueron nacionalizados en esa época.

Esta modernización debía crear un *imaginario* estatal que convergiera con los deseos de las masas permitiéndoles “el acceso (en principio) a lo que el capitalismo les había negado” (Gilly 8). Emerge la utopía de un México moderno y próspero en que todos tienen lugar y espacio en una familia nacional. Se unieron los objetivos de la nacionalización de los bienes del país, la organización laboral, la educación popular, la redistribución de la tierra y la neutralización de las principales fuerzas opositoras: la iglesia, los grandes hacendados y los caciques políticos locales. El presidente Cárdenas llegó a significar una especie de redentor social, un héroe popular e incluso un santo. En él las masas depositaron las esperanzas de progreso, desarrollo y bienestar que tanto se anhelaban desde el final de la lucha armada en 1917 y que gobiernos anteriores habían postergado.

En este contexto se puede comprender el carácter *integracionista* de la política social aplicada por el Estado hacia los pueblos indígenas, como hacia otros sectores populares. Es en este momento cuando surge la paradójica práctica política y cultural que por un lado exalta la grandeza de las culturas indígenas precolombinas mientras que

tiende a desindianizar a los indígenas vivos para integrarlos a un proyecto nacional económico, cultural e identitario. Así, el *indigenismo*, concebido por el Estado, surge como una ideología política y social dirigida a los pueblos indígenas con la finalidad de incorporarlos al proyecto nacional hegemónico emanado de la Revolución.

En estas condiciones el Estado nacional, por medio del partido oficial y otro número de instituciones corporativistas, logró el control del espacio público y de la sociedad civil quedando éste como el único garante de la unidad nacional y de la justicia social. El Estado nacional populista y corporativo pronto tuvo que promover un acelerado proceso de crecimiento industrial debido a la escasez de importaciones de productos manufacturados provocada por la crisis económica y política mundial de los años treinta. Paralelamente, en este marco, el Estado tuvo que acelerar el proceso de integración de las comunidades indígenas realizando enormes esfuerzos de castellanización y alfabetización, la introducción de nuevas tecnologías agrícolas, infraestructura carretera y servicios de atención a la salud. La idea era socializar a los indígenas para incorporarlos al proyecto nacional de desarrollo, ya sea como productores agrícolas, como fuerza de trabajo y/o consumidores de bienes y servicios.

PROYECTO EDUCATIVO DEL CARDENISMO

En la visión general del liderato revolucionario, México era un país desintegrado étnica, lingüística, cultural, política, geográfica y económicamente a pesar de predominar la comunidad mestiza. Los sectores sociales que no pertenecieran a esa comunidad debían ser inducidos a pertenecer a ella y el aparato educativo federal sería el instrumento. Una de las primeras acciones de Cárdenas como presidente electo en 1934

fue gestionar la reforma al artículo tercero constitucional para declarar la enseñanza socialista (Silva Herzog). La reforma, aprobada a 13 días del inicio de su periodo dice: “Artículo 3º- La educación que imparta el estado será de tipo socialista, y además de excluir toda doctrina religiosa, combatirá el fanatismo y los prejuicios, para lo cual la escuela organizará sus enseñanzas y actividades en forma que permita crear en la juventud un concepto racional y exacto del universo y de la vida social”. Este artículo además reafirmaba el monopolio de la educación por parte del aparato federal lo cual causaría conflictos estatales y municipales en todo México.

Para el presidente Cárdenas, a la par de las soluciones estructurales sociales y económicas inmediatas, el país necesitaba bases ideológicas cohesivas, crear un “consenso nacional”. México necesitaba campesinos y obreros con una ética colectivista de esfuerzo en el trabajo, capacitados en las técnicas modernas explotación de la tierra y de trabajo industrial. El imaginario cardenista se dividía en dos esferas bien demarcadas. Una de ellas podía entenderse como el pasado colonial, que significaba atraso, subdesarrollo, dependencia económica, fanatismo religioso católico, alcoholismo y analfabetismo. En la otra estaba el futuro, que significaba modernidad, educación científica, crecimiento y desarrollo económico y liberación de costumbres y prácticas sociales y económicas arcaicas. Era fundamental deshacerse de los vicios y ataduras del pasado feudalista. La educación socialista no solo reafirmaba su fe en la ciencia moderna como medio de liberación y progreso sino también, sobre todo, hacía énfasis en desarrollar un sentido de moralidad, civilidad y solidaridad en la conciencia del pueblo mexicano. Cárdenas describe este sistema de educación en los siguientes términos en su informe sobre la Secretaría de Educación Pública (SEP) del año 1935:

La labor desarrollada por ésta dependencia, revistió singular importancia, en virtud de haber entrado en vigor, durante el período a que se refiere el presente informe, el nuevo sistema de enseñanza, inspirado en el noble propósito de inculcar en la niñez un sentimiento de solidaridad con las clases *laborantes* que, a la par que la prepare en mejor forma para la vida práctica, le permita participar en la creación de un nuevo orden jurídico y social que acabe con la enorme desigualdad económica existente en nuestro pueblo (Silva Herzog, 121)

Los maestros, según Cárdenas, vendrían a ser verdaderamente la conexión directa entre el Estado y las masas. Los maestros serían activistas de cambio revolucionario promoviendo no sólo la alfabetización y la enseñanza técnica sino también fuertes campañas dirigidas a imponer el predominio del gobierno federal sobre el estatal y municipal para liberar a las masas del fanatismo religioso, del control de las oligarquías regionales, del alcoholismo e instruir las en técnicas científicas de producción y administración comunitaria (Quintanilla; París Pombo). En las zonas rurales se dio una verdadera guerra civil. Los profesores organizados en el Sindicato de Trabajadores de la Enseñanza de la República Mexicana (STERM) creado en 1938 se convirtieron en activistas creadores de filiales del PNR. Sufrieron ataques y asesinatos por pistoleros contratados por los oligarcas y los caudillos locales, de fracciones conflictivas dentro del PNR, de “guardias blancas” de latifundistas y comerciantes, de comunidades indígenas catequizadas por la Iglesia Católica, hubo incendios de escuelas.

La pedagogía promovida por el gobierno federal se basaba en las teorías y las directivas administrativas de Moisés Sáenz, subsecretario del Departamento de

Educación en la administración de Plutarco Calles hasta 1930 (Britton; Raby; Aguirre Beltrán 1954). Seguidor y traductor de la pedagogía de John Dewey, Sáenz introdujo el concepto de la “educación activa”, de la “escuela activa” para integrar los diferentes sectores étnicos de la nacionalidad en una cultura común. Esto se lograría con la diseminación federal de escuelas aun en los lugares más remotos de México –las que José Vasconcelos había llamado “Casas del Pueblo”--, en que a niños y adultos se enseñaría el castellano, historia, geografía, higiene, técnicas de cultivo y manufactura e involucraría directamente a profesores y estudiantes en la mejora de la vida cotidiana de las comunidades, aseo comunitario, suministro de alimentos, agua potable, cuidados médicos, artes, artesanía, música, deportes, comunicación con otras comunidades y con los gobiernos municipales, estatales y federal, lugar de los rituales y celebraciones cívicas que exaltarán el nacionalismo. A través de los sistemas regionales de escuelas circularían “misiones culturales” agitando asuntos ideológicos nacionalistas y prácticos mediante charlas, espectáculos y ceremonias cívicas. Durante la administración de Calles el nacionalismo enseñado en las escuelas fue enemigo de la Iglesia Católica y trató de erradicar la primitiva religiosidad católica de los campesinos.

Vasconcelos y Sáenz pensaban que las culturas indígenas estaban condenadas a desaparecer; en el futuro era inevitablemente su asimilación a la cultura mestiza europeizante. La escuela rural debía facilitar esta transición. Sin embargo, Sáenz era cuidadoso en su lenguaje al respecto afirmando que “quería que el indio fuera parte integral de la sociedad pero conservando sus características fuertes y combinarlas con los valores y costumbres del mundo moderno. Esto significaba la incorporación del indio a la civilización, pero una civilización formada por la fusión de la contribución europea con la

de los indígenas” (Ruiz 1992: 380). Por su parte, el considerado padre de la antropología mexicana, Manuel Gamio era franco y directo al respecto, recomendando políticas estatales para mejorar la población y consolidar la nacionalidad que procuraran “la fusión racial de los elementos heterogéneos que hoy constituyen a la población mexicana, la generación de ideas de cultura moderna y la unificación del idioma. Sin esto no puede existir la patria y la nacionalidad” (Urías Horcasitas 103)

EL INDIGENISMO CARDENISTA

Para la discusión literaria con que termina este trabajo, es de importancia llamar la atención sobre la ambigüedad del indigenismo cardenista (Raby). Aunque en el sexenio cardenista se hizo de moda un movimiento indigenista apoyado por el gobierno, se trataba de intelectuales urbanos, de clase media, con poco conocimiento real de estos pueblos o interés por su supervivencia. Con escasas excepciones, más bien eran nacionalistas anti-españoles, preocupados de discutir el desarrollo de la cultura nacional (mestiza) mexicana, que concebían a los pueblos indígenas como remanentes de un pasado colonial que debía desaparecer. Su condición actual había sido producto de un desarrollo desigual de la sociedad mexicana que había beneficiado históricamente a las oligarquías feudalistas locales en detrimento del desarrollo nacional como totalidad. Para cambiar el estado de cosas era necesario terminar con el feudalismo en las regiones en donde se asentaban las comunidades indígenas, introducir el régimen salarial de un capitalismo moderno y las maneras de vida ancestrales de las poblaciones indígenas tendrían cambios sustanciales.

Cárdenas nunca expresó de manera explícita el deseo de borrar las tradiciones y costumbres milenarias de las masas indígenas. Sin embargo siempre indicó la necesidad de que dichos pueblos quitaran énfasis a sus diferencias étnicas y tomaran conciencia de su identidad de clase proletaria dentro del capitalismo. Si bien Lázaro Cárdenas reconocía las diferencias entre los pueblos autóctonos y los campesinos mestizos, deseaba ver a los indígenas más como campesinos sin tierra, como clase explotada, no como grupos étnicos radicalmente diferentes en lo cultural a los campesinos mestizos mexicanos. Sus políticas de alfabetización en el idioma castellano, de instrucción en técnicas agrarias modernas hablan por si solas. “El general Cárdenas conocía la situación en que se hallaban los grupos indígenas...sabía bien que vivían en la mayor pobreza, alejados de la civilización; sabía que sumaban cerca de tres millones de personas y que era inaplazable que el gobierno les prestara ayuda para aliviar sus más apremiantes necesidades y transformarlos en verdaderos mexicanos” (Silva Herzog 125)

Para administrar la política indigenista, en 1934 la administración de Cárdenas creó el Departamento de Asuntos Indígenas, órgano con carácter autónomo que ya antes había sido propuesto por Moisés Sáenz. El Departamento dependía directamente del ejecutivo federal y tendría a su cargo todas las agencias oficiales – escuelas, unidades sanitarias, instituciones de crédito y fomento agrícola que funcionaban en las zonas indígenas-- para señalar al ejecutivo las necesidades, los intereses y las técnicas requeridas para conseguir el desarrollo económico de las comunidades indígenas. En el texto original del decreto se lee “El Departamento de Asuntos Indígenas se encargará: I. De estudiar los problemas fundamentales de las razas aborígenes, a fin de proponer al Jefe del Poder Ejecutivo las medidas y disposiciones que deben tomarse por las diversas

Dependencias, para lograr que la acción coordinada del poder público redunde en provecho de los indígenas. II. De promover y gestionar, ante las autoridades federales y las de los estados, todas aquellas medidas y disposiciones que conciernen al interés general de los núcleos aborígenes de la población” (Aguirre Beltrán 58).

En su discurso de apertura del primer Congreso Indigenista Interamericano celebrado en 1940 Cárdenas expresa

... ya nadie pretende una resurrección de los sistemas indígenas precortesianos o el estancamiento incompatible con las corrientes de la vida actual. Lo que se debe sostener es la incorporación a la cultura universal del indio, es decir, el desarrollo pleno de todas las potencias y facultades naturales de la raza, el mejoramiento de sus condiciones de vida, agregando a sus recursos de subsistencia y de trabajo todos los implementos de la técnica, de la ciencia y del arte universales pero siempre sobre la base de la personalidad racial y el respeto de su conciencia y sus entidad. El programa de la emancipación del indio, es en esencia el de la emancipación del proletariado de cualquier país, pero sin olvidar las condiciones especiales de su clima, de sus antecedentes y de sus necesidades reales y palpitantes... Nuestro problema indígena no está en conservar al indio ni en indigenizar a México sino en mexicanizar al indio. Respetando su sangre, captando su emoción, su cariño a la tierra y su inquebrantable tenacidad, se habrá enraizado más el sentimiento nacional y enriquecido con virtudes morales que fortalecerán el espíritu patrio afirmando la personalidad de México. (Silva Herzog 127)

Mexicanizar al indio es una de esas frases vaporosas, revestidas de la ambigüedad del proyecto indigenista revolucionario. Es probable que con esa frase Cárdenas sólo expresara su deseo de incorporar al indio a la producción, verlo más como una fuerza de trabajo adaptada a un capitalismo moderno, lo que implicaría la desaparición de muchísimas de sus tradiciones ancestrales. Pero a la vez subyace una idea romántica de la esencia histórica inmutable de los indígenas (“respetando su sangre”). No caben dudas de que Cárdenas deseaba continuar la política de *integración de los indígenas* de sus antecesores en el gobierno, indicando sólo a nivel retórico el respeto por su identidad étnica. Cárdenas no duda que el destino del indio es el de integrarse al desarrollo del nuevo Estado mexicano aprovechando la educación científica, las técnicas modernas de explotación del campo, la enseñanza técnica que ofrecía el gobierno.

La diferencia de la política integradora de Cárdenas de sus antecesores fue que éste hizo mayor énfasis, como ya lo había planteado Manuel Gamio desde 1915, en la necesidad de conocer y tomar en cuenta las particularidades etnológicas del indio para procurar la mejor manera de integrarlo. Así, de manera *natural*, los indígenas abandonarían su identidad cultural al sentirse identificados con el patriotismo mexicano. De aquí surgió la importancia de las ciencias sociales en la política indigenista del cardenismo. La historia se encargaría de recrear la información de un pasado común que nos une como nación; la arqueología de rescatar los vestigios de la grandeza del pasado indígena; la antropología --vía etnología-- de estudiar los remanentes vivos del pasado prehispánico. Por esto es que durante el régimen del presidente Cárdenas surgieron esas instituciones planificadas y dirigidas principalmente por antropólogos encargadas de la integración: el Instituto Nacional de Antropología e Historia y la Escuela Nacional de

Antropología e Historia y el Departamento de Asuntos Indígenas para coordinar todas las iniciativas estatales.

Hacia 1940 ya se configuraba un modelo geopolítico de intervención del Estado en las comunidades indígenas a partir de las investigaciones del antropólogo Frank Tannenbaum en las escuelas rurales de Morelos a fines de la década de 1920 y del antropólogo Bronislaw Malinowski y su discípulo Juan de la Fuente sobre el sistema de mercados de Oaxaca. El modelo investigativo se organizó en torno a la metáfora “sistema solar”. Se enfocó en las interacciones mercantiles de una ciudad principal en torno a la cual giraban aldeas indígenas y campesinas dependientes del gran mercado urbano y se prestaba atención a las jerarquías sociales, modos, formas y protocolos de contacto entre ellas como indicadores de una aculturación que resultaba espontáneamente de la prestación de todo tipo de servicios mutuos. Este esquema investigativo satisfacía plenamente las expectativas estatales de promoción de una cultura nacional mestiza.

Años más tarde, ya fundado el Instituto Nacional Indigenista en 1948, Gonzalo Aguirre Beltrán (1974;1994; González), su principal investigador junto con Alfonso Caso, hablaba de la existencia de un modelo de intervención estatal “estandarizado”, basado en el concepto de “sistema solar”, que aceleraría procesos de aculturación que de otra manera ocurren espontáneamente y en menor escala. En las regiones indígenas se crearon “centros regionales coordinadores” del difusionismo cultural que interesaba al Estado. Aguirre Beltrán describía ese modelo según tres categorías: coordinación funcional; regionalización operativa; movilización ideológica.

Coordinación funcional era la continuidad de la antropología aplicada de Manuel Gamio y del concepto de “educación activa” de Moisés Sáenz. El personal de los centros

coordinadores debía estar formado por equipos interdisciplinarios de las ciencias sociales, la agronomía, la veterinaria y las médicas, de acuerdo con las orientaciones de un jefe responsable, de confianza para el Estado federal y estatales. Estos equipos enfrentarían problemas que dialécticamente implicaban asuntos biológicos, psicológicos, agropecuarios, de salubridad, educación, que no podían ser separados por especialidad científica ni por comunidades y sectores sociales sino regionales (Weaver). Estaba en juego la articulación de los asuntos regionales con problemas nacionales mayores como la reforma agraria, la reforma de la administración del Estado y la reforma del préstamo bancario. Estaban en juego, además, los conflictos de las emergentes élites ladinas que se disputaban a nivel burocrático federal, estatal y municipal la influencia que les aseguraría su fortuna (París Pombo).

Regionalización operativa implicaba el entendimiento de la ecología socio-geográfica particular en que están situadas las poblaciones indígenas y su convivencia interdependiente con la cultura predominante en el sistema de ciudades primadas y satélites. Esa interdependencia inevitablemente condicionaría una aculturación. Es significativo que Aguirre Beltrán haya creado el término “regiones de refugio” para la acción regional. Indica que la preocupación principal del Estado era el entendimiento de las jerarquías de dominación (ladinos e indios; gente de razón y naturales; vecinos y paisanos, por ejemplo) y el sistema de castas dentro de las mismas etnias que frenaban la mejora de las condiciones de vida de los indígenas. El término no se refería a defender la particularidad especial de las culturas indígenas sino a su protección como ciudadanos del Estado mexicano y como proletarios.

El aparato federal debía simultáneamente preocuparse de la movilización ideológica y de convencer a la población indígena y al proletariado, en general, para organizarse y constituirse en una fuerza política reconocida y autorizada por el Estado, sobre la noción de mestizaje nacional: “Aún los pueblos indios son mestizos –decía Aguirre Beltrán- son mestizos y portan un mayor número de rasgos mestizados que características de su pasado prehispánico. Con mayor precisión, dicho autor apuntaba que los pueblos indios eran comunidades mestizas hablantes de lenguas vernáculas” (Fábregas Puig 1).

Aguirre Beltrán reconoce que ese modelo se originaba en la experiencia de la Iglesia Católica en la colonización de América aunque no habla del componente represivo –concentración forzada de indígenas en aldeas estratégicamente instaladas, el aislamiento de niños en escuelas internados. Rosalva Aída Hernández Castillo, en su evaluación del uso de la antropología aplicada por el Estado mexicano a partir de la administración de Cárdenas, expone esa represión en referencia al Estado de Chiapas en el sur de México. Esta zona era de importancia geopolítica porque en la época todavía los límites con Guatemala no habían quedado definidos del todo a pesar de los tratados firmados a fines del siglo XIX. Por tanto, en la región la administración del nacionalismo estatal era más intensa y contundente.

En 1938 la administración de Cárdenas creó la Confederación Nacional Campesina (CNC) estrechamente relacionada con el entonces Partido Nacional Revolucionario. La CNC procesaba las peticiones de desarrollo socio-económico presentadas al Departamento de Asuntos Indígenas por los Consejos Supremos indígenas. En Chiapas, sin embargo, la autoridad estatal y federal designó a mestizos en la jefatura

de los Consejos. Los programas de desarrollo eran dirigidos por equipos técnicos venidos de la Ciudad de México. Hernández Castillo comenta que su desconocimiento de las características culturales y ecológicas regionales resultaban con frecuencia en la ineficiencia o falta de sentido de los programas de desarrollo. Las observaciones de Hernández Castillo sobre la concentración forzada de los indígenas y el repartimiento de ejidos entre ellos quizás expliquen el énfasis de Lázaro Cárdenas en considerar a los indígenas como proletariado y no como entidades étnicas diferentes. Se les repartieron tierras en los montes de escaso valor productivo de sus alimentos tradicionales. Se cumplió con la reforma agraria del gobierno federal pero a la vez la miseria obligaba a los indígenas a emplearse con salarios bajísimos en las fincas cafetaleras de propiedad de extranjeros en su mayoría, de acuerdo con la política de colonización iniciada en la época de Porfirio Díaz y continuada por los gobiernos revolucionarios. Desde entonces en los informes oficiales ya no se hablaba de indígenas sino de campesinos. París Pombo indica que las burocracias federales y estatales se enfrentaron en duros conflictos entre sí para controlar para su beneficio el monopolio de la contratación de indígenas en las fincas cafetaleras, en cercana asociación con los empresarios.

La concentración forzada de indígenas y el establecimiento de escuelas internados permitió duras medidas de “mexicanización” como la estricta prohibición del uso de las lenguas de la región, el mam, chuj, kanjobal, jacalteco, cakchiquel, mochó y tuzanteco; la prohibición del uso de los trajes distintivos de los diferentes pueblos y regiones y de sus rituales religiosos. Violar estas imposiciones sería castigado con la deportación a Guatemala por considerárselos no mexicanos. Hernández Castillo indica que ya desde comienzos de la década de 1980 se habían borrado los indicadores más evidentes de la

identidad indígena, lengua, vestimenta, lugar de residencia, dificultando la administración burocrática: ¿qué era un indígena? En la década de 1980 sólo las personas mayores de cincuenta años hablaban las lenguas aborígenes. Hernández Castillo cita a dos antropólogos:

Después de hacer un reconocimiento del área de influencia de este Centro y comprobar que una de las características de aquella es que el idioma indígena tiende a desaparecer y a su vez es muy difícil con jóvenes bilingües aspirantes a becas [escolares], pero sí con jóvenes monolingües (que sólo hablan español). Considero pertinente hacer de su conocimiento lo siguiente: Que sí existe la necesidad por parte de los jóvenes indígenas de tener beca. Que el hecho de no ser bilingües no quiere decir que no sean indígenas porque a un grupo étnico no se le cataloga únicamente por el idioma, es una característica importante pero además existen otras que también van a determinar el ser indígena por lo tanto le hago esta sugerencia para que usted tome las medidas necesarias del caso y se haga este otorgamiento a los jóvenes solicitantes previo estudio de su situación económica y siguiendo nuevos criterios en cuanto este otorgamiento (34).

La experiencia que yo tenía con la población indígena era con población muy identificada visualmente, auto identificada manifiestamente, como la población náhuatl, otomí o tarasca. En los lugares en los que yo había estado en la Sierra de Puebla lo que había vivido como historia familiar se caracterizaba por tener esas manifestaciones culturales. Un poco como de broma lo que decía yo al llegar a la Sierra Madre era: “¿Pero dónde están

los indígenas con plumas?” No los encontraba por ningún lado, dado que la población ya casi no hablaba el mam y el traje había desaparecido casi por todos lados (31).

En la bibliografía mexicana se hace referencia a la formación teórica funcionalista de los antropólogos en Estados Unidos. Manuel Gamio había estudiado con Franz Boas en la Universidad de Columbia y mantuvo estrechas relaciones con el antropólogo Robert Redfield de la Universidad de Chicago; Moisés Sáenz, teólogo graduado del Seminario Teológico Presbiteriano de Coyoacán, había estudiado con John Dewey en la Universidad de Columbia, doctorándose en el Teachers College, mantuvo estrechas relaciones con el antropólogo Frank Tannenbaum de la Universidad de Columbia. Sáenz colaboró con William Cameron Townsend, misionero protestante en Guatemala y luego en México, miembro de la organización Wycliffe Bible Translators y organizador del Instituto Lingüístico de Verano, entidad con que la familia Rockefeller asesoró a gobiernos en la aculturación de indígenas en toda Latinoamérica. Gonzalo Aguirre Beltrán hizo estudios de postgrado en la Northwestern University con Melville Herskovitz y Irving Hallowell; en 1970 recibió el Premio Bronislaw Malinowsky. No se menciona, sin embargo, la cercanía de estos antropólogos, educadores y la administración de Lázaro Cárdenas con la Fundación Rockefeller y el Laura Spellman Rockefeller Memorial Fund en la formulación, asesoramiento y financiamiento de sus proyectos para la política indigenista (Colby y Bennett).

La asociación y cooperación cultural del gobierno de Lázaro Cárdenas con la Fundación Rockefeller y con el Instituto Lingüístico de Verano levanta cuestiones sobre la naturaleza del nacionalismo revolucionario que este trabajo no intenta entender. Aquí

más bien se trata entender las lógicas literarias que puedan surgir de estos datos historiográficos. Ellos indican que la novela indigenista del cardenismo es parte de todo un contexto geopolítico mundial.

Explicado esquemáticamente, Colby y Bennett muestran que el imperio minero, ferrocarrilero y financiero de John D. Rockefeller y su Standard Oil Company fue construido en Estados Unidos desde mediados del siglo XIX sobre estafas bancarias y bursátiles, corrupción de funcionarios federales y estatales, manipulación de precios e impuestos, violencia organizada contra comerciantes e industriales pequeños y organizaciones de trabajadores, contra granjeros del medio oeste e indígenas. Los Rockefeller eran bautistas piadosos y creyentes en la misión cristianizadora mundial de las iglesias protestantes. Financiaban a grupos misioneros que a la vez servían de espías para informar sobre posibles insurrecciones indígenas, sobre la organización de huelgas por los mineros y dar datos para la compra de yacimientos minerales baratos en connivencia con el Buró de Asuntos Indígenas (Bureau of Indian Affairs).

Cuando John D. Rockefeller, Jr., se hizo cargo del imperio en la década de 1920 era pésima la imagen pública de su familia y de sus empresas. El mismo Junior fue conmovido por la masacre de mineros de la CF&I, compañía de la familia, y los informes de prensa y las investigaciones del Congreso. Junior decidió crear una nueva imagen de la familia Rockefeller con una campaña nacional de relaciones públicas y organizando una “filantropía al por mayor”, estrechamente unida a sus intereses económicos, religiosos y su concepción modernizadora del sistema capitalista. Esta filantropía influiría de manera callada, sin ostentación, con contactos directos con políticos y organizaciones privadas, públicas y gubernamentales, creando organizaciones especiales o usando las ya

existentes para canalizar fondos y conocimientos teóricos, técnicos y administrativos. A fines de la década de 1920 percibieron la necesidad de responder a la amenaza del comunismo, más tarde a la del nazismo y, terminada la Segunda Guerra Mundial, a la de la Guerra Fría.

Dentro de las iglesias bautistas la crítica más virulenta contra los intereses de los Rockefeller provenía de teólogos fundamentalistas que interpretaban la situación socio-económica de Estados Unidos y del mundo según el sentido más inmediato y directo de la Biblia. Esto respondía a la ética de pequeños agricultores, comerciantes y manufactureros, pero no a la enorme escala, inversión científica y técnica y la competitividad de empresarios y grandes corporaciones como las de los Rockefeller y la revolución industrial que impulsaban a nivel nacional y mundial. En términos generales, Colby y Bennett indican que para los Rockefeller el fundamentalismo religioso limitaba la expansión del capitalismo moderno y debía combatirse como ideología nacional. Crearon universidades como las de Chicago y Rockefeller y otras instituciones para promover visiones secularistas y modernistas de la realidad de acuerdo con sus creencias religiosas (p. 45). Además financiaron generosamente la investigación en las ciencias médicas y sociales en las universidades de Yale, Johns Hopkins, Harvard. La lucha contra indígenas y trabajadores insurrectos y la lucha anticomunista llevó a la concepción y proposición de un capitalismo moderno que aseguraría a los trabajadores mejor educación, salubridad, calidad de vida; aseguraría a los gobiernos nacionales larga estabilidad política y a empresas transnacionales como las de los Rockefeller el acceso generador de empleo a grandes propiedades agrícolas, yacimientos mineros y la construcción de grandes redes e instalaciones mundiales de comunicación, administración

y distribución. En Estados Unidos se crearon organizaciones como la Junta General de Educación (General Education Board) anunciada como esfuerzo para mejorar la vida de los granjeros enseñándoles el uso de nuevas técnicas agrícolas, fertilizantes y maquinarias producidas por firmas de los Rockefeller como la International Harvester. La Comisión Sanitaria Rockefeller (Rockefeller Sanitary Commission) para promover la salubridad en las regiones en que existieran empresas asociadas con sus intereses. El Instituto Rockefeller para la Investigación Médica (Rockefeller Institute for Medical Research) directamente asociado con la Universidad Rockefeller. A través de la Fundación Rockefeller y el Laura Spellman Rockefeller Memorial Fund y el Social Science Research Council estas instituciones intervinieron en Guatemala para la prevención de parásitos estomacales y malaria, apoyaron las investigaciones lingüísticas de Edward Sapir (Universidad de Chicago) y las iniciativas de educación rural y las investigaciones antropológicas de Moisés Sáenz y Manuel Gamio.

La idea del Departamento de Asuntos Indígenas del gobierno de Cárdenas surgió de este complejo institucional como también, terminando ya el sexenio de Cárdenas en 1940, la organización del Primer Congreso Indigenista Interamericano en Pátzcuaro, Michoacán. De dicho congreso, en el que participaron distinguidos antropólogos tanto mexicanos como extranjeros, surgieron lineamientos generales en el pensamiento antropológico que comprometieron la política estatal de los gobiernos latinoamericanos hacia los pueblos indígenas en los años siguientes. Ohemichen Bazán resume los principios generales básicos que resultaron del congreso de la manera siguiente: el primero establecía que el problema indígena es de interés público, en virtud de ello los Estados nacionales deberían tomarlos directamente a su cargo, y todos los gobiernos

tendrían que tratar este problema como una prioridad. El segundo señalaba que el problema no es de orden racial, sino de naturaleza cultural, social y económica; su objetivo fue poner a los indios en situación real de igualdad con los no indios. El tercero mostraba que, para alcanzar tales objetivos, los derechos de los indios deberían ser protegidos y defendidos en el marco del sistema legal en vigor y procurar su progreso económico y su acceso a la técnica moderna, garantizando el respeto de sus valores positivos y de su personalidad histórica y cultural (Ohemichen 64). De aquí surgió la Convención Sobre el Instituto Indigenista Inter-Americano como coordinadora de institutos en cada nación latinoamericana para el estudio y discusión de asuntos indígenas nacionales.

Según Colby y Bennett la proyección latinoamericana de los intereses de los Rockefeller coincidió con el estallido de la Segunda Guerra Mundial. El presidente Franklin D. Roosevelt nombró a Nelson Rockefeller, hijo de John D. Rockefeller, Jr., como director de la Oficina Coordinadora de Asuntos Interamericanos (Office of Coordinator of Inter-American Affairs, CIAA). La CIAA fue creada para orquestar los esfuerzos de Estados Unidos en lo ideológico, propagandístico, social, cultural, político y económico para neutralizar toda posible influencia nazi en Latinoamérica, pero sobre todo para asegurar el control del Amazonas y de sus recursos en todas sus proyecciones estatales, las de Brasil, Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Paraguay. Bajo el CIAA quedaron finalmente alineados complementariamente la Fundación Rockefeller, el American Council of Learned Societies, el Social Science Research Council, el Instituto Nacional Indigenista mexicano, el Instituto Indigenista Interamericano, el Instituto de Lingüística de Verano, el Pentágono y diferentes ministerios de gobiernos

latinoamericanos (p. 127). Este proyecto de control del Amazonas se ha extendido hasta el presente.

La relación de Manuel Gamio y Moisés Sáenz con el proyecto de los Rockefeller exige mayor atención ya que muestra la vulnerable situación de los intelectuales indigenistas ante los conflictos interiores de todos los gobiernos revolucionarios. Los dos eran nacionalistas convencidos del valor del proyecto de homogenización de la diversidad étnica mexicana. Su trabajo, enseñanza, investigación, influencia y bienestar personal dependían de la estrecha relación, del favor y reconocimiento que recibieran de los gobiernos revolucionarios. La carrera pública de Gamio se inició en 1916 con la publicación de *Forjando patria*, uno de los ejes del pensamiento nacionalista revolucionario. En 1917 el presidente Carranza lo nombró jefe de la Dirección de Antropología de la Secretaría de Agricultura y Fomento, cargo que ocupó hasta 1925, año en que fue nombrado subsecretario de la Secretaría de Educación Pública (SEP). En sus viajes a Estados Unidos se preocupaba de promover una imagen favorable del gobierno de Calles que lo presentaba como un presidente autoritario que podía garantizar a la geopolítica de Estados Unidos la estabilidad de México: “creo que el General Calles no necesita de propaganda en los Estados Unidos pues la opinión [...], aún de los más reaccionarios, lo considera como hombre honrado y principalmente como *hombre fuerte* que sabrá controlar a todos los elementos ya sean conservadores ya radicales. Claro es que preferirían ver en el poder en manos de un gobernante pro-capitalista pero siendo esto imposible prefieren la fortaleza de Calles a la débil mediocridad de un De la Huerta” (Urías Horcasitas, pp. 107-108).

Ese mismo año 1925 en que Gamio fue nombrado como funcionario del SEP, el presidente Calles lo separó del cargo por haber denunciado al director del SEP, su amigo personal, por el uso irregular de los fondos de la institución. Nunca recuperó la confianza de Calles y se marchó a Estados Unidos, donde la American Archeological Society de Washington financió sus trabajos etnográficos en Guatemala y el Social Science Research Council sus trabajos sobre la inmigración mexicana a Estados Unidos con la cooperación del gobierno de Calles. Desde su vuelta a México en 1929 ocupó cargos estatales de grado medio, sin notabilidad, que lo alejaron de su trabajo antropológico.

A diferencia de su carrera en México, en Estados Unidos Gamio recibió un trato especial. Quizás esto se explique por la coincidencia ideológica del proyecto sociológico religioso y modernizador de los Rockefeller, el integrismo racial de Gamio y de los gobiernos revolucionarios. A Gamio preocupaba por qué “la mayor parte de los pueblos de América Latina nunca han podido constituir verdaderas naciones”, mientras “en los Estados Unidos, sucedió precisamente lo contrario”. Suponía que el progreso de Estados Unidos se debía a la “homogeneidad racial, a la comunidad de manifestaciones culturales y a la unificación lingüística de la población”. El fracaso de los latinoamericanos se debía a la “heterogeneidad de raza que trae consigo el alejamiento étnico de los pobladores blancos con respecto a los aborígenes” (*Ibid.*, pp. 113-114). En el estudio de la migración mexicana a Estados Unidos a Gamio le interesaba entender el impacto que podrían tener los retornados que habrían adquirido valores de la ética religiosa protestante al enfrentarse con el fanatismo religioso católico de las comunidades campesinas mexicanas.

La coincidencia ideológica de Gamio con la misión religiosa y civilizadora de los Rockefeller y el prestigio que tenía en la academia de Estados Unidos quizás le hayan asegurado protección en México. Era el apoyo de los Rockefeller el que le aseguraba la continuidad de su trabajo social, pero Gamio atravesó “por una fase de amarga desilusión debido a vicisitudes políticas” (Urías Horcasita, 110, nota 17). Lo mismo ocurrió con Moisés Sáenz.

Britton comenta que gradualmente el optimismo profesional de Sáenz, también ferviente admirador de la homogenización cultural en Estados Unidos, fue desgastándose por su experiencia directa en el desarrollo de la educación rural. Como Gamio, en 1924 fue nombrado subdirector de la SEP y fue consejero especial del SEP en el experimento de educación rural en Carapán Michoacán a comienzos de los años 30. Ese experimento fue decisivo en su pesimismo. Descubrió los modos con que la población indígena se resistía a la mexicanización; en la escuela los niños indígenas fingían satisfacer a sus maestros pero en su casa volvían a sus usos y lenguas tradicionales. Los adultos no participaban en las actividades comunitarias programadas por las escuelas. Los proyectos de cultivos y de cría de animales no avanzaban porque las autoridades no habían distribuido ejidos. La organización de pequeñas industrias más eficientes no atraía interés. Los conflictos y la falta de comunicación entre las autoridades federales y estatales parecían insuperables. La eficiencia social de los maestros no era homogénea; mientras algunos movilizaban a las comunidades a trabajos colectivos, otros simplemente reducían su trabajo a las aulas. El material escrito entregado en las escuelas no tenía relación con el medio de vida indígena ni con sus tradiciones orales.

En 1933 Sáenz fue expulsado de su cargo por una disputa con el jefe de la SEP.

PROYECTO NACIONAL CARDENISTA, GEOPOLITICA MUNDIAL Y
ANTROPOLOGIA FUNCIONALISTA

El material presentado indica que el proyecto revolucionario, en general, y en particular en lo que respecta a la administración de Cárdenas, tomó las características de un proyecto de seguridad nacional.

En términos militares, la seguridad del Estado implica la realización de una gran estrategia que defina objetivos de desarrollo nacional en lo político, psicosocial, económico y militar que asegure la cohesión de la nación, el poder del Estado para hacer frente a desafíos de la naturaleza, de su posición planetaria y de amenazas externas e internas contra su supervivencia (Comblin; Vidal).

Tres tipos de políticas promueven la cohesión nacional: en lo económico la adaptación de la población al territorio aumentando y perfeccionando la capacidad científica y técnica para la explotación de los recursos naturales y humanos y el aumento de la capacidad productiva; promover la homogeneidad étnica de la población para crear la noción de una comunidad histórica que se traduzca en una unidad espiritual reveladora de un carácter y una voluntad para cumplir con los objetivos nacionales señalados por el Estado; políticas de inmigración que atraigan grupos humanos con las mejores cualidades y calificaciones para favorecer el desarrollo económico e intelectual de la nación. Debe tenerse en cuenta que Manuel Gamio y Moisés Sáenz fueron campeones de la eugenesia.

El poder estatal implica la capacidad de sus diferentes instituciones para dominar el espacio nacional y la masa humana, fortaleciendo a algunos, debilitando a otros, arrancando concesiones, imponiendo normas, de manera que la autoridad del Estado pueda organizar, dirigir y conducir a la nación a cumplir con los objetivos nacionales

según se los define. Burocráticamente la definición de los objetivos nacionales supone identificar los problemas por resolver, priorizarlos y dividirlos en una serie de acciones inter-dependientes a las cuales puedan asignarse estructuras administrativas, personal, información, implementos, presupuestos y puedan planearse esquemas de evaluación, reorientación si es necesario, y cumplimiento.

Sobre la premisa de la existencia cierta de una comunidad histórica mestiza, después del pacto político que resultó en la Constitución de 1917 parece obvio que se configuró un proyecto nacional en que el poder estatal debía ejercerse para la pacificación, estabilización política e institucional, de reconstrucción económica y de recuperación de los recursos nacionales para desarrollar un capitalismo nacional y moderno. El dato histórico sugiere, además, la afinidad entre el proyecto antropológico de la Fundación Rockefeller y la política indigenista de Plutarco Calles y Lázaro Cárdenas. Al Estado mexicano convenía la estabilización institucional con la homogenización étnica de la población para conducir la modernización económica. A Estados Unidos le convenía tener un vecino políticamente estable, anticomunista, modernizado económicamente, con influencia en Centro América y en el Golfo de México, en que se pudiera experimentar con estrategias antropológicas que podrían usarse en otros países latinoamericanos. En la economía transnacional la propiedad directa de los recursos naturales de una nación no es obstáculo para que empresas extranjeras los controlen.

En el contexto del proyecto nacional revolucionario y de la geopolítica de Estados Unidos puede concluirse que la antropología funcionalista importada desde Estados Unidos fue un instrumento de la seguridad del Estado mexicano y, por tanto, un

instrumento de homogenización étnica e ideológica. Esta proposición invalida la polémica en torno al sentido de la novela indigenista del cardenismo: no fue realmente una defensa de los derechos indígenas sino una discusión del dudoso sentido y lugar de las culturas indígenas dentro del proyecto integrador de la seguridad nacional mexicana. La teoría y la investigación funcionalista de los pueblos indígenas en su énfasis regionalista fueron una segmentación de objetivos para situarlos en el cuadro globalizador de la política del Estado federal. La visión de mundo de la novela indigenista del cardenismo es producto de un burocratismo estatal. Esto tiene consecuencias literarias.

Al referirse al realismo en la literatura contemporánea la crítica reduce su trasfondo filosófico a dos doctrinas, el positivismo (Realismo, Naturalismo) y el materialismo histórico leninista (Realismo Socialista). La característica que se resalta es que se trata de una literatura que, a través de voces narrativas omniscientes, proponen tesis políticas sobre la situación histórica de las sociedades. La novela indigenista discutida a continuación exige que se considere, además, algo no percibido por la crítica literaria, la existencia de un Realismo Funcionalista de acuerdo con el socialismo de Estado mexicano. Por tanto es indispensable prestar atención a las tesis funcionalistas más fundamentales que le sirven de basamento implícito y el contexto histórico en que se desarrollaron. Para esto es de utilidad un trabajo presentado por el antropólogo mexicano Arturo Warman en un seminario internacional de la UNESCO de 1985 sobre raza y etnicidad. El trabajo de Warman complementa el sentido del de Colby y Bennett.

En “Funcionalismo y Etnicidad” Warman habla de que las dos escuelas de antropología funcionalista surgidas a comienzos del siglo veinte, la liderada por Franz

Boas en Estados Unidos y la británica liderada por Bronislaw Malinowski y A.R. Radcliffe-Brown, no sólo tuvieron una afinidad teórica sino también económica puesto que instituciones asociadas con la Fundación Rockefeller contribuyeron a financiar muchas de sus investigaciones. Como fue la relación de la fundación Rockefeller con los antropólogos y educadores mexicanos, los maestros funcionalistas y sus discípulos formaron una especie de clan que entre ellos se facilitaba el acceso a oportunidades de trabajo académico, de investigación y a los fondos disponibles. Los británicos también contaban con las facilidades que les daban las autoridades imperiales para investigar en sus dominios.

Los funcionalistas se especializaron en sociedades que llamaron “primitivas” o “salvajes” concibiéndolas como unidades orgánicas aisladas, clanes y tribus compuestas por instituciones, es decir, por comportamientos repetidos y “tradicionales”, antiqúisimos, en lo psicológico, genérico, familiar, tecnológico, económico, educativo, político, legal, religioso y simbólico. Las instituciones surgen a través del tiempo para la satisfacción y el control de las necesidades materiales y espirituales en lo individual y colectivo, para su supervivencia y reproducción adaptándose a su medioambiente. La supervivencia implica una relación de interdependencia entre la diversidad de las instituciones que resulta en una cohesión, un consenso y equilibrio entre ellas, una armonía, de manera estática en el tiempo, sin rupturas dislocadoras. Por ser “tradicionales”, las organizaciones institucionales eran consideradas “no históricas” en comparación con las sociedades europeas en cuanto no mantuvieron registros documentales que mostraran una conciencia de cambio en el tiempo. Las instituciones eran como sistemas de reproducción mecánica de modos de vida primarios.

También el funcionalismo se refirió a estas organizaciones institucionales como una serie de subsistemas componentes del equilibrio de un sistema mayor englobante aunque no se preocupó de precisar sus interacciones.

A diferencia de la antropología predominante en el siglo diecinueve, que usaba grandes esquemas teóricos abstractos para ordenar material bibliográfico, los funcionalistas se caracterizaron por el énfasis en la investigación empírica, el “trabajo de campo”, una aproximación etnológica a partir del estudio por un cierto período de individualidades y situaciones concretas de la cotidianidad. Buscaban determinar la manera como contribuyen a la continuidad del grupo estudiado, la desvían o la impiden. Este empirismo delimita a los pueblos estudiados entre un adentro y un afuera que permite diferenciar y captar las relaciones institucionales típicas del interior. El individuo-tipo es considerado como un organismo biológico dinamizado por impulsos instintivos pero, en última instancia, lo hacen pasivo en el entramado de influjos institucionales que condicionan sus necesidades y motivaciones, especialmente la tradición cultural, es decir, las instituciones normativas-lingüísticas-simbólicas. La supervivencia de un grupo étnico puede darse sólo si ese conjunto simbólico promueve la estabilidad y equilibrio de todas las instituciones o subsistemas.

A la tesis de que los resultados de la investigación de una subestructura social tienen sentido en términos de sus límites internos, Franz Boas agregó la tesis del relativismo cultural: por una parte, en su observación, en la recolección e interpretación de datos empíricos es imperativo que el investigador tenga conciencia de que sus propios condicionamientos culturales pueden modificar o alterar el significado que se les atribuye. Por otra parte, influido por el romanticismo de Herder, Boas negó el valor de

teorías universalistas que hacen de las culturas europeas el pináculo absoluto de la evolución humana y que ubican a las “culturas primitivas” en algún estadio anterior e imperfecto. Toda experiencia individual, en relación a todo grupo humano o sociedad tiene valor como recurso de supervivencia colectiva. Por tanto, la crítica de la diversidad de sistemas culturales debe preocuparse, en primer lugar, del entendimiento de cómo surgieron como soluciones para la supervivencia. La civilización de tipo europeo es sólo una más en este vasto horizonte de opciones y posibilidades de organización humana. A pesar de este Romanticismo, el funcionalismo se convirtió en instrumento del Realismo estatal mexicano.

Warman hace notar las ambigüedades teóricas y los problemas éticos del funcionalismo. Aunque con el relativismo cultural negaban el evolucionismo lineal, de todas maneras los funcionalistas ponían a los grupos “primitivos” y “salvajes” dentro de esa evolución lineal cuya culminación para los británicos era el imperio en que quedaban incluidos e integrados. Las relaciones políticas, económicas y culturales imperiales producían profundos y visibles cambios en la organización de esos grupos, pero los funcionalistas insistían en caracterizarlos como aislados y todavía viviendo según sus usos tradicionales. Warman menciona que incluso Malinowski, para mantener la imagen de primitivismo exótico, alteró datos sobre la venta de mercancías producidas fuera de Oaxaca en los mercados indígenas sugiriendo, por tanto, su consumo por los indígenas y el cambio de sus modos de vida. Las identidades étnicas aparecían fijas y estáticas, fuera de la historia. La realidad del colonialismo impuesto militarmente era callada, no necesariamente por cinismo sino por el deseo de que sus estudios tuvieran un aspecto de imparcialidad científica indiscutible.

Finalmente es de gran importancia mencionar que Warman indica la escasa o ninguna resonancia o influencia que tuvieron los estudios del funcionalismo británico sobre la gobernación administrativa del imperio. Estos estudios quedaron reducidos a los círculos académicos. Por el contrario, si prestamos atención a Colby y Bennett, por la gestión de la Fundación Rockefeller y su proyecto mundial, el funcionalismo se convirtió en un instrumento efectivo de intervención geopolítica que el Estado federal revolucionario mexicano usó para su política de seguridad nacional.

TERCERA PARTE

EL IMAGINARIO SOCIAL CARDENISTA Y LA DISOLUCION DEL AURA DE LA NOVELA INDIGENISTA

Las novelas que examino son *El indio* (1935) de Gregorio López y Fuentes; *El resplandor* (1937) de Mauricio Magdaleno; *Juan Pérez Jolote* (1952) de Ricardo Pozas Arciniega; *El callado dolor de los tzotziles* (1949) de Ramón Rubín; *Los hombres verdaderos* (1959) de Carlo Antonio Castro. Los autores fueron parte de la élite intelectual que se comprometió con el proyecto nacionalista revolucionario, especialmente durante el período cardenista (1934-1940). Por esto es importante conocer sus antecedentes profesionales.

Gregorio López y Fuentes estudió en la Escuela Nacional de Maestros de la Ciudad de México. En 1921 comenzó su carrera de periodista y escribió principalmente para *El Universal* de la Ciudad de México, del cual llegó a ser director. Enseñó literatura en la Escuela Normal de la ciudad de México. En 1935 le fue otorgado el Primer Premio Nacional de Literatura por su novela *El indio*.

Mauricio Magdaleno se licenció en letras en la Universidad Nacional Autónoma de México y participó en la candidatura de José Vasconcelos a la presidencia de la República en 1929. Hizo estudios en la Universidad Central de Madrid; allí escribió para el periódico *El Sol*. En 1934 regresó a México y se dedicó a la enseñanza y al periodismo. Escribió para *El Universal* y sirvió de corresponsal para la *Estampa* de Madrid y *La Nación* de Buenos Aires. Además dirigió un exitoso programa radiofónico de comentario social y cultural llamado “La Hora Nacional”. Ocupó el cargo de Jefe de Bibliotecas y Bellas Artes de la Secretaría de Educación Pública (SEP) y otros cargos en las Secretarías de Gobernación y Hacienda y fue Jefe de Acción Social del Departamento del Distrito Federal. Fue elegido Diputado Federal y Senador por Zacatecas de 1958 a 1964. Fue nombrado Subsecretario de Asuntos Culturales de la SEP durante el gobierno del

Presidente Gustavo Díaz Ordaz. Recibió el Premio Nacional de Lingüística y Literatura en 1981.

Ricardo Pozas Arciniega se formó como profesor de educación primaria en la Escuela Normal de Querétaro y trabajo como maestro en ese estado hasta que se mudó a la Ciudad de México en el año de 1929 donde continuó enseñando. Más tarde enseñó en Zamora, Michoacán. En 1938 regresó a la Ciudad de México como maestro de historia en educación secundaria y como trabajador de laboratorio en la Escuela Nacional de Maestros. En 1940 ingresó a la recién inaugurada Escuela Nacional de Antropología e Historia como estudiante. Allí comenzó su trabajo antropológico. Posteriormente, Pozas ingresó a la Universidad Nacional Autónoma de México para un posgrado en sociología. Trabajo como etnólogo en el Museo Nacional de Antropología y como investigador en el Instituto de Alfabetización para Maestros de Indígenas Monolingües del Instituto Nacional Indigenista. En la UNAM fue uno de los fundadores de la escuela de ciencias políticas y sociales, en donde creó una serie de talleres de investigación sociológica. Su trabajo en la universidad hacía énfasis tanto en la pedagogía como en la investigación; fundó también la revista *Acta Sociológica* con el fin de publicar los trabajos de investigación de los estudiantes universitarios. Ya casi al final de su vida, como reconocimiento a su carrera y dedicación a la investigación cultural y antropológica, le fue otorgada la Medalla Manuel Gamio y la Medalla al Mérito.

En 1929 Ramón Rubín se estableció en la Ciudad de México donde publicó sus primeros cuentos en *Revista de Revistas*. En 1938 viajó a Chiapas donde residió mucho tiempo; 11 años más tarde escribió *El callado dolor de los tzotziles*, su primera novela.

De 1940 a 1970 vivió en Guadalajara, donde tuvo serios enfrentamientos con el gobernador, el novelista Agustín Yáñez, responsable de desastres ecológicos.

Carlo Antonio Castro se desempeñó como etnólogo, lingüista, poeta, traductor, historiador, cronista, narrador y maestro. Las vertientes de las ciencias sociales que ocuparon la vida académica de Carlo Antonio Castro están relacionadas todas con la lengua y los lenguajes. Fue precursor de estudios de lingüística y etnología en Veracruz. Fue uno de los fundadores de la Facultad de Antropología de la Universidad Veracruzana, donde fundó la carrera de Lingüística, y fue director de la Escuela de Antropología. Carlo Antonio Castro impartió talleres de poesía y crítica literaria.

Entre estos intelectuales educados en las ciudades y en Europa se nota una movilidad social horizontal. Ubicados en los dos campos de máxima importancia ideológica durante los gobiernos revolucionarios, la educación y la antropología, fácilmente pasan al activismo político, al periodismo, a la academia, a la alta burocracia estatal y federal. Tienen conexiones políticas que les abren profesorías y cátedras universitarias, que les permiten fundar escuelas universitarias en las ciencias sociales u ocupar altos cargos en los medios de comunicación masiva. Algunos tienen el prestigio y la influencia necesarios para ganar premios nacionales de literatura. Como veremos, según Ricardo Pérez Montfort este tipo de circuito intelectual fue el que creó el imaginario nacionalista en México durante el período 1920-1940, en medio de los violentos conflictos de las diversas fracciones políticas.

A todo nivel social el conflicto que conformó ese imaginario se dio con las conferencias, debates y polémicas en cenáculos intelectuales y académicos; con la radio, el cine, las tiras cómicas, la música, la pintura y la literatura con que las élites

intelectuales buscaron comunicarse con las masas e influirlas. Incentivada económicamente desde alguna plataforma política o gubernamental, la intelectualidad buscó repensar la historia, reinterpretarla, rehacerla, reinventarla de manera muy ideologizada, sin rigor investigativo. Alguna versión del “pueblo” debía ser instalada como la principal agencia histórica en el proyecto nacional mexicano.

A pesar de la diversidad de posiciones ideológicas, en tres décadas éstas convergieron en la creación de un pequeño número de estereotipos que supuestamente daban cuenta de la enorme complejidad histórica y la variedad cultural mestiza e indígena mexicana --la mitificación del charro y de la china poblana cantando y bailando el jarabe tapatío, del indito simpático y cómico, de la mujer indígena de extraordinaria belleza, del pelado urbano. Para movilizar alguna agenda política, en torno a estos estereotipos se discutió y se intentó definir “lo típico mexicano”, “la mexicanidad”, “la cultura nacional”, la “esencia del pueblo mexicano”, su origen, su raza, su lugar entre el resto de las naciones. Estas simplificaciones correspondían con la intención del Estado federal de controlar social, económica y políticamente a las masas y éstas las adoptaron como símbolos de la identidad nacional. El teatro de revistas, la radio, la discografía y el cine los difundieron exitosamente por todo México y América Latina.

Pérez Montfort reconoce tres grandes tendencias en la creación de este imaginario popular, el hispanismo, el latinoamericanismo y el indigenismo. El hispanismo fue un discurso conservador opuesto al revolucionarismo; veía la “mexicanidad” como herencia de “la madre patria” española en el idioma castellano y la religión católica. La conquista y la colonia habían sido episodios dolorosos pero necesarios para llegar a la “civilización”. Aunque el latinoamericanismo coincidía con la visión revolucionaria del

arcaísmo del pasado y las “culturas anquilosadas de Europa” y “atraso de las culturas aborígenes”, éstas eran de poca importancia ante la tarea futura de la modernización de la sociedad explotando una naturaleza en que todo estaba por hacerse.

El indigenismo es el discurso que llegó a predominar en los gobiernos revolucionarios. Culminó con el gobierno de Lázaro Cárdenas para decaer de 1940 en adelante. Los vehículos del indigenismo fueron especialmente el cine, el teatro y la prensa. Empresas cinematográficas adoptaron nombres indígenas como Aztlán Films, Popocatepetl Films y Quetzal Films. En la tarea de integrar a los indígenas a la cultura nacional el cine mexicano buscó una revalorización de “lo nuestro”, dando una dignidad y una solemnidad al período prehispánico a la que antes no se le daba, revalorización que también influía en muchas de las investigaciones de las ciencias sociales financiadas por el gobierno federal. Con fuerte tono romántico el cine embelleció e idealizó el espacio indígena, especialmente a la mujer. La mayor solemnidad del tema indígena la tuvo el teatro de masas en que se montaban grandes espectáculos en locales para multitudes como el Estadio Nacional, las pirámides de Teotihuacán, el Auditorio Nacional. Cientos de actores teatralizaban rituales y danzas aztecas inventadas, no genuinas. Espectáculos como *Liberación* (1930), *Fuerza campesina* (1934) y *El mensajero del sol* (1941) unificaban los objetivos del proyecto nacional con el campesinado y los indígenas.

La visita a México del cinematógrafo soviético Sergei Eisenstein a comienzos de la década de 1930 causó una revolución en el cine mexicano. Eisenstein reemplazó abruptamente las estilizaciones e idealizaciones del “indio mexicano” con un “realismo” asombroso. Casi no empleó actores profesionales y viajó a lugares remotos para usar ruinas prehispánicas y los habitantes locales para encuadres de un dramatismo nunca

visto hasta entonces. Esta visualización de lo indígena fue emulada por los cinematógrafos mexicanos para construir y pulir los estereotipos de la época. Emilio “El Indio” Fernández habría sido el instrumentalizador más notorio de los aportes de Eisenstein con sus películas *María Candelaria* (1943) y *Maclovía* (1948). Pérez Montfort llama la atención sobre la ironía de que, para representar la supuesta tipicidad de la manera de hablar, de vestir, de las actitudes humildes y de la sumisión de los indígenas, “El Indio” Fernández usó a grandes estrellas mestizas como Dolores del Río, María Félix y Pedro Armendáriz, mestizos que ocupan la figura y la voz indígena.

Pérez Montfort termina su exposición con un comentario mordaz:

Finalmente, a principios de los años cuarenta, una vez establecido el estereotipo, constantemente repetido en los medios de comunicación masiva el indigenismo y la reivindicación del pasado prehispánico en la cultura urbana se estancó. Incorporado al discurso estatal y con una serie de instituciones que debían encargarse de sus asuntos, el acartonamiento y los lugares comunes permearon su aparición en el teatro, pantalla y prensa popular. La connotación folklórica tuvo entonces mayor peso en la reivindicación social. A pesar de la enorme presencia que los indígenas han tenido en la cultura, en la economía, y en los planes políticos de los años subsiguientes, para la cultura popular éstos parecieron abandonar su condición real para diluirse en el estereotipo gestado en los años veinte y treinta, despolitizándolo y estableciendo su “típico” patrón de “mexicanidad” (“Nacionalismo y Cultura”, 6)

La novela indigenista del cardenismo está ubicada en esta intersección de las artes y la ciencia antropológica armada por el poder del Estado federal. Debe llamarse la atención sobre el hecho de que *Juan Pérez Jolote* finalmente apareció como novela cuando, en realidad, se trataba de una serie de informes antropológicos publicados por parte a través de los años. Como en las películas de “El Indio” Fernández, son mestizos los que narran el mundo indígena.

REALISMO FUNCIONALISTA

Comprobar la existencia de un Realismo funcionalista se facilita prestando atención al modo con que las omnisciencias estructuran los mundos narrados en las novelas que nos preocupan. Aunque *Juan Pérez Jolote* es narrada en primera persona, a través de una introducción y notas se advierte la presencia de una voz superior que planifica y explica para un mundo exterior las escenas con que tipifica lo indígena. La narración omnisciente responde estrictamente a la teoría antropológica funcionalista, por tanto, puede decirse que son estereotípicas, excepto *El resplandor*, texto de complejidad metafórica y técnicas narrativas. Para los propósitos de este trabajo la estereotipicidad permite que se las pueda tratar como conjunto indiferenciado en la categorización de sus características estructurales.

A la manera funcionalista los mundos narrados quedan tajantemente separados entre la cultura mestiza que aspira a la modernización y el mundo arcaico de indígenas aislados en territorios remotos. El mundo arcaico es observado como si tuviera existencia separada, de normas inalteradas a través de siglos, no modificadas por el contacto con el exterior. La omnisciencia se instala entre estos dos mundos adoptando implícitamente las

premisas del proyecto nacional definido por el Estado federal. La realidad queda dividida en un espacio en que los seres humanos hacen historia cambiando y mejorando sus vidas con la aplicación presente o futura de la ciencia a la administración de la sociedad y de la economía y un mundo sin historia, congelado y estancado todavía en el trauma de la conquista española, en que la voluntad de cambio de los seres humanos ha quedado totalmente alienada por concepciones mágicas y animistas del universo. Por transmitir la ideología oficial, se podría decir que la omnisciencia tiene una mirada burocrática que se aproxima a este mundo arcaico con un sentimiento de horror y a la vez piedad ante lo no humano, en que, sin embargo, los seres tienen figura humana. La omnisciencia presenta este mundo en series de escenas de escasa metaforización, que parecen imitar un guión cinematográfico. Es posible que en esto haya influido la cinematografía de Sergei Eisenstein.

En lo ideológico la problemática fundamental de esta narrativa es la siguiente: una voz narrativa omnisciente propone la existencia de sociedades indígenas disfuncionales que urge ser intervenidas, no sólo porque sus habitantes no merecen vivir dentro de un marco de injusticia social, sino porque, si se desea avanzar hacia la construcción de una nación, es imperativo incluir dentro del proyecto nacional a todos y cada uno de los componentes sociales. No obstante, el problema que el Estado mexicano enfrenta para la integración de los indígenas a la sociedad mestiza mayoritaria es, por una parte, la falta de los recursos burocráticos, técnicos y económicos inmediatos y suficientes para hacer llegar su proyecto a las regiones más recónditas del país habitadas por las etnias indígenas. Por otro lado, el segundo y principal obstáculo es la dudosa aptitud, disposición y capacidad de la raza indígena para abrazar el proyecto estatal. ¿Tiene el

Estado la capacidad y los medios para lograrlo?; ¿cuentan los indígenas con la aptitud para aceptar el cambio? Y principalmente, ¿qué implica dicho cambio?; ¿hay alguna compatibilidad entre estas dos visiones de mundo?; ¿qué es lo más factible?, mexicanizar al indio implica la pérdida de su identidad cultural; ¿tiene sentido siquiera contemplar la hipótesis romántica de la indianización de México a partir de una reelaboración del pasado prehispánico?

Instalado entre dos mundos, la dinámica del discurso omnisciente se da como un rebote entre una serie de términos estructurales contradictorios: modernidad versus arcaísmo; historicidad versus ahistoricidad; cientificismo versus magia/mito/animismo; integración versus desintegración; centralismo federal versus localismo estatal/municipal; comunidad cultural nacional versus aislamiento extremo; flexibilidad moderna de normas culturales versus rigidez normativa primitivista; cambio/transformación versus estancamiento. Implícitamente se sugiere que estas dicotomías podrían superarse con la intervención mediadora del Estado federal y el surgimiento de personajes “bisagra” que sirvieran de puente de comunicación, interpretación mutua y quizás reconciliación de los dos mundos. Veremos, sin embargo, que esa mediación posible es realmente desahuciada. Se trata de mundos irreconciliables; el indígena está condenado a desaparecer. Es obvio que el relativismo cultural funcionalista es abandonado a favor del proyecto federal de integración nacional.

En *El indio*, de Gregorio López y Fuentes, el narrador introduce la narración describiendo la llegada a caballo de tres hombres blancos a una rancharía indígena. Para llegar hasta ese lugar, enclavado en la sierra, los forasteros han tenido que viajar días por huellas casi intransitables; esto hace especular sobre el motivo que pudiera haberlos

llevado hasta allá. La sola presencia de los blancos hace que “muchachos casi desnudos y mujeres desmelenadas” huyan a refugiarse a sus chozas por no tener costumbre del “trato con los blancos” (p. 9). En el entorno físico los indígenas poco se diferencian de los animales que poseen: “Las gallinas comenzaron a buscar las ramas de los ciruelos. Los cerdos, de la más ínfima clase –largos y puntiagudos hocicos- procuraban ya los jaladizos de las casas y al pie de los tecorrales” (p. 16). Cuando uno de los recién llegados observa el interior de una de las casas de la comunidad la voz narrativa apunta al apiñamiento animal de los seres humanos: “En un *tlapextle* estaban tres muchachos cobrizos, durmiendo, casi amontonados; dos, más crecidos, lo miraban desde un rincón, con grandes ojos asombrados; junto al fogón cenaba otro; el hombre sostenía en un brazo al penúltimo; y la mujer para poder desempeñar su trabajo en el metate llevaba a cuestas el más pequeño” (p. 17)

El encuentro parece repetir el trauma del primer contacto de los indígenas con los españoles en el siglo XVI.:

La llegada de los tres hombres extraños sembró el espanto. Junto a la puerta de la primera casa de la rancharía, una mujer dejó abandonado el *malacate* y el algodón que hilaba. Otra se desató de la cintura, nerviosamente, los extremos del telar y abandonando la manta que tejía, huyó para el interior de la choza, cuya puerta cerró con violencia... Los recién llegados avanzaron tirando por las riendas de sus caballos... El que iba adelante, al ver la huida de los naturales, se detuvo sonriendo. Y, al tiempo que hacía notar a sus compañeros el efecto de su presencia, se limpiaba el sudor de la frente (9)

A pesar de llegar a un territorio desconocido, la actitud de los blancos es en todo momento de superioridad, pero, a la vez, piedad, de compasión lastimera por el encuentro con lo “no civilizado”: “Los tres hombres se miraban con gesto de compasión por los que huían. Uno de ellos dijo: --Si tuvieran un buen camino, ya no estarían tan atrasados. Al menos ya se hubieran hecho al trato de los blancos” (10)

Muchas partes de esta novela se presentan como una alegoría moderna de lo que fue la exploración y conquista española. La primera parte de la novela se titula “Oro”. El móvil de los forasteros para llegar hasta ese rancherío perdido en la sierra es la búsqueda de polvo de oro que, según los forasteros, los indígenas esconden desde los tiempos de la conquista y que usaban para pagar tributo a los conquistadores. Aprovechando la “ingenuidad” de los naturales, los blancos pretenden intercambiar mercancías baratas, cuentas de vidrio, sargas de chaquiras, manojos de estambre, por polvo de oro.

En este marco mental la omnisciencia elabora la noción de un “otro” a partir de la miseria indígena. La ciencia antropológica indica que los seres son más humanos en la medida en que tengan a la mano el mayor número de instrumentos para explotar su entorno, encontrar en su uso de los instrumentos necesarios mayores capacidades cerebrales, sensoriales y sensuales y también contar con los medios para comunicarse e intercambiar con otras comunidades. Por el contrario, son escasos los instrumentos que señala la omnisciencia, algunas armas de fuego y machetes, no hay caminos, electricidad, agua entubada, medicina científica, telégrafo, radio. Cuando éstos existen, llevan a la corrupción política.

Son dos los condicionamientos que perpetúan esta inhumanidad, la concepción mágica y animista de la realidad y las jerarquizaciones generacionales que aíslan aún más a las comunidades indígenas en un orden social rígido e insostenible.

El mundo indígena es mítico, mágico y lleno de misterios, cuya descripción por la omnisciencia quizás podría trazarse a los estudios al respecto predominantes en la época, los de Edward Taylor, Lucien Levi-Bruhl, por ejemplo. En este mundo, la tierra de labor puede llegar a ser infértil por una maldición que pesa sobre ella debido al mal proceder de un antiguo encomendero (*El resplandor*); las reyertas entre familias indígenas pueden remediarse por la contratación de un buen brujo que haga daño a la familia enemiga (*El indio*); el sacrificio de las ovejas, contra las normas tribales, puede convertir al individuo que las sacrifica en un psicópata sediento de sangre (*El callado dolor de los tzotziles*). Se trata de un mundo en el cual cada individuo posee dos almas, una encarnada en un animal que vive en el monte y otra que permanece en el cuerpo y que viaja al más allá cuando el individuo muere (*Juan Pérez Jolote*).

En *El resplandor* la tierra aparece como un personaje central y es la causa del conflicto dramático. Dos comunidades indígenas, los pueblos de San Andrés de la Cal y San Felipe Tepetate, han luchado encarnizadamente desde tiempos remotos por el agua de una hacienda vecina, La Brisa, que se encuentra abandonada por sus dueños de origen español que someten la región desde la conquista. Las comunidades están asentadas en una zona árida que sólo produce cal con que los indios subsisten intercambiándola en los mercados vecinos. No obstante, lo que reciben a cambio es cada vez menos debido a que la mercadean en exceso. Extrañamente el agua de la lluvia queda confinada sólo al territorio de La Brisa; la tierra donde habitan los indios es descrita como una tierra yerma

y maldita, como un infierno terrenal de pobreza, hambre y enfermedad. Los conflictos indígenas por la tierra son tales que el cura abandona la región. Los indios se sienten abandonados hasta por Dios.

A pesar del intenso drama de necesidad bruta que los indios viven no les es posible abandonar sus tierras ancestrales. El apego a la tierra revela el fatalismo característico del mundo indígena en todas estas novelas. La malignidad de todo esto está en que el producto del trabajo humano ya no sirve para sustentar la vida; el ser humano no puede ingerir la cal para vivir y tampoco es fácil mercadearlo. Las comunidades indígenas se matan por una madre tierra que no pare vida.

Una caravana de viejas paso por el camino real, rumbo a Actopan, cargadas de itacates repletos de cal. Era todo lo que daba la tierra: cal y más cal. La vomitaban las eras, día a día, tragadas por su blanca y cegadora invasión, y hasta los cerros calvos se abrían en boquetes, exhibiendo la tristeza de las entrañas blancas., manaderos de cal. Que si el cristiano comiera cal –como decía, a veces, don Melquiades- ¡que rico sería San Andrés! (27)

¡Ojalá pudieran decir los hijos del páramo lo que sentenció el cura Ramírez: lo que no deja, dejarlo! Pero los hombres que viven pegados a su gleba --así sea ésta, como en el caso de los de San Andrés, ingrata y dura-- no la abandonan aún cuando se abatan las catástrofes y la existencia se vuelva imposible. Allí morirían...Allí estaban sus muertos, y su historia aciaga, y allá habían nacido sus hijos. ¡Se maldice al destino, más no se abandona jamás la tierra! Ya reventarían minados por la necesidad, o cocidos por la erupción de cal, o a cuchilladas batiéndose con los de San Felipe. (28)

En un entendimiento científico de la historia podría atribuirse la situación a la lucha de clases de los indígenas contra un oligarca latifundista o a la falta de recursos científicos y técnicos para detener el deterioro de la tierra y promover el regadío, pero, en la conciencia de su desgracia, los indígenas han encontrado una explicación sobrenatural para la infertilidad. La tierra está condenada por un maleficio causado por el mal comportamiento de un antiguo dueño de esas tierras, Don Gonzalo, un antiguo encomendero español.

Según cuentan los abuelos indios, esa zona no siempre había sido así: “Los tlacuaches de antes, hace muchos años, levantaban fanegas y más fanegas de maíz y frijol, y donde ahora está la magueyera corría un río que iba repleto de agua y llovía todo el tiempo” (p. 46). Pero la tierra se había vuelto estéril por la maldición de la conducta de Don Gonzalo. Este hombre, además de ser maligno y soberbio, rico y poderoso, tenía deseos sexuales incestuosos hacia su propia hija; y cuando ésta huyó con un joven pretendiente, Don Gonzalo les dio alcance en San Andrés de la Cal y allí, en la plaza, sobre “la piedra de los mezquites” asesinó al novio y a la hija.

Por dos días y dos noches no se permitió al vecindario asomar las caras, y cuando salieron al fin, los indios, la piedra tenía una enorme mancha de sangre y unos viejos arrayanes que se aseguraban que crecían en los contornos y que goteaban sus flores sobre el sitio de muerte se secaban. Donde negreaba el rojo oscuro de la sangre vertida, se dibujó una madrugada, un rayón de rasgos precipitados, y los indios se persignaron, coligiendo que el diablo acababa de estar en San Andrés y había grabado su rúbrica. Jamás volvió a dar cosecha regular la región (49)

En *El indio* se observa la manera en que la historia de las relaciones entre indígenas y no indígenas queda empantanada en las fuerzas sobrenaturales con que los indígenas explican la vida cotidiana. Esta novela es la historia de una tribu de indios en la que se entrelaza una historia colectiva con otra de nivel personal más estrecha. En la historia colectiva predomina la injusticia y el sufrimiento de los indígenas que se extiende a siglos de persecución y sumisión. La historia personal se enfoca en un triángulo amoroso entre dos hombres y una mujer y las complicaciones que de éste resultan para sus respectivas familias. La historia repite las motivaciones de la conquista española con la irrupción en la comunidad indígena de los tres forasteros blancos que llegan en busca de tesoros de oro que los indígenas supuestamente esconden. Al ver que no los poseen en el rancharío, los forasteros exigen a la comunidad un guía que los lleve a las montañas donde presuntamente ocultan el oro. Ya en la montaña los forasteros torturan al guía para que les revele el escondite. Al intentar escapar, el indígena resbala y cae desde una pendiente quedando lisiado de por vida. Ante la venganza de la comunidad, dos de los forasteros escapan, pero el tercero es asesinado.

El daño físico del joven indígena se convierte a partir de aquí en el conflicto central de la narración ya que éste estaba comprometido con una joven de su comunidad a la cual no podría desposar porque le es imposible trabajar. La joven prometida es solicitada en matrimonio por otro indígena joven y sano y esto desata los conflictos entre las familias. Ambas familias contratan brujos para dañarse mutuamente; triunfará la familia que contrate al brujo de mayor capacidad.

A puerta cerrada, el brujo inició sus trabajos encendiendo cuatro ceras de las que había llevado: representaban a los cuatro componentes de la familia. Según el

orden que se consumiera, sería la duración de aquellas cuatro vidas amenazadas por los enemigos...

-- El brujo que ayuda a tu enemigo, es *nahual*, es decir, poderoso, porque bien puede abandonar su figura de gente para convertirse en lo que él quiera... Tu enemigo es maestro en la pesca: un gran nadador y nadie como él sabe cruzar el río por más crecido que esté... (149-150)

Los trabajos de los brujos surten efecto; el brujo nahual, contratado por la familia del lisiado, muere repentinamente:

La noticia causó más que una impresión de dolor, un efecto de honda satisfacción: el brujo de la ranhería aún más temido por sus dotes de nahual, *había* muerto... Sabedores todos de que una de las familias en pugna había traído de lejano lugar a otro brujo poderoso, de los trabajos de éste hacían derivar la muerte del hechicero local... Mas bien se pensaba, sin decirse, que había caído la primera víctima de la contienda, de la guerra entre las dos familias,... (157)

La guerra entre las dos familias desencadena las consecutivas muertes de diferentes miembros: el padre del joven lisiado, astuto nadador, muere ahogado en el río; el indígena joven y sano, habilidoso cazador, muere atacado por una manada de jabalíes salvajes. Los indígenas no dudan que estas muertes son causadas por el trabajo de los brujos.

El callado dolor de los tzotziles es la historia de las desventuras de un indio tzotzil. José Damián, a pesar de haber estado casado por varios años, no ha podido procrear hijo alguno con su esposa; dentro de la sociedad tzotzil esto constituye un defecto de la mujer. Por lo tanto, los ancianos de la tribu se ven obligados a disolver el

matrimonio y expulsar a la mujer de la comunidad. José Damián, abatido por su fracaso matrimonial, decide abandonar su aldea y buscar trabajo en las haciendas circunvecinas. Allí el indio es obligado a trabajar en un matadero sacrificando borregos. Esto es un sacrilegio puesto que, de acuerdo a las ancestrales costumbres de los tzotziles, el borrego es sagrado y sólo debe ser aprovechado para producir textiles: “los tzotziles respetaban al animal como algo que les había sido confiado por una amable disposición divina, y era para ellos intocable y casi sagrado. Matarle hubiera sido tanto o más abominable que matar a un semejante indefenso y probando su carne se hubieran sentido antropófagos...” (60)

Entrar como matador en la hacienda desencadena el conflicto central de la narración. Verse obligado a asesinar borregos sagrados provoca en José Damián un choque psicológico que lo marca de por vida. Un individuo, presionado arbitrariamente por la sociedad mestiza, se ve transgrediendo toda una cosmovisión étnica. Cuando, tiempo después, se reincorpora a su comunidad, la perturbación mental resultante se convierte en impulsos asesinos incontrolables que lo llevan a sacrificar por las noches y a escondidas los borregos de sus vecinos. Analógicamente José Damián se ha convertido en un sádico asesino de los miembros de su comunidad y de su orden social. Los vecinos no logran explicarse el asesinato de los borregos y recurren a explicaciones sobrenaturales: “No les quedaba más que la superstición para explicarse aquel misterio. Y esta se abrió paso vigorosamente. Acaso hubiera algún dios ofendido que tratara de manifestarle a la tribu de esa manera su indignación.” (150)

Esta derivación hacia lo sobrenatural se fortaleció no mucho después cuando, al ser consultado un brujo famoso que por tal había sido proscrito, encontró un modo

fácil de atribuirlo a una arbitraria superstición que, pergeñada con crasa ignorancia y nada lúcida viveza, sirvió sin embargo al consolador desahogo al mar de confusiones en que naufragaban los indios (151).

El brujo explica que, dado que la palabra tzotzil significa “hombre murciélago” u “hombre vampiro”, por las noches un gigantesco vampiro bajaba para sacrificar a las ovejas en venganza de algo malo que los indios pudieran haberle hecho. En el desenlace de la novela, José Damián se ve descubierto por unos indios que saben que estuvo como matador de ovejas en la hacienda. Su casa es incendiada y se ve obligado a huir de su comunidad. La comunidad indígena se venga de alguien que ha violado los límites de la diferenciación cultural.

Juan Pérez Jolote de Ricardo Pozas comienza con una nota introductoria del autor- antropólogo en que advierte que la biografía del personaje debe considerarse como “una pequeña monografía de la cultura chamula” (7). La novela es narrada en primera persona por Juan Pérez Jolote quien cuenta la manera en que se ve obligado a huir de su casa debido al maltrato físico que recibe de su padre, sus peripecias en el mundo mestizo y finalmente su reincorporación a su comunidad ya adulto.

Al inicio del relato Pérez Jolote explica el porqué de su nombre: “Juan”, porque nació el día de San Juan y “Pérez” por su padre y “Jolote” por “guajolote” que es “su animal”, “yo no sé cómo hicieron los antiguos, nuestros ‘tatas’ para ponerle a la gente nombres de animales” (15). Con una nota el autor-antropólogo interviene para explicar que el nombre personal de algunos grupos tzotziles corresponde al de un animal, planta o cosa. Se trata de la noción de animismo descrita por el antropólogo Edward Taylor: el mundo está conformado por fuerzas vivas que se corresponden entre sí como principio

vital común, en que las identidades son equivalentes, se entrecruzan y transfieren en escenarios ocultos de naturaleza mítica. Al morir el padre de Juan Pérez Jolote, la madre comienza a preparar vestimentas y víveres que serán colocados junto al difunto para que los utilice para su “viaje”. En otra nota el autor-antropólogo explica que, para los chamulas, el muerto tiene que caminar mucho y atravesar un lago infestado de perros de los cuales usará uno como cabalgadura para llegar a la otra orilla. El viaje que el ánima hace es hacia el *Olontic* (el lugar de los muertos) en donde todas las otras “ánimas” le pedirán compartir de lo que lleva. Por esta razón es necesario preparar al muerto con suficiente comida, pozol y tortillas, abrigo e incluso dinero.

Cuando estuvimos cerca del panteón, mi tío Marcos cogió la red que yo llevaba, donde iban las cosas para el camino, sacó el cestito donde estaba el huacal y de él sacó los ataditos del bastimento y los empezó a contar: eran doce bolitas de tortilla y tres bolitas de pozol. Levantó la tapa de la caja y el chamarro negro con que iba vestido mi padre, y debajo puso, en el lado derecho, los ataditos con el pozol y las tortillas, y le dijo: “esto es para que comas en tu viaje, es tuyo, guárdalo bien, no vayas a dejar que te lo quiten”. Luego contó los tres pesos que había en el cestito y se los metió entre su camisa y le dijo: Aquí tienes para que tengas la paga para la chicha, para tus limas y guineos, para que tengas que comer por el camino, para que puedas comprar lo que quiera tu corazón” (93).

También el autor-antropólogo explica que para los chamulas hay una dualidad que supone la existencia de dos almas en el hombre: una, el *chulel*, se encarna en un animal que vive en el monte; la otra, el ánima, permanece en el cuerpo y va a morir al *Olontic*

cuando el hombre muere. A propósito de haberse enfermado de “espanto” Pérez Jolote explica:

Todos nosotros tenemos un *chulel* que es un animal que está en el monte y que nos representa en todo. Busca diariamente que comer. Cuando el chulel está gordo y satisfecho, porque encuentra su comida, entonces el dueño del chulel también está gordo y sano; pero cuando no encuentra que comer en el bosque, cuando se espanta o se cae en una sima o barranco, entonces el dueño del chulel se pone enfermo. (94)

En las novelas las disfunciones mágicas que aquejan a las sociedades indígenas quedan alineadas como mentalidad primitiva que no logra evolucionar hacia la mentalidad moderna en que predomina la adaptación al cambio constante. En *El resplandor* los indígenas se han resignado a permanecer en una tierra maldita, a morir de hambre y de miseria antes que abandonarla. Aunque no se la menciona, la idea que emerge en el lector es que, en un país desarrollado, esa cal sería industrializada y orientada a la construcción creando así una fuente de trabajo. En el trasfondo queda sugerida la intervención del Estado para hacer llegar hasta ese mundo la tecnología y la capacitación necesarias.

En *Los hombres verdaderos* se observa otro gran obstáculo para esa intervención estatal benefactora. Tanto su abuelo como su padre le narran al pequeño indígena tzeltal mitos que vacían su mundo de toda concepción de la historia como auto transformación de la especie humana por su trabajo. Son los dioses los que ordenan la naturaleza y el lugar de los seres humanos en su ordenamiento; un dios sol y una diosa luna son el padre y la madre de la humanidad; advierten al niño del castigo que ha de recibir si se atreve a señalar al sol o a la luna con el dedo. De voz de los ancianos el niño aprende de la

existencia de su *bestia amiga* o protectora cuyo nombre no debe revelar a otro porque se pondría en peligro. El padre es curandero y el niño es testigo del poder que tiene para hablar con la sangre de los enfermos y de sus elaborados remedios y prácticas rituales de sanación.

Y sabía también llamar a los espantos, según miré que lo hacía: primero adornaba la cruz de aquel cuya alma estaba espantada; luego pasaba a presencia de la cruz preparada ya.

Al sentarse con el enfermo, batía la hierba de espanto en una pequeña jícara. Esa era la medicina: lista, tras el rezo a cuantos santos hay en los alrededores del mundo, la daba a la persona que sufría. Y lo mismo que en el nuestro, se hacía en los demás pueblos. El enfermo se sentaba esperando a que el curandero rezara a los dioses. Terminada la plegaria mi padre barría con flores todo el cuerpo grave y así sanaba quien había encontrado a la enfermedad (12)

Una vez adulto, el indígena tzeltal enferma de dolores en la espalda y tiene que abandonar la finca en que trabaja para ser curado en su casa. Allí su madre cita a un grupo de curanderos de la región quienes solicitan varios litros de aguardiente y comida como pago. Al comenzar la curación los ancianos ya ebrios interrogan al enfermo culpándolo de su mal porque al aprender el castellano se ha comportado como ladino. La curación consiste en una docena de azotes en la espalda con un látigo.

-¡Híncate! – me dijo.

Notó que me era difícil a causa del dolor.

-¿Te duele todavía la espalda?

-Me duele, señor.

-Ahora que hayas recibido el cuero, tu enfermedad saldrá inmediatamente.

Y se dedicó a golpearme (126).

Como la curación de los azotes no funciona, se manda a traer a otro curandero quien concluye “¡Es que lo pateó *pukuj*, el diablo! – El delito de este *winik*, jodido por el *pukuj*, es el de que habla en la castilla con los ladinos” (128) y le receta una curación con hierbas. Al no sanar el indígena es llevado al hospital de San Cristóbal en donde después de ser atendió por los médicos, comienza su paulatina recuperación.

La tesis propuesta es simplísima, transparente y repetitiva: la magia y el mito que rigen el mundo indígena deben ser erradicados por la racionalidad científica del mundo ladino e integrar al indígena a la cultura de una sociedad moderna y desarrollada.

Pero la intervención del Estado es también obstaculizada por un factor exterior, la ausencia del aparato estatal en las relaciones de poder de las sociedades indígenas. En las regiones indígenas no existe el estado de derecho. El poder del Estado federal ha sido apropiado por intereses locales –caciques, autoridades municipales, políticos representantes ante el gobierno federal, hacendados y la iglesia. La ausencia del estado de derecho permite que las comunidades indígenas sean maltratadas y explotadas ilegalmente como siervos y que la explotación de recursos naturales favorezca a los mestizos y blancos relacionados con la autoridad política. Es precisamente esta ausencia del Estado federal la que el proyecto nacional del cardenismo se había propuesto subsanar.

En *El indio* esa apropiación se muestra en dos extremos, uno de la cotidianeidad, el derecho tradicional de los indígenas a pescar en los ríos; otro de justicia mayor, el

verdadero significado con que la presidencia municipal se lanza a la caza de los asesinos del blanco.

La autoridad municipal había reglamentado arbitrariamente la pesca con dinamita colocando letreros prohibiéndola bajo castigo. La inutilidad de este procedimiento es irónica puesto que los indios no saben leer pero magnifica la arbitrariedad de la autoridad ladina porque esa misma autoridad viola la prohibición cuando un político importante visita la población mestiza.

Por los dispositivos que tomaron los recién llegados, los naturales comprendieron, desde luego que aquellos iban a echar dinamita al río. El asombro fue mayor precisamente porque ellos sabían que estaba prohibido, pues que así lo rezaba la tabla puesta en el cantil, según se les había explicado. Pero los recién llegados acaso comprendiendo la causa del asombro de quienes los miraban a distancia, y para no dar un mal ejemplo, voltearon la tabla por el lado que decía: ‘Por orden de la autoridad, durante media hora se permite pescar con dinamita en esta jurisdicción. – *El Presidente Municipal*’.

La tribu entendió con ese acto tan sólo, que los recién llegados eran la misma autoridad, pues ya sabían que sólo ella contaba con el poder suficiente para voltear la tabla” (104).

Después del asesinato del blanco, los funcionarios del pueblo, policías, vecinos, el profesor de la localidad, el presidente municipal y sus allegados, organizan una cuadrilla para castigar a la comunidad indígena. No muestran intención de investigar lo ocurrido,

la razón del asesinato. Sólo les interesa castigar brutal e indiscriminadamente. Con esto la autoridad mestiza se entrega a una sinrazón no sólo en cuanto a que descartan el estado de derecho sino también al hecho de que necesitan explotar a los indígenas como trabajadores temporales. Los indígenas han abandonado la comunidad y huido hacia el monte. En su estallido de furia el presidente muestra la inercia de sentimientos prepotentes acumulados desde la conquista española:

El presidente [...] agregó que los naturales son un verdadero lastre para el país.

--¿De qué sirven si son refractarios a todo progreso? ¡Han hecho bien los hombres progresistas y prácticos de otros países, al exterminarlos! ¡Raza inferior! ¡si el gobierno del centro me autorizara, yo entraría a sangre y fuego a todos los ranchos matando a todos, como se mata a los animales salvajes.

Esto lo dijo despechado porque entre sus proyectos había figurado el de llevar unos cincuenta indígenas prisioneros (71).

Menos podía esperarse que con este lastre psicológico la autoridad estatal protegiera la identidad cultural de las etnias indígenas ante el abuso. Aun si los indígenas tuvieran conciencia de sus derechos, ¿dónde podrían recurrir para que se los protegiera y garantizara? ¿Dónde está la Procuraduría Indígena?

Son los dueños de las fincas y haciendas cafetaleras quienes se apropian de la autoridad estatal para explotar a los indígenas a su antojo enganchándolos a trabajar por cantidades ínfimas de dinero. Los indios son siervos feudales, no proletariado en un capitalismo nacional moderno como proponía el cardenismo. En el momento en que José

Damián sale de su comunidad con la intención de contratarse como peón en los cafetales (*El llamado dolor de los tzotziles*), queda indefenso ante un entorno hostil en el que no existe una autoridad que lo ampare. Por crueldad es obligado a violentar los principios culturales de su etnia al tener que trabajar en el matadero de la hacienda para no morir de hambre. Los mestizos que lo contratan saben del tabú cultural de los tzotziles. Actúan con mala fe arrinconando psicológicamente al tzotzil sin ofrecerle otra alternativa de trabajo. Durante toda la narración, José Damián no sólo mantiene una batalla psicológica por romper el tabú de su etnia. Se esfuerza, además, por integrarse al mundo mestizo, por dejar de ser indígena. Pero a pesar de cambiar su vestimenta y costumbres los mestizos nunca dejan de verlo como un chamula, un indígena despreciable. Quizás por esto intente asesinar analógicamente a su propia comunidad matando a sus borregos.

El pequeño indígena tzotzil Juan Pérez Jolote huye de su casa por el constante maltrato de su padre. Fuera de su casa se acoge con una serie de familias mestizas que se lo traspan entre sí para explotar su trabajo por un tiempo e intercambiarlo por maíz o aguardiente. Al enterarse de esta situación, la autoridad local se hace presente para recoger al niño y llevarlo a un internado del gobierno para huérfanos. Al enterarse que Jolote no es huérfano, la autoridad, irónica e irracionalmente lo devuelve a sus padres en donde los maltratos se reanudan.

Los contactos entre estos mundos contiguos regidos por usos y lógicas mutuamente incomprensibles también toman dinámicas incontrolables y catastróficas.

En *El indio*, la llegada de los blancos en busca de oro desencadena el lisiamiento del guía, la pérdida de su novia ante un pretendiente sano, el largo conflicto entre las familias que ocupa todo el relato.

Cuando el habitante indígena se aventura a salir de su comunidad y luego retorna a la comunidad indígena el resultado es también caótico. José Damián en *El callado dolor de los tzotziles* vuelve a su comunidad al enterarse de que la esposa ha tenido un hijo suyo, pero regresa trastornado, siembra el terror cuando, protegido por las sombras de la noche, se dedica a acuchillar las ovejas de los vecinos.

En *Juan Pérez Jolote* el niño que huye de su casa y comunidad por los maltratos físicos por un largo tiempo rueda sin rumbo. Campesinos mestizos lo venden por maíz o alcohol. Devuelto a su casa, los maltratos del padre continúan. Migra trabajando en fincas con lo que apenas sobrevive. Es encarcelado injustamente y lo liberan para engancharlo forzadamente en las tropas de Huerta; luego se lo traspasa a las tropas de Carranza sin tener idea de lo que significa la Revolución. Jolote pasa la mayor parte de su juventud en la sociedad mestiza en donde aprende el idioma castellano y una serie de oficios. Años después Jolote vuelve a su comunidad y le es muy difícil reintegrarse, ha casi olvidado su lengua nativa y sus costumbres, ha cambiado su forma de vestir y su forma de pensar. Su identidad como indígena es vacilante y le es difícil ser aceptado por los de su pueblo incluso en su deseo de contraer matrimonio.

Yo estaba triste; ya no sabía vivir como chamula. Y entonces pensé “¿Para qué vine a mi pueblo? ¿Qué me hizo venir? Si no pude estar aquí cuando era chico...Ahora todo lo veo tan raro, que no puedo hablar como la gente y que se me han olvidado las costumbres... ¿qué voy a hacer?...Me da vergüenza vestirme como chamula, y si me visto así me veo feo...No puedo salir al pueblo; siento que me miran mal, que hablan de mí...” Yo ya no quería estar en mi pueblo; pero tampoco pude irme otra vez. (54)

En *El resplandor* y *Juan Pérez Jolote* y *El indio* la interacción entre el espacio indígena y el no indígena genera personajes y espacios clave para la simbología del proyecto nacional integracionista del cardenismo. A manera de “bisagra”, los personajes tienen la capacidad de manejarse con soltura en ambos mundos y quizás habrían servido como un balance y una reconciliación entre la lógica de los dos mundos. Pero esta opción es clausurada. Este tipo de personaje “bisagra” es caracterizado por Analyssa Taylor

This indigenous character represents the acculturated Indian, who interprets government authority and modern mestizo values for the non-acculturated indigenous characters. His connections with the federal government, his education in the capital, his knowledge of the law, as well as his intimate relationship with to the language and struggles of the villagers allow him to act as a mediator. (30)

En *El resplandor* Saturnino Herrera es el hijo de un indio otomí concebido con una mestiza cuando andaba en la Revolución. Al morir sus padres, Saturnino fue criado por los indígenas de San Andrés de la Cal. En una visita a San Andrés de la Cal, el gobernador del estado decidió llevarse a un niño indígena para que se educara en la capital. Por ser huérfano, el elegido fue Saturnino Herrera, niño de once años de edad. Desde entonces, los indios entretejen un mito alrededor de Herrera, convirtiéndolo en una figura mesiánica. En él los indios depositan todas sus esperanzas de salvación y bienestar. Al cabo de los años vuelve a su pueblo convertido en candidato a gobernador alimentando así las ilusiones de los indígenas. No obstante, Herrera sólo vuelve buscando su apoyo político. Al triunfar como gobernador, se olvida de ellos y permite los más

terribles abusos por parte de los caciques locales, sin que las autoridades locales o estatales se preocupen por impedirlo.

Juan Pérez Jolote retorna a su aldea como individuo letrado y le es encargado el puesto de *fiscal* porque sabe leer. El fiscal tiene la tarea de conocer a todos los santos de la iglesia y saber exactamente el día de la celebración de cada uno de ellos; debido a que Jolote sabe leer, le es posible consultar en el calendario y comunicar a la comunidad el día en que deben celebrar a cada uno de sus santos. Jolote ocupa también otros *cargos* relacionados con las fiestas religiosas (*habito, sacristán, alférez*); por estos trabajos lo que Jolote frecuentemente recibe a cambio es alcohol. Por ocupar el cargo de *alférez* Jolote tiene derecho de vender alcohol y al venderlo, los que compran siempre le invitan un trago.

Juan Pérez Jolote, como personaje “bisagra” llega incluso a ocupar el puesto maestro en su comunidad

Cuando entregué el cargo de alférez, me llamó el secretario del pueblo y me dijo -- El presidente de México quiere que todo el pueblo de Chamula sepa leer; pero antes hay que enseñarles a hablar castellano. El gobierno quiere que tú seas maestro de castellanización y te va a pagar cincuenta pesos mensuales.

Para enseñar a hablar *castilla*, el Gobierno nombró doce maestro para los Parajes de mi pueblo... A los tres años se acabó la campaña y nos quitaron a todos el cargo...(112)

En la única oportunidad que Jolote tiene para contribuir al progreso de su aldea, su esfuerzo fracasa a causa de los vaivenes políticos de la autoridad local. Tal como sucede

en *El resplandor*, la *buena fe* de la autoridad federal centralizada queda en la estacada al verse eclipsada por la autoridad local.

En la cotidianeidad de su aldea, Jolote se va sumiendo paulatinamente en el alcoholismo; y las ventajas que pudo haber tenido sobre los aldeanos, por el hecho de poder hablar, leer y escribir el español, se ven nulificadas a causa del alcoholismo. El párrafo final de la novela es por demás pesimista y provoca en el lector sentimientos de frustración porque se presenta ante sus ojos a un individuo a quien las circunstancias lo han orillado a caer en el alcoholismo y que, aún contra su voluntad, está condenado a repetir la desgracia de su padre

A mi casa vienen a beber todos los días compañeros que llegan a comprar; me dan de lo que toman, y con todos tomo yo. ‘Ya no tomes más’ me dicen mi Lorenzo y mi Dominga; pero yo no puedo dejar de tomar. Hace días que ya no como... Así murió mi papá. Pero yo no quiero morirme. Yo quiero vivir.

Su función de personaje “bisagra” se ve totalmente malograda añadiendo con esto una nota pesimista a la posibilidad de progreso de estas comunidades.

En *El indio*, después de que el primer maestro rural abandona su puesto desesperado por no poder comunicarse con sus pupilos quienes no hablan español, las autoridades deciden conseguir a un maestro originario de la región pero que se haya educado en la capital. El nuevo maestro llega a la aldea solo para darse cuenta de la miseria, carencias y abusos que sus otrora coterráneos padecen. El maestro decide convertirse en el líder de su comunidad y gestionar con las autoridades pertinentes hasta que los beneficios y la justicia de la Revolución lleguen hasta esos rincones inhóspitos.

No obstante, el ahora líder de la comunidad experimenta un repentino cambio de ideales al darse cuenta que su carismático liderazgo le procura favoritismos por parte de las autoridades locales. Su ambición personal aflora y sin ningún miramiento traiciona a su comunidad cuando después de armarlos e incitarlos a luchar contra las guardias blancas de los terratenientes locales, abandona la aldea para aceptar un puesto en la ciudad. Esta traición, que marca el desenlace de la historia, deja a los habitantes de la comunidad en la peor circunstancia.

El lisiado sigue en su escondite de vigía. Desconfianza asomada a la carretera - que es la civilización- desde la breña. En lo alto de la serranía, otro aguarda la señal. Como todos los suyos, solo saben que la *gente de razón*, quiere atacarlos; que en la sierra y en el valle, los odios, en jaurías, se enseñan los dientes; y que el líder goza de buena situación en la ciudad (288).

Ahora los indígenas tendrán que vivir vigilantes de los constantes y repentinos ataques de las guardias blancas, quienes tomando ventaja de la los nuevos caminos que trajo la *civilización*, pueden acceder a la aldea sin mayor problema. Como en el caso de *Juan Pérez Jolote*, el párrafo final de *El indio* deja en el lector un resabio de pesimismo.

Contradiciendo la enorme importancia que dieran los gobiernos revolucionarios a la intervención educacional del Estado federal, en *Los hombres verdaderos* se cuestiona la validez del trabajo de los maestros rurales y de las escuelas internados como “bisagras” para instruir a las comunidades indígenas en la ideología nacionalista e integrarlas a la cultura nacional. Por la incompetencia de los maestros, su falta de conocimiento de las etnias o la desconfianza de los indígenas hacia los educadores, los esfuerzos de

instrucción nunca son fructíferos. Dos jóvenes indígenas salen de su comunidad para educarse en los internados ubicados en las ciudades aledañas. Allí, aunque no sufren de hambre o frío, se encuentran con dificultades por ser indígenas: “Los muchachos empezaron a molestarnos a causa de que no hablábamos en el idioma de los ladinos. Luego nos pegaron y sufrimos mucho con los golpes. No nos quejábamos con la maestra porque no podíamos hablarle directamente” (80). El proceso de asimilación es dificultoso para los indígenas en el contexto hostil en el que se desenvuelven. Finalmente aprenden a hablar, leer y escribir el castellano y esto les trae ventajas. Uno de ellos dice: “Al final del año sabía mucho más castellano: día a día aventajaban mis labios y mi oído, pero entendía más que hablaba, ¡eso siempre me ha pasado! (83) A pesar de este progreso, el indígena es víctima de castigos por las autoridades del internado por hablar en su idioma nativo. Una experiencia indicativa del modo con que el joven tzeltal se ubica en la cultura mestiza es la visita del Presidente de la República. A pesar del revuelo por los preparativos de la visita, para él no tiene significado y sólo le traen resentimiento y el recuerdo del despojo del patrimonio de su etnia.

El presidente se sentó en un banquito, ante un cajón grande. Los *winiketik* de rumbos diferentes llegaron acercándose por grupos. Varios *k’ase* *k’op* dijeron las palabras de la tierra a los oídos del Gran Jefe de México.

-¡Lum...!

-¡K’inal!

-¡Tierra, tierra!

-Osil!

-¡Terreno!

Eso es lo que pedían los hombres verdaderos y los demás hermanos necesitados de las herencias antiguas que el ladino le había robado (90)

A causa de los maltratos en el internado el indígena escapa y vuelve a su comunidad, dejando atrás al mundo mestizo. Pero después tendrá que engancharse como peón en las fincas con salarios miserables, revelándose así que la asimilación de un indígena no puede darse como ciudadano con derechos constitucionales sino sólo como trabajador super explotado.

CODA FINAL: DISOLUCION DEL AURA LITERARIA INDIGENISTA

En la historiografía literaria de latinoamérica la novela indigenista del cardenismo continuó la tradición intelectual inaugurada por los movimientos de independencia nacional de comienzos del siglo XIX, la tradición de relacionar estrechamente la producción de ficciones literarias con el proceso político y modernizador de las economías nacionales. Esta relación quedaba mediada por la construcción de identidades culturales, de un “nosotros” distintivo en la historia de las naciones para promover una fuerte lealtad a los Estados nacionales. Esta tradición creó para las literaturas nacionales latinoamericanas un aura sacralizada (Benjamin), una consideración especial de parte de intelectuales y políticos. Conocer la literatura nacional y discutirla equivalía a explorar y profundizar la esencia de la nacionalidad y la utopía posible de la buena sociedad y del buen gobierno.

No fue diferente la función ideológica de la élite intelectual encargada de esta tarea en el período 1920-1940 en cuanto los gobiernos revolucionarios las instalaron como burócratas en alguna dependencia estatal, convirtiendo la literatura, especialmente

el realismo funcionalista, en un instrumento político. Como forasteros, estos intelectuales hablaron *sobre* las etnias indígenas desde la posición de un Estado que buscaba mejorar su condición de vida haciéndolas desaparecer o hablando por ellas como si fueran ventrílocuos, como ocurre en *Juan Pérez Jolote*. En la relación Estado-etnias indígenas las instituciones estatales por largo tiempo se apropiaron y monopolizaron la problemática indígena y la plantearon como temática que debía preocupar a toda la nacionalidad y a todas las artes, prestigiando la temática con premios nacionales y proyectándola como influencia geopolítica hacia el resto de América Latina a partir del Primer Congreso Indigenista Interamericano de 1940. Pero el Estado federal no abrió espacios para que las etnias indígenas mismas crearan imaginarios sociales con que interpelar al Estado como interlocutores válidos y legítimos, interlocutores que se proponen y se desafían a sí mismos para una serie de tareas organizativas, de agitación y movilización de grandes conglomerados humanos, tareas guiadas por mitos, por utopías todavía no existentes y que desafían al Estado para que las oponga, apoye o modifique.

Estos espacios comenzaron a crearse a medida que el Estado federal fue limitando la intervención en asuntos educacionales, antropológicos y asistenciales en asuntos indígenas luego del término del gobierno de Lázaro Cárdenas en 1940. Los gobiernos siguientes terminaron con la política de distribución de la tierra, los ejidos, y eliminaron las instituciones que asesoraban a productores agrícolas pequeños y medianos en el financiamiento de sus operaciones, en su apoyo técnico, en el mercadeo y subsidios de sus productos. En la década de 1970 comenzaron a introducirse en México las reformas neoliberales que terminaban con las políticas proteccionistas asociadas con el socialismo de Estado, con la industrialización sustitutiva de la importación y con las políticas de

bienestar social asociadas con el Estado benefactor. El Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial obligaban a los gobiernos a reducir los gastos de seguridad, de medicina social y cultura y reducir drásticamente las burocracias estatales. Se abrió el mercado nacional a importaciones de manufacturas y productos agrícolas de menor costo con las que las empresas mexicanas no podían competir causando la ruina de empresas nacionales pequeñas y medianas en la industria y la agricultura. El desempleo masivo causó grandes migraciones de campesinos mestizos e indígenas a las principales ciudades de México y a Estados Unidos. En cuanto a lo indígena, en 2003 el desmantelamiento del Estado benefactor del socialismo de Estado quedó marcado con la clausura del Instituto Nacional Indigenista por el presidente Vicente Fox y su reemplazo por la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). El CDI comenzó a dar asesoramiento al desarrollo de microempresas indígenas comunitarias e individuales orientadas al mercado exterior.

Fue la política económica neoliberal la que finalmente llevó al Estado federal a desprenderse del monopolio de la temática indígena. La temática fue transferida a organizaciones intergubernamentales como la ONU y la OEA, organizaciones patrocinadas por gobiernos extranjeros, grandes fundaciones transnacionales y organizaciones no gubernamentales (ONGs) mexicanas.

Las reestructuraciones económicas neoliberales en México y las migraciones precipitaron el surgimiento de la gran cantidad de organizaciones indígenas del presente. Se distinguen cuatro tipos principales de organizaciones: económicas, sociales, culturales y de derechos humanos.

Las organizaciones económicas han surgido especialmente en las áreas forestales, cafetaleras y turísticas como un intento de encontrar un nicho especial para la producción de las comunidades indígenas en el mercado global controlado por grandes compañías transnacionales. Entre un 75% y un 85% de las zonas boscosas de México pertenecen a alrededor de 9.000 comunidades indígenas y ejidos de campesinos mestizos. A pesar del reconocimiento de esta propiedad, hasta 1970 el Estado concedía la explotación maderera a grandes compañías nacionales e internacionales reduciendo a los comuneros y a los ejidatarios a la función de trabajadores de esas compañías.

A diferencia de la gran escala de la industria maderera, la cafetalera funciona sobre la base de pequeñas y medianas propiedades para la recolección de granos. En los dos casos la intervención de agencias internacionales como la Fundación Ford, la Asistencia Técnica Alemana, la Fundación Interamericana y ONGs interesadas en asuntos ambientales han entregado asistencia técnica y capitales iniciales para capacitar a los productores en el control de la cadena financiamiento - producción – mercadeo– distribución sin que intervengan los grandes consorcios nacionales y transnacionales. En la protección de los recursos forestales, mezclas especiales de café que se puedan mercadear en Europa como productos tipo *boutique*, así como artesanías presentables como “auténticamente indígenas” y lugares turísticos también “auténticos”, las comunidades empresariales indígenas finalmente llegaron a la posición más amplia de luchar organizadamente por la protección del patrimonio cultural de sus etnias.

Es larga la lista de instituciones mexicanas e internacionales que han invertido en estas organizaciones: instituciones de los Estados federal y regionales mexicanos, ONGs mexicanas como Procampo, Alianza para el Campo, Convergencia, Fundación Mexicana

de Desarrollo Rural, ANAGEDES, Fundación Miguel Alemán, Fundación Vamos, Fundación Demos, Compartamos, organizaciones intergubernamentales como la UNESCO, el Banco Interamericano de Desarrollo, la OIT, e instituciones patrocinadas por los gobiernos canadiense, español, noruego, holandés, francés y sueco, la McArthur Foundation, Survival International, la Casa de los Amigos.

El apoyo internacional se advierte en proyectos cibernéticos que articulan la comunicación entre la gran cantidad de organizaciones indígenas y la diseminación de sus propuestas. La *Red de Información Indígena* fue fundada en 1996 y al año siguiente consiguió el apoyo económico de la organización Apoyo al Desarrollo Integral Indígena Asociación Civil; desde 1999 también cuenta con apoyo económico y técnico de la John D. and Catherine T. Mc. Arthur Foundation y el South American Indian Rights Center. *Red de Información Indígena* comprende la creación y mantenimiento de un espacio permanente en la Red Mundial para vincular las diferentes organizaciones indígenas de Latinoamérica, ofrecer acceso a información para los interesados en la problemática indígena, y mantener nexos con las páginas de dichas organizaciones. La *Red de Información Indígena*, cuenta actualmente con medio centenar de organizaciones miembro de las cuales 34 son mexicanas, 3 son centroamericanas y 11 del Cono Sur. Este proyecto ha contado con la obtención de computadoras y la capacitación técnica de miembros de las organizaciones para desarrollar y mantener sus propios espacios en la Red Mundial. En la *Red de Información Indígena* se encuentran los manifiestos de las diferentes organizaciones, anuncios sobre eventos a nivel regional o nacional, consejos sobre las acciones a seguir en casos urgentes de problemas indígenas, una sección de noticias y el nexo con las páginas de cada una de las organizaciones miembro.

Otros proyectos mediáticos difunden el mensaje de las organizaciones indígenas independientes mediante estaciones radiofónicas y periódicos locales en varias comunidades a lo largo del sureste mexicano. De particular importancia es el proyecto *Chiapas Media Project* por el cual se provee equipo y capacitación técnica para la producción de material videográfico sobre los diferentes proyectos comunitarios realizados por indígenas en la selva lacandona de Chiapas. La finalidad de este proyecto es llevar a otras comunidades las formas en que los indígenas de Chiapas se organizan para trabajar en comunidad y mostrar los beneficios de dicho trabajo. La gran mayoría de estos proyectos mediáticos se ha establecido en las zonas rurales, fuera de la ciudad de México y de las capitales de los diferentes estados con alto índice de población indígena.

Desde la perspectiva de la infusión de fondos, equipo y entrenamiento técnico a las comunidades indígenas por instituciones extranjeras y nacionales puede decirse que la protección de los derechos indígenas es un importante campo geopolítico de circulación de capitales, influencia política, empleo capacitación para técnicos y profesionales indígenas y no indígenas.

Al considerar las organizaciones sociales, culturales y de derechos humanos es importante tener en cuenta un dato estadístico y una advertencia aportadas por Maya Lorena Pérez Ruiz, investigadora de la Dirección de Etnología y Antropología Social del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México. El dato estadístico:

La diversidad cultural vigente en el país se expresa en la existencia de más de 90 lenguas y dialectos que están relacionados con formas distintas de organización social y cultural. Las lenguas predominantes son el náhuatl

(1.4 millones de hablantes), el maya (800 mil), el mixteco (438 [mil]) y el zapoteco (422 [mil]) (72).

La movilidad de la población, junto con la incidencia del sistema educativo y de los medios de comunicación, han influido para que los indígenas sean cada vez más bilingües y trilingües: además de su lengua y el español están aprendiendo el inglés y hasta el japonés, por ello de que algunos perciben a Japón como la potencia del futuro. No obstante, todavía en México hay alrededor de un millón de personas, hablantes de lenguas indígenas, que es monolingüe (el 16.9 % del total de HLI mayores de 5 años) y de ellos, como puede suponerse, la mayor parte corresponde a mujeres: es decir 633 mil (el 21.3 %, son mujeres y 369 mil son hombres (el 12.4 %) (73).

La advertencia: en medio de la economía globalizada, las limitaciones impuestas a los Estados nacionales en el gasto público y de las olas migratorias, la situación de las etnias indígenas ya no puede ser imaginada según los estereotipos creados por el cardenismo:

En torno a la vida de los indígenas en las ciudades han sido más documentadas las situaciones en las que su arribo ha estado acompañado de pobreza, de violencia y de discriminación, tal vez por su dramatismo y/o porque ilustran bien las condiciones adversas a las que enfrentan. De ahí se deriva que en la mayoría de los casos se describe a los indígenas en los que, al llegar a las ciudades, se magnifican sus condiciones de vulnerabilidad por su pobreza, por su escasa o nula escolaridad, por su analfabetismo, por su monolingüismo, por su falta de capacitación técnica,

e incluso por los estragos causados por siglos de vivir con una identidad propia estigmatizada, a la que han tenido que agregar una identidad como indios, negativa y de origen colonial. Prostitución, vandalismo, alcoholismo, depresión, drogadicción, narcotráfico y hasta locura, son situaciones que se presentan entre estos indígenas en las ciudades (84).

Por el contrario, Pérez Ruiz muestra un complicado mosaico de reacciones indígenas. Es evidente que para ella el asunto de la identidad indígena pierde importancia en el conjunto total de los problemas sociales de México o se convierte en una estrategia indígena para lograr alguna protección o beneficio individual o para comunidades. El asunto indígena no tiene resonancia nacional en comparación con la gravedad de la crisis económica, el alto desempleo, la guerra contra el narcotráfico, la alta criminalidad e inseguridad en todas las ciudades, la corrupción de la burocracia en todas las instituciones estatales, con lo que México aparece como un Estado fallido, incapaz de imponer el estado de derecho: "... los derechos humanos y civiles de los indígenas en las ciudades son permanentemente violados por policías, jueces, autoridades de los ministerios públicos, pero también por médicos, enfermeras, personal administrativo de bancos y de la mayoría de las instituciones públicas y privadas que se niegan a atender a esta población, o lo hacen brindando una atención discriminatoria y de baja calidad" (90). Pérez Ruiz muestra que la arbitrariedad de las autoridades llega a la "deportación", especialmente de mujeres y niños, en camiones a sus "lugares de origen" (78).

La construcción de caminos, comunicación y escuelas de los gobiernos revolucionarios llevó a que en las décadas recientes más del 80% de los niños indígenas asistan a la escuela y a que el 88.2% alcanzara algún nivel de escolaridad (p. 74). En las

grandes ciudades los indígenas de estrato social bajo se organizan en redes familiares y étnicas y pandillas juveniles que buscan oportunidades en el comercio ambulante, en la servidumbre doméstica, la construcción, el narcotráfico, el robo, la prostitución, la mendicidad. En estas redes surgen empresarios con capitales importantes, de influencia comunitaria y capacidad de violencia para controlar los espacios públicos en que operan, proteger sus intereses económicos y de relacionarse con autoridades y partidos políticos. Pérez Ruiz observa que estos empresarios buscan pasar desapercibidos para evitar la rapacidad de competidores, las extorsiones de la policía, de jueces y funcionarios judiciales y tener la oportunidad de solicitar algún tipo de ayuda o beneficio de las autoridades municipales, estatales o de las organizaciones nacionales e internacionales de ayuda y cooperación social.

En estos sectores surgen organizaciones religiosas, laborales, cívicas, políticas, de entretenimiento musical y bailes tradicionales, de rock, infantiles, juveniles, comités de mujeres que apoyan y dan amistad a los migrantes antiguos en un medio urbano hostil, asentados en las ciudades ya por varias generaciones o recientemente, de diferente origen regional y de diferentes lenguas indígenas, a madres abandonadas por sus hombres, a madres solteras, a desempleados. Grupos indígenas tienden a instalarse en enclaves exclusivos así como otros lo hacen en espacios pluriétnicos con viviendas en que se hacían varias familias, de mala calidad pero también en otras de calidad igual o superior a las de los mestizos. Muchas de estas organizaciones incluyen a indígenas de diferentes etnias y mestizos, con lo que puede producirse un sentimiento pan-indígena o un sentimiento difuso en que tanto indígenas como mestizos toman conciencia de su pobreza como situación de clase social. Debido a la crisis económica nacional, las organizaciones

han reunido a gente no de acuerdo con su etnia sino a los problemas de su clase social y los abusos de la policía y del sistema legal, en lo que indígenas y mestizos pobres no se diferencian ante la sospecha generalizada de que son mayormente criminales. A la vez, dentro de este contexto los mestizos miserables también tratan de diferenciarse de los indígenas con un racismo y una discriminación que usa los estereotipos predominantes:

Respecto a la discriminación que viven los inmigrantes en las ciudades, éstos tienen que ver con el tipo de relaciones que establecen los indígenas, así como con la “visibilidad” que éstos adquieran como “indios” o “indígenas” y que reactiva con mucha frecuencia, entre la población no indígena (sin que importe sustancialmente su clase social), una serie de estereotipos que se han desarrollado a lo largo de la historia nacional respecto a este sector de la población. Lo cual agrega un ámbito más de conflicto a las ciertamente difíciles, competitivas y agresivas, de la vida en las urbes (90).

Desde la década de 1970 en que comenzaron las migraciones ya hay varias generaciones indígenas asentadas en las ciudades. Sus hijos han adoptado los usos y costumbres urbanos, vestimenta de moda, teñido del pelo, lenguaje, consumo, quizás drogadicción y alcoholismo, estilos de comportamiento que los alejan de sus orígenes indígenas o provocan que éstos los rechacen. Las mujeres indígenas que son único sostén de sus familias deben adaptarse a experiencias y formas de supervivencia que ponen en crisis e invalidan el sometimiento tradicional de lo femenino a lo masculino. Pérez Ruiz también se refiere a los indígenas de altos ingresos, probablemente surgidos de empresas relacionadas con la promoción neoliberal de microempresas y de un nuevo empresariado.

Estos jóvenes se fueron a las grandes ciudades en busca de una educación avanzada especialmente en la computación y las especializaciones agropecuarias. Es lógico pensar que debido a la modernización de esas microempresas y los objetivos educacionales en las ciudades los jóvenes tienen un alto nivel de educación. De acuerdo con el censo nacional del 2000, en México había aproximadamente 150.000 profesionales; Pérez Ruiz sospecha que la cantidad era mayor (p.80). El medio en que deben trabajar y el tiempo que demandan sus tareas los distancian de sus comunidades étnicas en las ciudades y de sus comunidades regionales. En todos estos sectores la noción de identidad indígena queda muy matizada o se la abandona.

El resultado es que ya no se puede entender al indígena como simples víctimas pasivas de la marginación y de la discriminación sino como agentes activos en el logro de sus motivaciones y del modo como entienden su bienestar: “La participación de los indígenas en organizaciones de tipo político, ha ido creciendo en los últimos años, pero igualmente importante ha sido la participación de los indígenas en organizaciones y movimientos sociales no étnicos, ya que en conjunto, ello ha impulsado el fortalecimiento de la dimensión nacional [mexicana] de su identidad y, con ello, de su carácter como ciudadanos” (p. 91). Pérez Ruiz llega a una conclusión de importancia:

Situaciones como esas están cada vez más documentadas, y evidencian la existencia de una diferenciación social previa a la migración que condiciona un cierto rango de posibilidades para unos y otros inmigrantes, así como un margen de opciones entre los que se manejan los indígenas en las ciudades. Unida a ella, la migración adquiere características específicas según se trate de hombres o mujeres, según sea su situación generacional,

y según sean las coyunturas personales, familiares o comunitarias que inciden en las decisiones del quién, cómo, cuándo y hacia dónde emigrar (86-87).

Se trata de una visión flexible que reconoce los condicionamientos económicos y políticos del neoliberalismo y de la globalización pero también la manera en que los indígenas, los campesinos mestizos migrantes y los trabajadores urbanos desarrollan estrategias de supervivencia en que la diferencia entre lo legal y lo ilegal no quedan bien marcadas, así como tampoco lo están entre una autoridad política, judicial e institucional a la cual se atribuye tanta corrupción.

La manera con que Pérez Ruiz presenta la situación indígena corresponde a lo que en la introducción de este trabajo llamé Realismo. Es decir, se argumenta a partir de premisas a las que se atribuye rango científico y basadas en la observación empírica. Pero, a diferencia del realismo funcionalista, Pérez Ruiz no hace una división tajante entre dos mundos, uno abierto al cambio histórico y otro congelado en traumas coloniales originarios. Pérez Ruiz hace énfasis en las modulaciones positivas y negativas con que ambos mundos intercambian experiencias que en muchos aspectos las indiferencian.

En contraste, Cristina Oehmichen, investigadora del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, con material sociológico similar, ilustra una aproximación romántica. Oehmichen indica que se basa en “información etnográfica obtenida de 1997 a 2003 entre indígenas mazahuas inmigrantes y grupos no indígenas con quienes interaccionan de manera cotidiana”; “La metodología empleada consistió en realizar entrevistas abiertas y semidirigidas a 54 inmigrantes mazahuas originarios de dos comunidades diferentes. El objetivo fue conocer los procesos de identidad y cambio

cultural que se derivan de la migración rural-urbana” (p. 1). Dos aspectos llaman la atención en su trabajo: al contrario del análisis que hace Pérez Ruiz del material que ha recogido, Oehmichen no se refiere a los cambios de identidad de las varias generaciones de migrantes a la ciudad sino sólo a los recientes; para enmarcar su trabajo en los comienzos usa la primera Encuesta Nacional sobre Discriminación en México (Sedesol, 2005):

el 43 % de los mexicanos opina que los indígenas tendrán siempre una limitación social por sus características raciales. Uno de cada tres opina que lo único que tienen que hacer los indígenas para salir de su pobreza es no comportarse como indígenas. El 40 % manifestó estar dispuesto a organizarse con otras personas para solicitar que no permitieran a un grupo de indígenas establecerse cerca de su comunidad (5).

Con esto Oehmichen hace una tajante división entre lo indígena y lo no indígena aunque reconoce que en “la Ciudad de México no existen diferencias fenotípicas que permitan distinguir a un indígena de quien no lo es. Son elementos culturales, tales como la lengua, el atuendo o el arreglo personal lo que suele proporcionar indicios de identidad étnica” (p. 7). Como para los antropólogos funcionalistas, a pesar de la migración y de generaciones indígenas asentadas en las ciudades, para Oehmichen el mundo mestizo y el indígena parecen ser esencias étnicas que han quedado congeladas en diferencias inmutables:

La presencia indígena en la capital no ha significado una transformación del sistema de distinciones y clasificaciones sociales que tienden a colocar a los indígenas por debajo de los mestizos. Por ello, quienes son

identificados como tales se enfrentan a situaciones de discriminación, abuso y malos tratos, así como a desventajas en su lucha por el empleo, la vivienda, la educación, la salud, la justicia y otros ámbitos de la vida social (*Ibid.*).

De todas maneras, Oehmichen intenta descongelar su visión fundiendo la discriminación contra el indígena como un asunto extraordinariamente abstracto y expansivo que titula “el otro”, los que “no son ‘normales’, es decir, a los que no se ajustan a los modelos con que son representadas a las élites económicas, culturales, políticas” (p. 10), en que cuestionablemente incluye a los homosexuales: “para los medios de comunicación el criminal es el pobre. En los anuncios que promueven la denuncia del delito, así como en los noticieros, las telenovelas y hasta en los dibujos animados ‘el mal’ se encarna en sujetos cuyo fenotipo es indígena. Se castiga así el delito de ‘portación de cara’ [...] que hace que los indígenas y los pobres se conviertan en víctimas potenciales de la violencia del Estado” (p. 12). En esta abstracción el indígena siempre ha sido una víctima sin recursos.

Sin embargo, todo comentario reciente de la situación indígena en México hace referencia al activismo impulsado por dos organizaciones: el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) que ha jugado un papel clave en la lucha política de los pueblos indígenas luego de la rebelión de 1994; el Congreso Nacional Indígena (CNI) fundado en 1994 que se declara representante de todas las etnias del país y aboga por la reivindicación de sus derechos. Para un Estado federal que tiene aspecto de fallido el EZNL es una instancia más de la insurgencia contra la seguridad nacional que se agrega a

la de corrupción de las burocracias estatales, el narcotráfico y la guerra contra el narcotráfico. El CNI ha tenido escaso reconocimiento estatal.

A todo esto la literatura indigenista escrita por no indígenas, como se la entendía en la época cardenista, casi desapareció. Perdía sentido en un período en que el Estado no podía impulsar un proyecto nacional homogéneo sino sólo adaptar la economía mexicana a las demandas del neoliberalismo. Cynthia Steele, llama la atención sobre esto al comentar dos obras de Jesús Morales Bermúdez, *Antigua palabra* (1984) y *Memorial del tiempo o vía de las conversaciones* (1986), relatos situadas en Chiapas. Según la perspectiva de este trabajo, Steele muestra que estos textos repiten la aproximación del Realismo funcionalista del cardenismo en que se borra la diferenciación entre el informe etnográfico y la ficción literaria: “*Antigua palabra* [es] un estudio etnográfico escrito en un lenguaje que busca mayor rigor científico u ‘objetividad’ [...] *Memorial del tiempo o vía de las conversaciones*, es una novela testimonial. Los antecedentes más importantes en la literatura mexicana de antropólogos que escriben dentro de los dos géneros son Ricardo Pozas y Carlo Antonio Castro” (p. 250). Esta similitud también incluye notas con que el novelista-antropólogo interviene en la narración para aclarar aspectos culturales indígenas característicos. Steele indica la limitada resonancia de estas obras. *Antigua palabra* tuvo mayor lectura como literatura testimonial; la lectura de *Memorial del tiempo o vía de las conversaciones* quedó reducida a círculos antropológicos especializados por su énfasis en el estudio del español modificado por la lengua indígena chol.

Las observaciones de Steele confirman la disolución del aura cultural de la novela indigenista. Por una parte, la obras de Morales Bermúdez no van más allá de la visión de

mundo de la etnografía funcionalista. Por otra, indica que este tipo de producción ya no atrae la atención y la discusión del público como preocupación de la nacionalidad.

Esto llama la atención sobre la organización Escritores en Lenguas Indígenas, A. C. (ELIAC), fundada en 1994, que busca difundir la literatura escrita por indígenas para reivindicar sus lenguas, su cultura y su visión de mundo. Aunque las otras instancias de organización de grupos indígenas no han sido reconocidas por el Estado, el ELIAC ha recibido apoyo sin reparo. Con el ELIAC nos encontramos con la primera institución apoyada por el Estado federal para promover la imaginación indígena.

ELIAC es un pequeño grupo de intelectuales indígenas, aproximadamente cincuenta, que ha logrado dar a conocer su voz a través de periódicos, revistas, antologías, libros. La organización surgió con el apoyo de la Dirección General de Culturas Populares para organizar concursos y encuentros regionales y nacionales sobre creación literaria escrita en lengua indígena. Estos encuentros llevaron a un grupo de escritores indígenas a contemplar la posibilidad de crear una organización nacional que se encargara no sólo de acopiar los trabajos literarios hasta entonces producidos, sino también de ofrecer un espacio reconocido y permanente de publicación y promoción de la literatura en las diferentes lenguas indígenas de México. Al fundarse la ELIAC se la definió como “un espacio académico y cultural que apoya y promueve el trabajo de los escritores en lenguas mexicanas que se dedican a la investigación, producción y la difusión de la literatura contemporánea de los pueblos originarios de México”^{xvi}.

La ELIAC se planteó vincular las experiencias personales, comunitarias e institucionales que contribuyeran al desarrollo y florecimiento de las lenguas indígenas de México; registrar saberes y conocimientos de los pueblos indígenas; fomentar eventos

locales, regionales y nacionales en los que participen escritores indígenas de cualquier etnia del país; promover el reconocimiento oficial de las lenguas indígenas en el sistema educativo nacional y elaborar propuestas para formar a profesionales, escritores y traductores en las diferentes lenguas indígenas.

La ELIAC se organiza en seis líneas de acción: a) investigaciones lingüísticas y literarias; b) capacitación y formación literaria; c) enseñanza de lenguas mexicanas; d) publicaciones en lenguas mexicanas y español de poesía y narrativa; vocabularios, propuestas de enseñanza de las lenguas y la revista *Nuni*; e) difusión de las lenguas y culturas mexicanas a través de eventos literarios, recitales de poesía, narrativa, canto y música en lenguas indígenas tanto en la sede del Distrito Federal como del interior del país, así como la elaboración de audiovisuales y material para los medios masivos de comunicación; f) realización de encuentros literarios, reuniones extraordinarias de trabajo y exposiciones de arte regionales, nacionales e internacionales. Además, una de las actividades más importantes ha sido el Diplomado en Literaturas Indígenas Contemporáneas ofrecido, en la ciudad de México, desde el verano del 2002 en conjunción con la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y la Dirección General de Culturas Populares.

¿Qué relación hay entre la reivindicación cultural planteada a través de la creación literaria en lenguas indígenas planteada por una organización burocrática como ELIAC y la reivindicación socio-económica de los pueblos indígenas instrumentada por un Estado nacional centralizado, en diálogo con un pequeño número de intelectuales que se identifican como indígenas?

Walter Benjamín hablaba del “aura” de una obra para definir su valor social, singularidad y autenticidad de acuerdo como se expresa una larga tradición artística en las circunstancias de un momento histórico y la manera como provoca y conforma la sensualidad con que se la percibe. Autores que se identifican como indígenas, pertenecientes al mismo ELIAC, cuestionan la “autenticidad” de la producción de los autores agrupados en la organización reiterando preocupaciones románticas sobre la esencia cultural de los pueblos. Víctor Terán habla expresamente de “escritores oportunistas” que “escriben en español su trabajo literario y luego traducen (con apoyo o no) éste a la lengua indígena que hablan”; “Sin temor a equivocarme, más del 50 por ciento de los que hoy dicen escribir en lengua indígena son farsantes”; “El esfuerzo de los de los Encuentros nacionales (de Ciudad Victoria, San Cristóbal de las Casas, Ixquimilpan, Texcoco y México) iniciados en 1992 , y la constitución de la Asociación de Escritores en Lenguas Indígenas [ELIAC] en 1993, hicieron posible las becas de literatura en lenguas indígenas del FONCA, la fundación de la Casa de Escritores en Lenguas Indígenas y los premios como el Nezahualcoyotl y el continental Canto de América en literatura. Estos logros son aprovechados ahora, más por los escritores oportunistas que los propios escritores en lenguas indígenas”. El mismo título de la intervención de Terán –“Escritores Indígenas, En Qué Lengua se Piensa Cuando se Escribe”-- la convierte en una cuestión romántica cuando pone en duda que esos escritores “farsantes” realmente puedan pensar en su idioma originario. “Farsante” es alguien que ha quedado contaminado por el idioma castellano y los condicionamientos europeizantes de varios siglos. Esto supone una esencia étnica que, sin embargo, se mantiene inalterada a través de la historia y es necesario y posible recuperarla. Al mismo

tiempo, esto implica que los intelectuales agrupados en ELIAC se dividen entre los “auténticos”, “los genuinos” y los falsarios. ¿Qué paradigmas permiten esta diferenciación?

Cocom Pech señala que ese sustrato esencial se ha mantenido a pesar de las “misiones culturales” castellanizadoras inspiradas por José Vasconcelos y los gobiernos revolucionarios desde 1917 y se ha podido recuperarla captando los testimonios de ancianos que todavía hablan o hablaban las lenguas originarias. No obstante, Cocom Pech introduce un asunto contradictorio, el de la “universalidad” que debería tener la literatura indígena, es decir, debería apelar a los sentimientos existenciales de la humanidad indiferenciadamente a través de la historia. Aquí percibe un gran problema puesto que el lenguaje indígena con que se han transcrito los testimonios muestran gran desprolijidad. Los transcritores, aun siendo indígenas, no parecen tener un buen conocimiento de las lenguas implicadas. Para Cocom Pech esto se hace patente si se examinan las traducciones al español que acompañan a todas las publicaciones de ELIAC, el único modo posible de evaluarlas:

¡Cómo me hubiera satisfecho leer las obras en sus lenguas maternas! Sin embargo, por desconocerlas —con excepción de la lengua maya de la que soy hablante—tuve que atenerme a los textos traducidos en español; por lo que, --advierto—tengo de ellas una lectura y una opinión parcial; no obstante esta limitación, encontré en la lectura y análisis de los textos de poesía y narrativa, ciertos niveles de escritura que, por no decirlo de otro modo, distinguen a unos de otros. Uno de ellos, quizás el más observable es el manejo de recursos expresivos que alientan su formulación y

construcción “estética”. Contados poetas [...] se significan por el conocimiento y dominio de la lengua española que, aplicados a la traducción de sus textos, muestran su oficio literario, sobre todo, en los escritos en verso libre, estructura dominante en la mayoría de los textos de poesía indígena; en otros, es muy notoria su pobreza de léxico y sintaxis...(Cocom Pech, 2005)

Es una declaración extraordinariamente contradictoria en cuanto se afirma la existencia de una visión de mundo exclusivamente indígena que, sin embargo, puede ser captada en su autenticidad y calidad mediante las traducciones al español. La contradicción se ahonda cuando Cocom Pech asegura que, si aun si se leen las traducciones al español, no es posible captar lo comunicado “si quien estudia y analiza un texto literario escrito en, pongamos por ejemplo, poesía y no conoce la lengua indígena, sabiendo únicamente la preceptiva literaria en lengua española, el juicio que pudiera emitir será una visión parcial e incompleta, debido a que sólo lee y justiprecia en una lengua”. Cocom Pech no abandona, sin embargo, la esperanza de una “universalidad” para la literatura indígena proponiendo estudios de estética abstracta de los textos identificados como indígenas para compararlas con las europeas: “Por ello, en esta búsqueda y formulación de una estética de nuestras lenguas vernáculas, a corto o mediano plazo, considero de vital importancia el que el escritor indígena conozca y aplique, en la creación de sus textos literarios, el alfabeto de la escritura estética. Sólo de esta manera, quizá no su condición única, estaremos en condiciones de ofrecer con el tiempo, la obra universal que tanto preocupa [...] a escritores en lenguas indígenas que [...] queremos dejar una impronta en la literatura de México y de América”.

En resumen, ELIAC aparece como un espacio institucional patrocinado por el Estado, de limitada radiación nacional que, sin embargo, cumple con sus propósitos, generar beneficios para una élite intelectual, cooptándola, y permitir que las relaciones públicas del Estado los exhiba en conferencias y simposios nacionales e internacionales para poder afirmar que responde, por lo menos en alguna medida, a los compromisos de la *Declaración de las Naciones Unidas Sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* del 2007:

Artículo 16

Los pueblos indígenas tienen derecho a establecer sus propios medios de Información en sus propios idiomas y acceder a todos los demás medios de información no indígenas sin discriminación alguna.

Los Estados adoptarán medidas eficaces para asegurar que los medios de información públicos reflejen debidamente la diversidad cultural indígena.

Los Estados, sin perjuicio de la obligación de asegurar plenamente la libertad de expresión, deberán alentar los medios de comunicación privados a reflejar debidamente la diversidad cultural indígena.

Bibliografía

- Abrahamson, Mark. Functionalism. Englewood Cliffs, N.J. : Prentice-Hall, 1978.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo Teoría y práctica de la educación indígena Secretaría de Educación Pública, México 1973.
- _____, “Applied Anthropology in Mexico”. Human Organization 33, 1 (1974): 1-6.
- _____, El pensar y el quehacer antropológico en México. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1994.
- Anaya, S. James. Indigenous peoples in International Law. 2nd ed. Oxford, New York.: Oxford UP, 2004.
- Bantjes, Adrian A, As if Jesus walked on Earth. Cardenismo, Sonora, and the Mexican Revolution. Wilmington, Del.: Scholarly Resources, 1998.
- Berger, Peter and Thomas Luckmann. The social construction of reality; a treatise in the sociology of knowledge. Garden City, N.Y., Doubleday, 1966.
- Becker, Marjorie. Setting the Virgin on Fire. Lázaro Cárdenas, Michoacán peasants, and the redemption of the Mexican Revolution. Berkeley: University of California Press, 1995.
- Benjamin, Walter, The Work of Art in the Age of its Technological Reproducibility, and Other Writings on the Media. Michael W. Jennings, Brigid Doherty, and Thomas Y. Levin. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2008.
- Bird-David, Nurit. “"Animism" Revisited: Personhood, Environment and Relational Epistemology”. Current Anthropology Volume 40. P. 67-68

- Britton, John A., "Moisés Sáenz: Nacionalista Mexicano". Historia Mexicana (El Colegio de México). Vol. 22, N° 1(julio-septiembre) pp. 77-97.
- Brubaker, Rogers. "In the Name of the Nation: Reflections on Nationalism and Patriotism". Citizenship Studies. Vol. 8, no. 2, June 2004, 115-127.
- Burger, Julian, "Indigenous Peoples and the United Nations". Sovereignty Symposium. The human rights of indigenous peoples. Ardsley, N.Y. : Transnational Publishers, 1998.
- Burguete, Araceli y Margarito Ruiz. "Hacia una carta universal de derechos de los pueblos indígenas." Los derechos indígenas en la actualidad. Ed. José Emilio Rolando Ordoñez Cifuentes. México D.F.: UNAM, 1994.
- Bothamley, Jennifer. Dictionary of Theories. London ; Detroit : Gale Research International, 1993.
- Caudillo Félix, Gloria Alicia. El indio en el ensayo mexicano. Guadalajara, Jalisco: Universidad de Guadalajara, 2000.
- Castoriadis, Cornelius. La institución imaginaria de la sociedad. Buenos Aires, Argentina: Tusquets Editores, 2003.
- Castro, Carlo Antonio. Los hombres verdaderos; novela. Jalapa, México: Ficción Universidad Veracruzana, 1959.
- Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), "Organizaciones Indígenas".
<http://pacificosur.ciesas.edumx/perfilnacional/conte09.html>
- Charters, Claire y Rodolfo Stavenhagen eds. El Desafío de la Declaración. Historia y Futuro de la Declaración de la ONU sobre Pueblos Indígenas. Copenhague:

- Transaction, 2010.
- Chonchol, Jacques. Sistemas agrarios en América Latina. De la etapa prehispánica a la modernización conservadora. México D.F. : Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Cocom Pech, Jorge Miguel, “Estética y Poética en la Literatura Indígena Contemporánea”. Corporación de Arte y Poesía Prometeo, 2005.
http://www.festialdepoesiademedellin.org/pub.php/es/Diario/01_17_09_08.html
- Colby, Gerard. Thy will be done : the conquest of the Amazon : Nelson Rockefeller and Evangelism in the age of oil. 1st ed. New York, NY: HarperCollins, 1995.
- Comblin, José, Dos ensayos sobre seguridad nacional. Santiago de Chile: Arzobispado de Santiago, Vicaría de la Solidaridad, 1979.
- Cota Muñoz, José. Perspectivas sobre el cardenismo : ensayos sobre economía, trabajo, política y cultura en los años treinta. Eds. Águila M., Marcos Tonatiuh.; Enríquez Perea, Alberto. Mexico: Universidad Autónoma Metropolitana 1996.
- De Beer Gabreilla. “Ramón Rubín y el callado dolor de los tzotziles”. Revista Iberoamericana Vol. L, Num. 127, abril-junio 1984 p. 563.
- Engle, Karen, “From Skepticism to Embrace: Human Rights and the American Anthropological Association from 1947-1999”. Human Rights Quarterly, Vol. 2 (Aug., 2001), pp. 536-559.
- Englekirk, John E. “Review”: Revista Hispánica Moderna, Año 3, No. 2 (Jan., 1937), University of Pennsylvania Press pp. 144-145.
- Fábregas Puig, Andrés “Los pueblos indios y el nacionalismo mexicano”. Revista Universidad de Guadalajara, vol. NO. 13, pág. 24 a 29, MÉXICO.
- García Canclini, Néstor. Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la

- modernidad. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1992.
- Gall, Olivia. "Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México".
Revista Mexicana de Sociología. Vol. 66 No.2 pp. 221-259.
- Gilly, Adolfo. El cardenismo, una utopía mexicana. 1. ed. México, D.F. : Cal y Arena, 1994.
- González, Roberto J., "From Indigenismo to Zapatismo: Theory and Practice in Mexican Anthropology". Human Organization, Vol. 63, N° 2, 2004.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. "La antropología aplicada al servicio del estado-nación: aculturación e indigenismo en la frontera sur de México." Journal of Latin American Anthropology. Volume 6, Issue 2, pages 20–41, September 2001
- Kolakowski, Leszek. The alienation of reason. Garden City, N.Y., Doubleday, 1968.
- Levi-Faur, David, "Friedrich List and the Political Economy of the Nation-State".
Review of International Political Economy, 4:1 Spring 1997: 154-178.
- López Bárcenas, Francisco. Autonomía y Derechos indígenas en México. México D.F. : CONACULTA, 2002.
- López y Fuentes, Gregorio. El Indio : novela mexicana. Mexico: Ediciones Botas, 1945.
- Maivân Clech Lãm, "Indigenous People's Conception of their Self-Determination in International Law." Law and Moral Action in World Politics. Eds. Cecelia Lynch And Michael Loriaoux. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2000.
- Magdaleno, Mauricio. El resplendor, novela. Mexico: Ediciones Botas, 1937.
- Martínez Cobo, José. Study of the problem of discrimination against indigenous populations United Nations. Sub-commission on Prevention of Discrimination and Protection of Minorities. New York : United Nations, 1987.

- Martínez, José Luis ed. El ensayo mexicano moderno. 1. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1958.
- Martínez Novo, Carmen. Who defines indigenous?. Identities, Development, Intellectuals and the State in Northern Mexico. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2006.
- McGee R. Jon, Richard L. Warms. Anthropological Theory. An Introductory History. Mountain View, Calif. : Mayfield Pub. Co., 1996.
- Merry, Sally Engle, “Human Rights and the Demonization of Culture (And Anthropology Along the Way)”. Polar: Political and Legal Anthropology Review, 26:1 (2003): 55-77.
- Meyer Ringwald, Eleanor. “Imagery in the Works of Ramón Rubín”. Hispania, Vol. 53, No. 2 (May, 1970), pp. 225-229.
- Miranda Basurto, Ángel. La evolución de México. México: Ediciones Numancia S.A., 1995.
- Montemayor, Carlos. La literatura actual en las lenguas indígenas de México. México: Universidad Iberoamericana Departamento de Historia 2001.
- Mueller-Vollmer, Kurt. Dilthey, Wilhelm, Towards a phenomenological theory of literature: a study of Wilhelm Dilthey's poetik. 1833-1911. The Hague: Mouton, 1963.
- Niezen, Ronald. The Origins of Indigenism. Human Rights and the Politics of Identity. California: U of California Press, 2003
- Oehmichen Bazán, Cristina. Reforma del estado: política social e indigenismo en México, 1988-1996. 1. ed. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de

- México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1999.
- _____, “Violencia en las Relaciones Interétnicas y Racismo en la Ciudad de México”. Cultura y Representaciones Sociales. Revista electrónica de las ciencias sociales. <http://www.culturayrs.org.mx/revista/num2/Oehmichen.html>
- París Pombo, María Dolores, “ El Indigenismo Cardenista y la Renovación de la Clase Política Chiapanense (1936-1940)”. Revista Pueblos y Fronteras digital, Año 2007, N° 3. <http://pueblosyfronteras.unam.mx>
- Pérez Montfort, Ricardo. Expresiones populares y estereotipos culturales en México, siglos XIX y XX : diez ensayos. México, D.F. : CIESAS, 2007.
- _____, “Las invenciones del México indio. Nacionalismo y cultura en México 1920-1940”. Nacionalismo y cultura. Pro Diversitas. Programa Panamericano de Defensa y Desarrollo de la Diversidad biológica, cultural y social. <http://www.prodiversitas.bioetica.org/nota86.htm>
- Pérez Ruiz, Maya Lorena, “Metropolitanismo, Globalización y Migración Indígena en las Ciudades de México”. Villalibre, Cuadernos de Estudios Sociales Urbanos. Número 1 – 2007.
- Pozas, Ricardo. Juan Pérez Jolote: biografía de un tzotil, México: Fondo de Cultura Económica 1952.
- Raby, David L.y Martha Donís, “Ideología y Construcción del Estado: la Función Política de la Educación Rural en México: 1921-1935” Revista Mexicana de Sociología Vol.51, N° 2, Visiones de México (abril-junio, 1989), pp. 305-320.
- Ramales Osorio, Martín Carlos, Industrialización por sustitución de importaciones (1940-1982) y modelo “secundario exportador” (1983-2006) en perspectiva

- comparada. Biblioteca Virtual de Derecho, Economía y Ciencias Sociales. 25 de octubre de 2009. <http://www.eumed.net/libros/2008c/434/index.htm>
- Ringwald Meyer Eleanor. "Imagery in the Works of Ramón Rubín". Hispania, Vol. 53, No. 2 (May, 1970), pp. 225-229.
- Rubín, Ramón. El callado dolor de los tzotziles : novela de indios. México: Libro Mex. Editores, 1957.
- Schmidt, Donald L. "The indigenista Novel and the Mexican Revolution". The Americas. Vol. 33, No. 4 (Apr. 1977), pp. 652-660.
- Schultz, Emily A., Lavenda, Robert H. Cultural anthropology: a perspective on the Human condition. 3rd ed. Mountain View, California: Mayfield Pub. Co., 1995.
- Silva Herzog, Jesús. Lázaro Cárdenas: su pensamiento económico, social y político. 1. ed. México: Editorial Nuestro Tiempo, 1975.
- _____, "Miguel Othon de Mendizabal" Revista Mexicana de Sociología. Vol. 29, No. 1(Jan.-Mar. 1967), pp. 109-125.
- Stanton, Ruth. "The Realism of Mauricio Magdaleno". Hispania, Vol. 22, No. 4 (Dec. 1939), pp.345-353.
- Steele, Cynthia, "Indigenismo y Postmodernidad: Narrativa indigenista, testimonio, teatro campesino y video en el Chiapas finisecular". Revista de Crítica Literaria Latinoamericana, Año 19, N° 38 (1993), pp. 249-260.
- _____, Entrevista con la investigadora, Department of Comparative Literature, University of Washington).
- Swepton, Lee. "The Indigenous and Tribal Peoples Convention (No. 169): Eight Years After Adoption". Sovereignty Symposium. The human rights of indigenous

- peoples. Ardsley, N.Y. : Transnational Publishers c1998.
- Taylor, Analisa. Indigeneity in the Mexican Cultural Imagination. Thresholds of Belonging. Tucson: The University of Arizona Press, 2009.
- Terán, Víctor, “Escritores Indígenas, En Qué Lengua se piensa Cuando se Escribe”. Ponencia presentada en el Encuentro de Escritores Zapotecos, realizado en los días del 15 al 18 de julio, 2010, en el Centro de las Artes de San Agustín, Etia, Oaxaca. Quadratin, marzo, 2005.
- Tyson, Lois. Critical Theory Today. New York: Garland Publishing Inc. 1999.
- Urías Horcasitas, Beatriz, “Las Ciencias Sociales en las Encrucijadas del Poder: Manuel Gamio (1920-1940)”. Revista Mexicana de Sociología. Vol. 64, N° 3 (julio-septiembre, 2002), pp. 93-121.
- Van den Berghe, Pierre L. Race and Racism: A Comparative Perspective. NY; Sydney: Wiley, 1967.
- Vargas Leyva, Ruth. Reestructuración industrial, educación tecnológica y formación de ingenieros. Libros en línea ANUIES. 10 de octubre 2009.
- Vidal, Hernán, Crítica literaria como defensa de los derechos Humanos. _____, “Introducción”, *Treinta años de estudios literarios/culturales en Estados Unidos*. Hernán Vidal, ed. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana. Biblioteca de América, 2008.
- _____, “La Adopción de la Teoría de la Dependencia en la Crítica Latinoamericanista”. Treinta años de estudios literarios/culturales en Estados Unidos. Hernán Vidal, ed. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana. Biblioteca de América, 2008.

- _____, Apuntes de clases del curso “Issues of Human Rights in Latin America”,
Department of Spanish and Portuguese Studies, University of Minnesota.
- Warman, Arturo, “Functionalism and Ethnicity”. UNESCO, Division of Human Rights
and Peace, International Seminar on Theoretical Issues of Race and Ethnicity,
Milan, Italy, 1985. SHS/85/CONF. 705/13.
- Weaver, Thomas, “Gonzalo Aguirre Beltrán: Applied Anthropology and Indigenous
Policy”. Malinowski Award Papers. Society for Applied Anthropology, 2002.
- White, Richard, “Herder: On the Ethics of Nationalism”. Humanitas, Vol. XVIII, Nos. 1
and 2, 2005, pp. 166-181.

APÉNDICE

Notas

INTRODUCCIÓN

ⁱ Citado de El ensayo mexicano moderno. José Luis Martínez. Fondo de Cultura Económica, México. 1958. P 389-398

ⁱⁱ Agradezco la generosidad del tiempo que me dedicaron el antropólogo Polo Noyola y el abogado de derechos humanos indígenas Francisco López Bárcena en un diálogo sobre la temática de este trabajo. Polo Noyola estudió la carrera de antropología social en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) de la Ciudad de México. Trabajó como funcionario en la Secretaría de Desarrollo Social nacional, trabajó como conductor de un programa de radio cultural en la ciudad de Puebla, ha sido profesor en distintas universidades privadas y recientemente publicó su libro *Cien años de recuerdos poblanos*. Francisco López Bárcenas es abogado indígena mixteco. Estudió una maestría en Derecho y Desarrollo Rural. Es miembro de la Asociación Mexicana para las Naciones Unidas y de la Academia Mexicana de Derechos Humanos. Es asesor del Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas, A. C. Sus actividades profesionales las ha desarrollado en la docencia, la investigación y la administración pública. Ha escrito varios libros sobre los derechos indígenas en México y dictado conferencias en México y en el extranjero sobre estos temas. Ha sido articulista del periódico nacional *La jornada*. Fue asesor del EZLN en la Mesa de San Andrés en 1995 y 1996. Es mía la responsabilidad de las tesis que propongo en este trabajo.

PRIMERA PARTE

ⁱⁱⁱ Ronald Niezen en su libro The Origins of Indigenism identifica el indigenismo como un nuevo movimiento global bien definido y caracterizado por su activismo y su unidad basados en una nueva identidad internacional. James Anaya en su libro Indigenous Peoples in International Law enumera los avances que en materia legal han logrado los pueblos indígenas en las últimas décadas. Lee Swepston introduce su artículo *The ILO Indigenous and Tribal Peoples Convention (No. 169): Eight years After Adoption* celebrando el avance mayor de este convenio y reconociendo sus resultados positivos para los pueblos indígenas.

^{iv} Al hablar de arquetipo nos referimos a la manera en qua plantea esta noción Northrop Frye “Archetypes are themselves structural in nature: in order to be an archetype, an image, character type, or other narrative element must serve as a structural model that generates numerous different versions of itself, that is, numerous different surface phenomena with the same underlying structure.

^v Original inglés, traducción mía.

^{vi} Ésta y las siguientes citas del estudio de Martínez Cobo están originalmente en inglés, la traducción es mía.

^{vii} James Anaya afirma al respecto “Indigenous peoples have ceased to be mere objects of discussion of their rights and have become real participants in an extensive multilateral dialogue that also has engaged states, nongovernmental organizations (NGO’s), and independent experts... (op. cit. 45)

^{viii} El Consejo Mundial de los Pueblos Indígenas, WCIP por sus siglas en inglés, es una organización no oficial compuesta por representantes indígenas del mundo que se conformó a principios de la década de los 70’s.

^{ix} Se refiere al ecuatoriano José Martínez Cobo nombrado en 1970 Relator Especial de la Subcomisión para Prevención de la Discriminación y Protección de las Minorías de las Naciones Unidas quien realizó un estudio extenso sobre el tema.

^x Araceli Burguete y Margarito Ruiz. *Hacia una carta universal de derechos de los pueblos indígenas*.

^{xi} Burguete y Ruiz citan como otros encuentros relevantes: el *Primer Parlamento Indio de América del Sur* realizado en octubre de 1974 en Paraguay, la *Primera Conferencia de Pueblos Indígenas* llevada a cabo en Port Alberni, Canada en 1975 (evento en el que se constituyó el consejo mundial de Pueblos Indígenas), *El Primer Congreso Internacional Indígena* realizado en Panamá en enero de 1977.

^{xii} Se refiere a la Declaración sobre la concesión de la independencia a los países y pueblos coloniales.

^{xiii} Osvaldo Kreimer en su artículo "The Future Inter-American Declaration on the Rights of Indigenous Peoples: A Challenge for the Americas". Enlista los tópicos tratados en el congreso como los siguientes: distribución de la tierra, degradación del suelo, trabajos de irrigación, alfabetos par a las lenguas indígenas, protección de las artesanías indígenas, creación de escuelas y servicios de alimentación escolar gratuitos, servicios médicos, educación indígena, situación política y social de los indios en las Américas etc.

^{xiv} "The Future Inter-American Declaration on the Rights of Indigenous Peoples: A Challenge for the Americas". The Human Rights for Indigenous Peoples pp. 69.

^{xv} Ver Sharon Mcdonald, Theorizing Museums (1996, 1)

TERCERA PARTE

^{xvi} Información obtenida de la página del ELIAC en la red mundial: www.redindigena.org/eliac