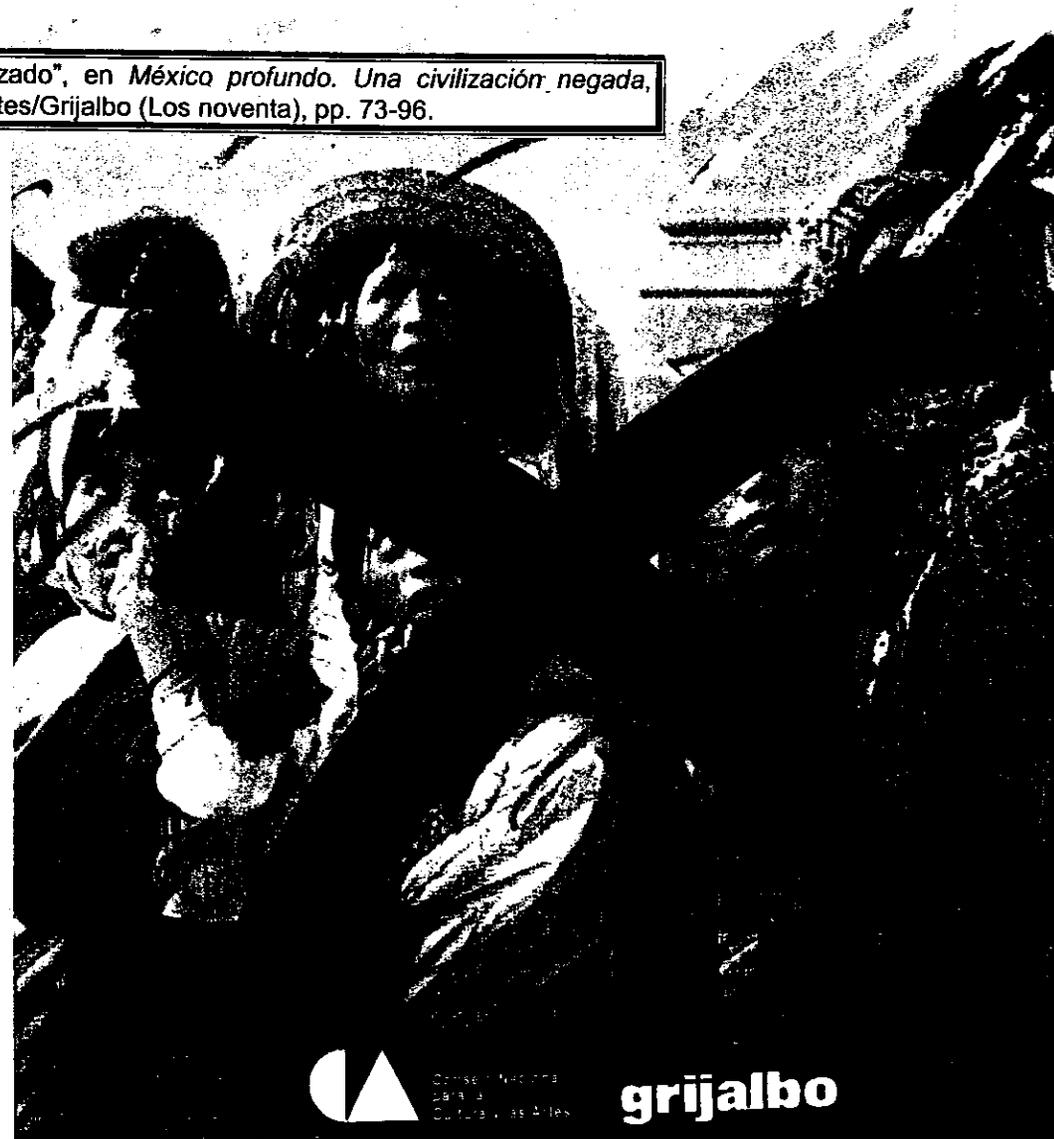


México profundo

Una civilización negada

Guillermo Bonfil Batalla

Bonfil Batalla, Guillermo (1990), "Lo indio desindianizado", en *México profundo. Una civilización negada*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Grijalbo (Los noventa), pp. 73-96.



III

LO INDIO DESINDIANIZADO

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

Una, muchas formas de vida

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

“superior”, porque no existe una cultura nacional unificada sino un conjunto heterogéneo de formas de vida social disímiles y aun contradictorias, que tienen como una de sus causas principales la manera diferente en que cada grupo se ha relacionado históricamente con la civilización mesoamericana.

Un primer factor de la diversidad cultural es el territorio. La variedad de geografías, sin ser determinante absoluta de las diferencias culturales, subyace sin duda en muchas características que distinguen la manera de vivir de cada región del país. Este es un fenómeno universal que tuvo gran importancia, como vimos, en la gestación y el desarrollo de la civilización mesoamericana. La diversidad y el contraste de nichos ecológicos con recursos naturales diferentes ha sido el marco permanente de la configuración cultural de México; pero su importancia concreta no ha sido siempre la misma, porque la naturaleza adquiere significado y se transforma en recurso para el hombre, sólo a través de la cultura, y ésta varía en el transcurso de la historia.

Las regiones de México han sido estudiadas desde distintos puntos de vista. Se ha hecho la regionalización del país en términos de la geografía física: tipos de suelo, relieve, vegetación, clima y otros datos de igual naturaleza. También se han delimitado regiones económicas, a partir de la distribución y características de las actividades productivas; la mayor parte de estos trabajos se refieren a la época contemporánea y sólo hay algunos estudios aislados que dan el panorama de la conformación histórica de ciertas regiones económicas. Pero no existe, hasta el momento, una obra que aborde en conjunto las regiones culturales de México. Es claro que este tema presenta mayores problemas: es poco confiable delimitar una región por la sola presencia o ausencia de un cierto número de rasgos culturales aislados y resulta difícil manejar toda la información (histórica y actual) que permitiría construir una imagen más próxima a la realidad, tomando en cuenta que las regiones culturales son fenómenos históricos, que se transforman y reacomodan por la acción de factores de distinta naturaleza. Pese a la ausencia de un panorama sistematizado, la existencia de culturas regionales diferentes es un hecho inne-

gable que se constata fácilmente, con sólo viajar un tanto por el país, con los sentidos abiertos y la voluntad de hablar con la gente.

Un norteño difiere de un jarocho y de un oriundo del Bajío en muchos de sus hábitos, sus maneras y sus costumbres (es decir, en diversos aspectos de su cultura); pero tampoco se puede generalizar sobre los norteños, porque la cultura rural de Sonora no es igual a la de Nuevo León, por no hablar de las diferencias entre campo y ciudad, que trataremos en seguida. Son resultado de historias distintas que han ido particularizando los espacios del país: formas de ocupación del territorio en las que participaron contingentes de colonos de origen variado, con objetivos iniciales que no eran los mismos en todas las zonas (minas, ganadería, comercio, fronteras de seguridad, etc.) y que establecieron una relación diferente con la población india que ocupaba cada región antes de la invasión europea. En algunas áreas han sobrevivido enclaves indios, en tanto que en otras la población original fue aniquilada, expulsada o desindianizada. Hay islotes, pocos, que son resultado de asentamientos relativamente recientes de procedencia extranjera, como los negros de origen estadounidense que se instalaron en El Nacimiento, municipio de Múzquiz, Coahuila; los franceses de San Rafael, Veracruz, o los italianos de Chipilo, Puebla. La influencia de la cultura africana traída por los esclavos, que ha sido poco estudiada, dejó seguramente una impronta diferente en cada zona, según la magnitud de la población negra, su peso relativo en la demografía regional y las condiciones particulares de su relación con el resto de la sociedad local.

En el conjunto del país, y en el interior de cada región, existe también un contraste marcado entre el campo y las ciudades. Las formas de vida urbanas difieren ostensiblemente de las que caracterizan a la vida rural. Aquí también el manejo estadístico de los censos es engañoso y de poca utilidad: la cifra de 2 mil 500 habitantes como criterio para distinguir localidades urbanas y rurales, no refleja la realidad, porque muchos pueblos considerablemente mayores viven una cultura campesina y vastos sectores en las grandes ciudades mantienen también, en gran medida, las formas de vida que reve-

lan su reciente origen rural y su estrecha vinculación con el mundo campirano. Al margen de la cuantificación precisa de los sectores rural y urbano de la sociedad mexicana, lo cierto es que ambos están presentes y encarnan culturas diferentes, lo que contribuye a acentuar la diversidad cultural en el ámbito no indio. Las principales implicaciones del binomio ciudad/campo serán tratadas en la tercera sección de este capítulo.

Además de las diferencias culturales que podemos llamar "horizontales", entre las regiones del país y entre los espacios urbanos y rurales, el panorama cultural de la sociedad no india se presenta aún más abigarrado por la presencia de distinciones "verticales" que obedecen a la división jerarquizada de la sociedad en estratos y clases. A diferencia de los contrastes culturales que resultan de la coexistencia de grupos étnicos, o de la consolidación de regiones con cultura distintiva, la variación cultural que resulta de la división en clases y estratos debe entenderse en términos de niveles; esto es, en una sociedad de origen común, los grupos que la componen participan en distinto grado de una cultura también común, según el orden social imperante que otorga oportunidades y privilegios a ciertos sectores en detrimento de otros. En la sociedad mexicana no india, el problema de los niveles culturales está necesariamente ligado a la existencia de dos orígenes fundamentales de la población que la compone: el indio y el europeo. Aunque ideológicamente se afirme que se trata de una sociedad mestiza en la que se combinan armónicamente la sangre y la cultura de los dos troncos primigenios, la realidad es otra, porque la mayoría de los sectores y las clases populares tienen origen indio, con frecuencia muy próximo y, en consecuencia, han podido mantener muchos más elementos de cultura mesoamericana; en forma inversa, algunos sectores de las clases altas provienen más o menos directamente de los colonizadores españoles y son proclives a la conservación de formas culturales no indias. Este problema será tratado con mayor detalle en el capítulo IV de la segunda parte.

Así pues, el panorama cultural de la sociedad no india dista mucho de ser homogéneo. La presencia de lo indio, que es una causa profunda de la heterogeneidad, tampoco es igual en

las distintas regiones, en el campo y en las ciudades, ni en las diversas clases y estratos sociales. Exploremos la situación, en términos generales.

El mundo campirano

Hay un gran número de comunidades campesinas tradicionales que no son consideradas indias y cuyos habitantes tampoco reclaman serlo. Un examen atento de la cultura campesina tradicional revela, sin embargo, una marcada similitud con muchos aspectos propios de la cultura india esbozada en el capítulo anterior, al grado de que puede afirmarse que se trata de comunidades con cultura india que han perdido la identidad correspondiente.

La agricultura, que es la actividad económica básica, hace uso en gran medida de las técnicas indias. El maíz sigue siendo la cosecha principal junto con otros productos de la milpa, variables según las condiciones locales. Quizás haya un empleo mayor del arado y los correspondientes animales de tiro; en algunos casos esto pudo ser favorecido porque las haciendas, promotoras de la desindianización, ocuparon tierras planas que se prestan para el cultivo con arado. En cuanto al régimen de tenencia de la tierra, la propiedad individual coexiste con el ejido y con los montes comunales. En la organización del trabajo agrícola se recurre a la solidaridad familiar y a la cooperación vecinal basada en la reciprocidad; el pago de salario es poco frecuente en las labores agrícolas. Persisten mitos, cuentos y leyendas en los que la naturaleza figura como un ente vivo, y se mantienen prácticas propiciatorias y creencias en torno a seres sobrenaturales de clara estirpe india. Por otra parte, la cosmovisión que da sentido y coherencia a tales ideas y prácticas en la cultura india, aparece fragmentada y se expresa más débilmente en términos colectivos en las comunidades campesinas tradicionales que en las comunidades indias.

Las artesanías "mestizas" en las comunidades tradicionales no difieren mucho de las que se encuentran en los pueblos indios. Es verdad que algunas se han perdido, por ejemplo, la

manufactura de huipiles y otras prendas de vestir y la elaboración de ciertos objetos relacionados con la vida ceremonial. Pero las habilidades artesanales se encuentran por igual y se aplican con el mismo sentido, es decir, como un abanico de recursos culturales que desarrollan en forma generalizada los miembros de la comunidad y que contribuyen a la autosuficiencia relativa en diferentes niveles de la organización social. Porque la orientación económica de las comunidades no indias tradicionales también persigue la autosuficiencia, aunque el intercambio comercial sea, en términos generales, de mayor importancia que en las comunidades indias.

En el ámbito de la organización comunal, el ayuntamiento municipal tiene una presencia y una autoridad mayores que en las comunidades indias. A pesar de ello, los barrios persisten y cumplen algunas de las funciones que tienen los parajes y los barrios indios. El sistema de cargos permanece, aunque vinculado principalmente a las actividades religiosas; el desempeño de tales cargos sigue siendo un camino legítimo para la adquisición de prestigio y reconocimiento social. El gasto suntuario conserva una gran importancia como objetivo de la actividad económica.

La presencia de la cultura india también es claramente visible en otros aspectos de la vida de las comunidades campesinas tradicionales. La vivienda y la alimentación, por ejemplo, se ajustan a patrones semejantes, si se comparan entre comunidades indias y no indias que ocupan nichos ecológicos similares. Para la restauración de la salud se recurre a prácticas variadas que forman parte de la herencia india y es común la presencia de yerberos, hueseros y comadronas cuyo ejercicio difícilmente se distingue del de sus equivalentes indios.

¿Qué hace diferentes, pues, a las comunidades campesinas tradicionales, de las comunidades indias? Un primer rasgo aparente es el idioma: el campesino no indio habla solamente español. Esa afirmación hay que matizarla por la consideración de dos hechos frecuentes en las comunidades no indias tradicionales. Por una parte, en muchas de ellas los ancianos y algunas familias recuerdan la lengua indígena original, aunque su empleo esté restringido y el campo generalizado de la comunicación lo ocupe el español. Por otra parte, la cantidad

de palabras de origen indio es mayor que en el lenguaje estándar de la región. Pese a estas salvedades, es un hecho que las comunidades rurales tradicionales hablan español y no alguna lengua indígena. Sin embargo, este rasgo no resulta suficiente para explicar la condición, india o no, de comunidades que comparten en mucho la misma cultura. Como tampoco puede serlo la indumentaria distintiva, que es un resultado y no una causa de ser miembro de una comunidad india.

La ausencia de una identidad étnica india es un elemento de significación mucho más profunda, porque revela que se ha roto el mecanismo de identificación que permitía delimitar un "nosotros" vinculado a un patrimonio cultural que se consideraba propio y exclusivo. La cultura india subsiste, en gran parte; pero ya no se identifica el grupo que la concibe y la maneja como un todo articulado sobre el cual sólo los integrantes del grupo tienen derecho a decidir. A partir de esa ruptura, algunos rasgos como el idioma propio y la indumentaria distintiva pierden una de las funciones más importantes que hacían necesaria su presencia: ya no sirven como elementos para identificar a los miembros de un "nosotros" que corresponda a una sociedad étnicamente diferenciada. Para algunos autores, este cambio es resultado de la aculturación, del contacto estrecho con otra sociedad que posee una cultura distinta; para otros corresponde a un proceso histórico ineludible que lleva a la transformación de una situación de casta en una de clase social; en el mismo sentido, algunos más quieren ver el cambio como un signo de la proletarianización, también inevitable. Yo prefiero hablar del etnocidio y desindianización, y sobre ese tema abundaré más adelante.

La desindianización de las comunidades rurales es un proceso que ha ocurrido con ritmo diferente a lo largo de la historia de México, como se verá en la segunda parte. Es fácil encontrar muchos ejemplos de comunidades que hoy se reconocen como mestizas y que eran indias a principios de este siglo o hasta fecha aún más reciente. En tales situaciones no es de extrañar que se conserve una cultura preponderantemente india en muchos aspectos de la vida. De ahí, que sea necesario entender el cambio de comunidad india a pueblo campesino tradicional, no como una transformación que

implique el abandono de una forma de vida social que corresponde a la civilización mesoamericana, sino fundamentalmente como un proceso que ocurre en el campo de lo ideológico cuando las presiones de la sociedad dominante logran quebrar la identidad étnica de la comunidad india. Esto no quiere decir que la desindianización sea un cambio puramente subjetivo, ya que las presiones de la sociedad dominante se intensifican precisamente cuando se persiguen objetivos que se ven obstaculizados por la presencia de grupos sociales con una identidad distinta que dificulta, por ejemplo, la liberación de mano de obra para emplearse fuera de la comunidad, o que estimula el rechazo a programas de modernización que desea impulsar la sociedad dominante; pero la desindianización se cumple cuando ideológicamente la población deja de considerarse india, aun cuando en su forma de vida lo siga siendo. Serían entonces comunidades indias que ya no saben que son indias.

El mundo campirano no se limita a las comunidades rurales tradicionales. En varias regiones del país predomina una agricultura plenamente capitalista ligada a la agroindustria, cuyas cosechas se destinan al mercado, frecuentemente un mercado externo. La orientación de esta agricultura no responde a una meta de autosuficiencia, sino de acumulación de ganancias; su funcionamiento exige mano de obra asalariada y su producción descansa en el monocultivo. Hacia esas zonas dirigen sus pasos muchos indios y campesinos tradicionales en busca de trabajo temporal, en contingentes de peones que llegan también a los Estados Unidos. El campesino, en las situaciones extremas, ha cedido su lugar al agricultor, al empresario agrícola, al peón asalariado. Sin embargo, aun en este mundo rural tan diferente del que he llamado tradicional, afloran muchos elementos de la cultura india. La vida local incluye rasgos indios inconfundibles en la alimentación, en la medicina y en otras prácticas sociales. Los peones temporales no pierden la vinculación con su cultura de origen y la refuerzan periódicamente al regresar a sus comunidades: para ellos, el mundo de la agricultura capitalista es lo otro, lo que está afuera, a lo que hay que salir obligados por las circunstancias. Resulta imposible entender la manera concreta en

que se integran los asalariados del campo a la agricultura, sin tomar en cuenta el trasfondo de cultura india que llevan consigo, aunque provengan de comunidades tradicionales no indias.

El mundo campirano, en su conjunto y pese a las notables diferencias regionales y a las diversas modalidades de la producción agrícola, tiene una impropia cultura india que se manifiesta en muchos ámbitos de la vida rural, aunque en grado variable según las circunstancias de cada caso. A esto han contribuido dos hechos de particular importancia. En primer lugar, la rica tradición agrícola de la civilización mesoamericana constituye una experiencia acumulada que no es fácil sustituir con ventaja, dado su largo proceso de ajuste a las condiciones locales. Y esa tradición agrícola, como hemos visto, es un complejo que abarca las técnicas de cultivo y las formas de conocimiento asociadas que están enmarcadas en una visión propia de la naturaleza; la práctica de esa tradición agrícola requiere un ámbito social y una perspectiva intelectual y emotiva que pueden transformarse, y de hecho se transforman constantemente, pero que deben mantener coherencia para que todo el complejo funcione. Esto ayuda a explicar la persistencia de muchos rasgos de la cultura india en el mundo campesino.

Pero, además, hay un segundo hecho que no debe pasarse por alto. A partir de la implantación del régimen colonial el espacio, no sólo la sociedad, se dividió en dos polos irreducibles y opuestos. La ciudad fue el asiento del poder colonial y la geografía limitada del conquistador; el campo, en cambio, fue el espacio del colonizado, del indio. Esta separación permitió la persistencia de formas de organización social propias del mundo indo-rural que, a su vez, hicieron posible la continuidad dinámica de las configuraciones culturales mesoamericanas. Entre campo y ciudad las relaciones nunca fueron de igual a igual, sino de sometimiento de lo indo-rural a lo urbano-español. Esta identificación perdura hasta hoy, tanto en sectores urbanos como entre la población india y rural tradicional. Es una identificación respaldada por el dominio que ejerce el México urbano sobre el México rural. En ese esquema, al que volveré con mayor detalle más adelante, puede

entenderse mejor la presencia definitoria de la cultura india en el México campirano.

Lo indio en las ciudades

La ciudad fue el bastión colonial. En ella instauraron los invasores su espacio privilegiado de dominio. Muchas ciudades se edificaron sobre las ruinas de antiguos centros de población india, en tanto que otras se construyeron en sitios que previamente no tenían asentamientos permanentes: todo dependía de las necesidades y los intereses de la colonización. En algunos casos, predominaba la urgencia de establecer un centro de poder en el corazón mismo de territorios ocupados por cuantiosa población sedentaria, que aseguraba mano de obra, servicios y productos indispensables para la consolidación y expansión de la empresa colonizadora. En otros casos, era necesario fundar villas y ciudades para explotar las minas y obtener los ansiados metales preciosos, el oro y la plata. Cuando los fondos mineros se hallaban tierra adentro, en los ámbitos de los grupos nómadas y guerreros del norte, además de las ciudades mineras, fue urgente la fundación de otras que dieran mayor seguridad en los caminos, para el transporte de los minerales, de los abastecimientos y de los hombres requeridos. De hecho, la cronología de las fundaciones europeas en la Nueva España corresponde rigurosamente al paulatino desarrollo de las diversas empresas prioritarias de la colonización: la guerra, la pacificación, la minería, la agricultura europea, la ganadería y el comercio, tanto interior como exterior. Todo ello requería la congregación de núcleos de población europea, de tamaño variable según posibilidades y necesidades, esparcidos como centros de poder en un territorio que, fuera del estrecho perímetro de las ciudades, permanecía indio.

Pero aún en las ciudades estaba presente el indio. La ciudad de México contaba con barrios y parcialidades habitados exclusivamente por población india. Había una segregación espacial que expresaba la naturaleza del orden colonial: el centro lo ocupaba la ciudad propiamente dicha, esto es, la

ciudad española; los barrios indios formaban la periferia. Hubo drásticas disposiciones para asegurar la separación residencial de los colonizadores y los colonizados: los peninsulares tenían prohibido vivir en localidades indias y los indios, a su vez, estaban obligados a habitar exclusivamente los espacios urbanos asignados a ellos. De aquella separación quedan vestigios materiales en México y en otras ciudades: la traza reticular de la ciudad española, los nombres de los barrios y de los antiguos pueblos indios vecinos, absorbidos hoy por la expansión de la mancha urbana, las diferencias de arquitectura, la nomenclatura de muchas calles, alguna garita que recuerda los límites de la ciudad original. Durante siglos, el indio urbanizado vivió en la ciudad, pero en una condición diferente a la del colonizador de origen europeo: vivió segregado, al margen de muchos aspectos de la vida citadina, porque la verdadera ciudad era el espacio del poder colonial prohibido al indio, al colonizado.

La organización de los barrios urbanos ha sido sistemática y brutalmente agredida por el crecimiento desmesurado de las grandes ciudades y la aplicación errática de medidas administrativas que denotan la ausencia de una política urbana medianamente atenta al interés de la población citadina. La división territorial de las ciudades para fines de gobierno y administración, rara vez descansada en la distribución espacial de las formas de organización vecinal que realmente existen; el trazo de nuevas vías de comunicación y las decisiones sobre la ubicación de grandes obras públicas, obedecen generalmente a criterios tecnocráticos que ignoran el tejido social y cultural que ha hecho posible la vida urbana; la especulación con el precio de los terrenos citadinos provoca desplazamientos y reacomodos de la población, siempre en detrimento de los sectores que tienen menor capacidad económica. Los viejos barrios indios se convirtieron en espacios codiciados cuando dejaron de ser la periferia y se incorporaron al centro mismo de la ciudad. Los pueblos aledaños, a su vez, fueron y siguen siendo engullidos por la voracidad sin control del crecimiento urbano.

Pese a lo anterior, algunas comunidades resisten y otras se forman de nueva cuenta. No son barrios indios, en el sentido

estricto del término, aunque históricamente provengan de antiguas comunidades indias. En muchos casos mantienen rasgos que prueban aquel origen. En algunas zonas urbanas se hablan las lenguas indígenas originales, tanto en las relaciones familiares como en ciertos espacios de la vida comunal. Por varios rumbos de la ciudad, y no sólo en la periferia más rural que urbana, subsisten las mayordomías para organizar las fiestas del santo local. La familia extensa cumple un papel todavía importante como forma de organizar la cooperación del grupo doméstico. Perduran ritos y celebraciones de estirpe india en el corazón mismo de las ciudades, como la ceremonias del día de muertos y las peregrinaciones a los grandes santuarios. Hay congregaciones que exaltan una identidad india genérica, no referida a ningún grupo en particular ni vinculada con alguna comunidad o región específica, a través de danzas y ritos de origen viejo, como los llamados "concheros" que reclutan buena parte de su membresía entre habitantes de las ciudades. Los mercados urbanos, al menos en el centro y sur del país, ofrecen siempre una gran diversidad de productos originados en la civilización mesoamericana. Ahí está la rica gama de alimentos que siguen siendo de consumo popular aunque menospreciados por otros sectores urbanos: los acociles y los nopales, el pulque y los tlacoyos, los huauzontles y los capulines, las tunas y las pencas de mezcal. Más allá, siguiendo una distribución ordenada semejante a la que llamó la atención de los cronistas del siglo XVI, podrán hallarse los puestos de los yerbateros, con remedios para toda clase de males y amuletos para prevenir los daños. Cuando se tiene la posibilidad de visitar mercados de otras latitudes se repara con asombro en el carácter profundamente indio del placerío urbano de México. Y todos estos rasgos son apenas una muestra pequeña del trasfondo que subyace en las ciudades como herencia y vivencia de una antigua población india, hoy desindianizada.

Una aproximación a los barrios viejos de la ciudad nos permite entrever una forma de vida que es resultado de la adaptación de muchas formas culturales mesoamericanas al contexto urbano, durante largo tiempo y en condiciones de subordinación frente a la cultura dominante. Es interesante

comparar, por ejemplo, las antiguas vecindades, y los más recientes conjuntos multifamiliares con los que se ha tratado de sustituirlas. En la vecindad, las habitaciones privadas se alinean alrededor de un patio común en el que se ubican servicios también comunes: baños, tomas de agua, lavaderos, espacios para jugar o trabajar. Todo ello tiende a reforzar las relaciones entre los habitantes de la vecindad y genera un espíritu de cuerpo que se debilita en los multifamiliares, donde se pretende que cada departamento cuente con todos los servicios indispensables para la vida cotidiana y que las áreas comunes sean sólo estacionamientos para automóviles, vías peatonales, zonas de comercio y, si acaso, áreas deportivas. Sólo los muy jóvenes, en los multifamiliares, llegan a desarrollar una cierta conciencia de grupo referida al sitio en que viven, por su necesidad de actividades gregarias y por el fácil contraste competitivo con grupos de jóvenes de otros edificios, otras unidades y otros barrios.

Aquí están frente a frente dos maneras de entender y experimentar la vida vecinal: en un caso, el de los multifamiliares, el ámbito privilegiado es el departamento, espacio exclusivo de la familia nuclear; en el otro, en la vecindad, es el patio común, eje de una vida cotidiana que abarca a un conjunto de familias, muchas de las cuales son familias extensas. Detrás de esto hay orientaciones culturales diferentes: una corresponde al individualismo preponderante en la civilización occidental contemporánea, y la otra apunta hacia una sociedad local en la que los lazos por vecindad desempeñan un papel de la mayor importancia, como en la civilización mesoamericana, y permiten la gestación de formas culturales propias en un ámbito cotidiano más amplio que el que ofrece la familia nuclear. No es de extrañar que los barrios que conservan mayor número de vecindades sean los que manifiestan una identidad local más vigorosa y una organización comunitaria más sólida para propósitos muy diversos, como fue palpable en los acontecimientos que desencadenó el terremoto de septiembre de 1985.

Aunque han soplado muchos vientos desde la fundación de las primeras ciudades coloniales, todavía hoy ocurren fenómenos que ponen en evidencia el carácter dominante de las

urbes. En las regiones de refugio el centro rector es una ciudad ladina que domina sobre una constelación de comunidades indias. En ella radica y desde ella se ejerce el control económico, político, social y religioso de la región. Es el centro del poder; y quienes lo detentan no son los indios, sino los ladinos que gustan de llamarse a sí mismos "gente de razón" y reclaman con orgullo su ascendencia no india: europea y colonizadora. En estas ciudades, la presencia de lo indio marca la vida entera. Son indios la mayoría de los que transitan por las calles, los que acuden al mercado para vender y a las tiendas para comprar, los que se emplean en los oficios peor pagados, los que pueblan las cárceles y los que al caer la noche regresan dando traspiés, alcoholizados, a sus parajes. Pero también está presente lo indio en la conducta y el pensamiento del ladino urbano. En parte, porque éste ha adoptado algunos rasgos de la cultura india regional, en la comida, en el lenguaje, en algunas creencias y prácticas simbólicas. Pero fundamentalmente porque la vida del ladino se estructura por contraste con el indio, por su necesidad de marcar en todo y permanentemente el "no ser indio". En el pequeño mundo ladino de esas ciudades, lo indio está omnipresente como todo lo que no se es ni se quiere ser. Guzmán Bockler ha escrito que en Guatemala el ladino es un ser ficticio, porque su identidad es, en esencia, una identidad negativa: ser ladino no es ser algo específico, propio, sino únicamente *no ser indio*. Sin la presencia del indio, el ladino deja de ser, porque sólo existe en virtud de la dominación colonial que ejerce sobre el indio.

El crecimiento acelerado de las grandes ciudades mexicanas en los últimos 50 años se debe, ante todo, al arribo de emigrantes que proceden de las zonas rurales, indias o mestizas. La dinámica de este proceso migratorio obedece al empobrecimiento del campo y a la concentración en las urbes de las actividades económicas y las oportunidades de diverso tipo. Esta migración indianiza a la ciudad. En general, el recién llegado cuenta con familiares o amigos del mismo pueblo que llegaron antes; ellos le facilitan el primer contacto con la ciudad, la ambientación mínima, la búsqueda de trabajo. Juntos forman un núcleo de gente identificada por la cultura

local de origen. En ese pequeño ámbito transterrado se puede hablar la lengua propia y se recrean, hasta donde el nuevo medio lo permite, usos y costumbres. A veces el grupo llega a ser mayor, porque resulta fácil identificarse con gente de la misma región por encima de las peculiaridades de cada comunidad. Entonces es posible afianzar un ámbito cultural propio más amplio, que rebasa el de la vida doméstica cotidiana: se pueden organizar torneos de pelota mixteca, se llega a crear una banda mixe para interpretar los sones de la tierra, se celebran aquí las fiestas de allá, con los platillos del caso cuyos ingredientes especiales se encargan al que viene o se suplen aceptablemente con los que ofrece el comercio urbano. En otro nivel, son muchas las organizaciones de "paisanos" emigrados a la ciudad que procuran hacer algo por el terruño: juntan dinero para cooperar en alguna obra pública, envían libros para crear la biblioteca, hacen gestiones ante las autoridades centrales, reciben y orientan a los recién llegados. Y el contacto, la relación cercana con la comunidad, no se pierde. Por el contrario, se renueva cada vez que es posible, porque el ir y venir de la gente permite mantenerse al día de las últimas noticias, de quién murió, se casó o se fugó, de qué ha pasado con las tierras comunales invadidas por los ganaderos, o con el pleito por linderos con el pueblo vecino. Además, siempre que se puede se regresa a la comunidad, aunque sólo sea para la fiesta anual del santo patrón. Y se cumplen las obligaciones, lo mismo las que conlleva el compadrazgo que las que provienen de haber aceptado un cargo ceremonial. En esta forma, extensas zonas de la ciudad están habitadas por gente que vive ahí con un sentido transitorio, fijo el interés y la esperanza en lo que ocurre allá, a muchos kilómetros de distancia, en el pueblo o el paraje del que se forma parte y que da sentido a la emigración que se quiere temporal. Son indios que ejercen su cultura propia hasta donde la vida en la ciudad se los permite. No es raro que, frente a "los otros", oculten su identidad y nieguen su origen y su lengua: la ciudad sigue siendo el centro del poder ajeno y de la discriminación. Pero esa identidad subsiste, enmascarada, clandestina, y en virtud de ella se mantiene la pertenencia al grupo original, con todo lo que significa de lealtades y reciprocidades,

derechos y obligaciones, vinculación y práctica de una cultura común y exclusiva. Sin ese universo de relaciones vigentes, fincadas en la existencia de los pueblos indios, sería imposible la sobrevivencia de cientos de miles de habitantes indios en las ciudades mexicanas. Basta reparar en un dato revelador: *la ciudad de México es la localidad con mayor número de hablantes de lenguas aborígenes en todo el hemisferio.*

La ciudad se puebla de indios, además, por el contingente de trabajadores que concurre a ella diariamente desde comunidades indias más o menos próximas, o que viene desde localidades apartadas y permanece en la urbe durante los días de labor. Por todos los rumbos de la ciudad se encuentran las "marías" con sus hijos, amparadas en las esquinas de mayor tráfico, vendiendo chicles y chucherías, o pidiendo limosna a los automovilistas. Muchos más, mal enfundados en ropas de trabajo, sirven como albañiles y en faenas de cualquier índole. El servicio doméstico, más estable, ocupa a un gran número de mujeres indias entre las cuales se da con frecuencia una cadena de relaciones que les permite pasar de la comunidad de origen a la ciudad de la región y de ahí a la capital de la República; la red se extiende ya hasta varias ciudades de los Estados Unidos.

En una condición diferente están los estudiantes indígenas, pocos en proporción, pero cuyo número crece constantemente, que de manera obligada llegan a la ciudad cuando logran continuar la enseñanza media y superior. Este grupo, agrandado con algunos profesionales y empleados de origen indio, ha sido el ámbito social del que han surgido recientemente nuevas formas de organización política basadas en la identidad étnica india. La experiencia urbana, el contacto con ideas de distintas tendencias, la información externa más amplia y la relación con otros emigrantes indios han hecho posible la gestación de grupos políticos animados por las reivindicaciones de los pueblos indios. En otra sección se abordará este tema con mayor detalle; aquí, lo que interesa es señalar esta nueva presencia política india como un fenómeno urbano, que surge precisamente en el espacio reservado históricamente al asiento del poder colonial, del poder no indio.

La presencia del indio en las ciudades no ha pasado desapercibida para las élites dominantes y privilegiadas. Si antes

se le llamó "la plebe", hoy se emplea otro término que ya alcanzó arraigo: son "los nacos". La palabra, de innegable contenido peyorativo, discriminador y racista, se aplica preferentemente al habitante urbano desindianizado, al que se atribuyen gustos y actitudes que serían una grotesca imitación del comportamiento cosmopolita al que aspiran las élites, deformado hasta la caricatura por la incapacidad y la "falta de cultura" de la naquiza. Lo naco, sin embargo, designa también a todo lo indio: cualquier rasgo que recuerde la estirpe original de la sociedad y la cultura mexicana, cualquier dato que ponga en evidencia el mundo indio presente en las ciudades, queda conjurado con el simple calificativo de naco. La ciudad se resguarda de su realidad profunda.

La raza de bronce y la gente linda

Uno de los aspectos que más llaman la atención a los visitantes extranjeros, sobre todo a los latinoamericanos, es la presencia ostensible del indio en la cultura oficial mexicana. A la Revolución de 1910, sin duda, se debe el haber privilegiado la imagen india como uno de los principales símbolos del nacionalismo oficial. Más adelante revisaremos la otra cara de la medalla: la política gubernamental frente al indio vivo, el indigenismo. Aquí importa señalar la exaltación ideológica de lo indio, que ha hecho visible su presencia en el ámbito público bajo control del Estado.

El arte auspiciado por los gobiernos de la Revolución, sobre todo entre los años veinte y los cuarenta, tuvo un marcado acento nacionalista. Hubo, pues, que volver a las raíces. El carácter popular de la Revolución, en plena vigencia por aquellos años, llevó esta búsqueda por los caminos de la historia hasta llegar al pasado precolonial para, de retorno, legitimar la cultura del pueblo. Si no toda, al menos sus aspectos de fácil atractivo: la vida bucólica del campesino, las artesanías populares, el folclor. En la música, en la danza, en la literatura y las artes plásticas, la temática de lo indio proporcionó los elementos para configurar una vasta corriente nacionalista bajo el patrocinio gubernamental.

Cientos de metros cuadrados de murales adornan edificios públicos de toda índole en muchas ciudades de la República. Los hay en palacios de gobierno y oficinas gubernamentales, en mercados y hospitales, en escuelas y bibliotecas, en fábricas y en talleres. Y en ellos, la imagen del indio es casi imprescindible: pocas veces falta alguna alegoría sobre el mundo precolonial, que con frecuencia cimienta o preside las escenas del mundo de hoy o del mañana; hay espacios para marcar el doloroso tránsito del pasado feliz y sabio a los horrores de la Conquista y la esclavitud; queda también lugar para algunas referencias pictóricas a las danzas y ceremonias vistosas de los indios de hoy. Los rostros morenos de pómulos altos y ojos rasgados ocupan, junto con los caudillos consagrados, el lugar protagónico en el muralismo mexicano. Los códices como que reviven en la obra de Diego Rivera, para contar la historia de otra manera, a la manera de la Revolución mexicana. En este sentido, los pintores de la escuela nacionalista son los intérpretes de un nuevo Tlacaélel, aquel anciano sacerdote que ocupó largos años el cargo de Cihuacóatl —la eminencia gris del Estado azteca— y mandó destruir los antiguos libros para hacer pintar otros nuevos que contaran una historia adecuada a la mayor gloria del pueblo mexicana, el pueblo del sol.

Otro instrumento favorecido para exaltar la raíz india de México han sido los museos, que existen en casi todas las capitales estatales y en muchas otras poblaciones. El ejemplo prístino y mejor conocido es el Museo Nacional de Antropología, en el bosque de Chapultepec, sitio de privilegio en la ciudad de México. La concepción arquitectónica, en todos sus detalles, refleja la ideología de exaltación del pasado precolonial y, simultánea y contradictoriamente, su ruptura con el presente. Las proporciones y la sobriedad de las fachadas, la amplitud de vestíbulo y de la plaza interior, y la elegante magnificencia de los acabados, recuerdan de alguna manera las características de algunas ciudades mesoamericanas, pero tratadas aquí de tal forma que el efecto remite también a la disposición de los templos cristianos: una entrada con coro y celosías (el vestíbulo), una gran nave central (el patio) con capillas laterales (las salas de exhibición) que cul-

mina en el altar mayor (la sala mexicana, con la Piedra del Sol en el centro). Todas las salas de la planta baja están dedicadas a la arqueología y tienen una parte con doble altura; la sala principal, la de los aztecas, es la única que no tiene *mezzanine* y ocupa una superficie mayor que las demás. La planta alta, formada por los *mezzanines* laterales, contiene el material etnográfico: la referencia a los indios de hoy. Un buen número de visitantes no recorre esas salas, por fatiga o por falta de interés, ambas resueltamente reforzadas por la disposición misma de los espacios del museo. La frase que despide al visitante, grabada en el enorme paño interior de la fachada, sobre las puertas de acceso, resume con precisión el mensaje ideológico del museo, y más ampliamente, la intención de fondo en el uso que hace el Estado del pasado precolonial: "Valor y confianza ante el porvenir hallan los pueblos en la grandeza de su pasado. Mexicano, contéplate en el espejo de esa grandeza. Comprueba aquí, extranjero, la unidad del destino humano. Pasan las civilizaciones, pero en los hombres quedará siempre la gloria de que otros hombres hayan luchado para erigirlas."

La presencia de lo indio en muros, museos, esculturas y zonas arqueológicas abiertas al público se maneja, esencialmente, como la presencia de un mundo muerto. Un mundo singular, extraordinario en muchos de sus logros; pero muerto. El discurso oficial traducido en lenguaje plástico o museográfico, exalta ese mundo muerto como la semilla de origen del México de hoy. Es el pasado glorioso del que debemos sentirnos orgullosos, el que nos asegura un alto destino histórico como nación, aunque nunca quede clara la lógica y la razón de tal certeza. El indio vivo, lo indio vivo, queda relegado a un segundo plano, cuando no ignorado o negado; ocupan, como en el Museo Nacional de Antropología, un espacio segregado, desligado tanto del pasado glorioso como del presente que no es suyo: un espacio prescindible. Mediante una hábil alquimia ideológica, aquel pasado pasó a ser el nuestro, el de los mexicanos no indios, aunque sea un pasado inerte, simple referencia a lo que existió como una especie de premonición de lo que México es hoy y será en el futuro, pero sin vinculación real con nuestra actualidad y nuestro proyecto.

Hoy, otros aspectos reciben atención oficial encaminada a estimular el crecimiento del turismo: la restauración de zonas arqueológicas y la comercialización de las artesanías indígenas. Lo indio se vende como imagen singular que da el toque de color local, el acento exótico que atrae al turista. Un México indio para consumo externo.

¿Qué es lo indio para las élites del país?, ¿de qué manera está presente entre la gente linda? En general, nadie, en esos medios, reclama alguna ascendencia indígena. Lo contrario es lo usual: la ostentación de un linaje que tiene origen europeo y se ha mantenido sin mezcla en el transcurso de las generaciones. Cuando se puede, se exhiben los blasones de una nobleza más o menos dudosa (hay todavía quienes conservan el escudo de la familia, que preside el salón principal de la residencia). Si no se proclama la aristocracia de sangre, se reclama un origen modesto, una fortuna y una posición ganada con esfuerzo y talento, prendas que de alguna manera, aunque no se diga brutalmente, quedan siempre asociadas como características naturales que provienen de no haber sido indios quienes las poseyeron ni indios sus descendientes. Indios eran los peones en las haciendas del abuelo, indias las mujeres del servicio doméstico de entonces. Cuando había tierras con peones era inevitable convivir de vez en cuando con éstos. En algunas familias de viejo cuño oligarca, queda afición por la charrería, por la comida ranchera elaborada en casa, por las peleas de gallos y cierto olor de sacristía: eso es ser mexicano y se puede ejercer algunos domingos. Ahí se topa con lo indio, pero sólo si se mira hacia abajo. Mirando de frente, entre iguales, los cutis son blancos, los ojos y los cabellos claros. Nadie habla náhuatl, pero muchos francés y casi todos, hoy, inglés. En un número de antología, la revista norteamericana *Town & Country* presentó a los *Mighty Mexicans*: un desfile de fotos y reportajes breves sobre los personajes más poderosos del país (en el México de la embriaguez petrolera), presentados en su entorno cotidiano, en sus hogares, sus fábricas, sus oficinas y sus pasatiempos, que dan una idea inicial de la vida y los gustos de este sector privilegiado. Sintómicamente, un grupo de damas jóvenes de la alta sociedad aparecen retratadas con sus mejores joyas y atavíos;

en cada foto hay un elemento decorativo que indica sin lugar a dudas la condición mexicana de la modelo: junto a ella aparece siempre una india vestida con algún huipil auténtico, baja de estatura, rechoncha, la piel morena, el rostro sonriente y la mirada agradecida. Cualquiera de estas fotografías podría ser la síntesis extrema de la esquizofrenia colonial en que vivimos.

Las capas medias de la sociedad urbana, acrecentadas rápidamente en las cinco o seis décadas últimas, viven esa esquizofrenia cotidianamente. Si para la vieja aristocracia los modelos de conducta y pensamiento se importaban de Europa, las clases medias de hoy dirigen su mirada apenas al otro lado de la frontera norte. Los Estados Unidos ofrecen todos los arquetipos para configurar las aspiraciones clasemedieras. No importan los orígenes reales, el pasado no muy lejano que quedó sepultado en la ciudad provinciana, en el barrio pobre, en el pueblo chico o hasta en la comunidad india; lo que cuenta son los pequeños logros de hoy, materializados en un consumo a plazos de aparatos domésticos, ropa de falluca y viajes espaciados a San Antonio y Disneylandia. Es difícil compaginar las aspiraciones siempre renovadas y crecientes con las posibilidades limitadas, en una situación que finalmente se deteriora hasta la crisis sin salida visible. Las clases medias se caracterizan aquí por un profundo desarraigo cultural. Hay una voluntad de renuncia a lo que se vivía hasta hace pocos lustros y una endeble, desarticulada recomposición de la vida actual. El espacio hogareño no se organiza según necesidades y gustos propios: se compra o se arrienda entre la oferta en serie, se amuebla de acuerdo con la propaganda al alcance, se adorna con gusto "charro". Lo único importante es que no se confunda con una habitación popular y para eso están los sillones con imitación de terciopelo, la televisión de color al centro, los electrodomésticos visibles y los inverosímiles cromos en las paredes. La cultura tradicional, cualquiera que sea su origen, no tiene cabida explícitamente; permanece soterrada y aflora de vez en cuando, imprevista, como un detalle que cuestiona a fondo el todo aparente. En un todo sucedáneo (del café, del azúcar, del chicharrón, de la alegría, de la belleza, en fin: sucedáneo de la

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

La escisión cultural

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

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

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

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

miseria cotidiana. Es por eso que necesitamos pensar en una capacitación de los miembros de nuestros pueblos para que puedan participar plenamente en el nuevo escenario económico nacional e internacional. Esto implica el manejo de la información científica y la apropiación de los avances tecnológicos que la humanidad ha generado en los últimos años. El manejo de nuevas tecnologías no implica el abandono o la sustitución indiscriminada de tecnologías tradicionales que por siglos han venido practicando nuestros pueblos.

Otros aspectos a considerar en esta nueva relación entre los pueblos indígenas y la sociedad nacional son: el derecho al territorio, la autonomía y la participación política. Los mecanismos para lograrlo no serán fáciles; el proceso colonial que ha vivido el país, ha dejado rezagos y resistencias en amplios sectores de la sociedad.

La lucha partidista que hoy se observa, poco refleja y casi nunca expresa la voluntad política de los pueblos indios, cuando ésta no puede soslayarse por más tiempo. Su participación no debe ser por la vía partidista necesariamente, como ya lo han expresado algunos miembros de nuestros pueblos.

Existen regiones indígenas debidamente organizadas que pueden nombrar a representantes en las Cámaras Locales y Nacionales. Sólo citaré algunos ejemplos: los yaquis y mayos de Sonora; los rarámuris de Chihuahua; los mayas de la Península de Yucatán; los mixes, mixtecos y zapotecos de Oaxaca; los purhépechas de Michoacán; los nahuas de la Huasteca y el resto de las organizaciones indígenas, para que decidan su participación plena en la vida política regional, estatal y nacional. La convivencia democrática que alienta el gobierno mexicano, puede enriquecerse con las voces de los pueblos indígenas. Es tiempo de hacerlo, no es necesario esperar irrupciones violentas.

Sólo en esta nueva relación simétrica entre los pueblos indígenas y la sociedad nacional puede concebirse, a mi juicio, un proyecto de nación multiétnica, capaz de trascender el ámbito de la modernidad que los países del mundo están experimentando y que nuestro país no puede y no debe soslayar. La sociedad moderna puede fincarse perfectamente sobre raíces antiguas que le den riqueza, fuerza y contenido. Con estas ideas y reflexiones, considero que podemos empezar a imaginar y a proyectar al México multiétnico y a la Amerindia del siglo XXI.