



Nueva Antropología

ISSN: 0185-0636

nuevaantropologia@hotmail.com

Asociación Nueva Antropología A.C.

México

Medina Hernández, Andrés

Los grupos étnicos y los sistemas tradicionales de poder en México

Nueva Antropología, vol. V, núm. 20, enero, 1983, pp. 5-29

Asociación Nueva Antropología A.C.

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15902002>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Los grupos étnicos y los sistemas tradicionales de poder en México*

Andrés Medina Hernández**

Uno de los aspectos que ha caracterizado recientemente a las opiniones expuestas sobre la política indigenista mexicana, han sido las reivindicaciones motivadas por la existencia de una diversidad étnica y por la necesidad de establecer diferencias que permitan especificar diferenciaciones culturales basadas en las mismas.

Frente al criterio de extracción colonial que distingue a los indios de los que no lo son, y que sobre todo segregá, explota, enajena, niega y somete a una implacable destrucción gradual a los que lo son, ha surgido el movimiento de opinión que destaca la diversidad étnica con base en el cual se ha elaborado un programa para atender las reclamaciones de los pueblos aborígenes motivadas por las brutales manifestaciones socioeconómicas, políticas y culturales del desarrollo capitalista, que les afectan no sólo en lo que respecta a sus particulares manifestaciones culturales, sino sobre todo a sus aspiraciones a recuperar un sentido histórico y milenario que hace de la historia colonial y

** Ponencia presentada al XIV Congreso Latinoamericano de Sociología. San Juan, Puerto Rico, octubre de 1981. Versión provisional para someterse a discusión.

** Antropólogo, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.

moderna un reducido paréntesis para ellos.

Lo señalado plantea naturalmente complicados problemas en lo que respecta a la formación de las naciones americanas, entidades históricas que existen en la realidad y en cuyo devenir influyen necesariamente las diversas características de los movimientos indígenas.

La inserción de esas características en la estructura clasista de cada país es, sin embargo, algo que no se aborda, pareciera incluso que se elude para evitar que sobresalga lo que de original tienen esas voces indias que para muchos no han existido o se han considerado un lejano rumor fácilmente enmascarado por las estridencias del nacionalismo y del populismo.

Resulta un tanto cruel y empobrecedor el esfuerzo teórico hecho por algunos románticos del etnicismo que han especificado tipologías y reconocido tendencias centrales, desdénando las esencias nacionales de la situación, cuando las características de los impulsos indígenas son verdaderamente ricos, presentan una extraordinaria variedad de matizes, una escasa congruencia política, un entusiasmo desbordante que lanza al aire el esplendor de sus particularidades étnicas pero que, sobre todo, implican un lamento profundo y dolorido que recoge las luchas centenarias de los pueblos indios.

Siendo la variedad de los movimientos indígenas en la extensión

continental enorme, esa diversidad se concreta históricamente de distinta manera, para cada país americano en particular. En México las expresiones fluctúan desde los movimientos que se refieren a reivindicaciones fundamentalmente agrarias —algunas con modestas alusiones al aspecto étnico— hasta las que se enfocan a actividades de carácter cultural, como las de los promotores indígenas, por ejemplo, que persiguen una educación verdaderamente bilingüe y bicultural. Todavía no se ha insistido lo suficiente en que esta misma diversidad expresa ya ciertas diferencias de clase.

Precisamente a este problema de las diferencias de clase habré de referirme en este ensayo. Trataré de establecer las relaciones que pueden existir entre los sistemas de poder tradicionales —que se hallan en vigor en las propias comunidades indígenas e influyen decisivamente sobre su reproducción—, y los que se observan en las nuevas organizaciones indias que han surgido en la política nacional bajo programas basados en reivindicaciones étnicas. Partiré de una breve descripción de los principios por los que se rige la organización política de las comunidades tzeltales y tzotziles de los Altos de Chiapas en el sureste de México, que constituyen parte de la extensa área maya. De esta descripción deduciré algunas reflexiones de carácter general, a simple título de suposiciones.

I

En el censo de 1970 se registró la existencia de cerca de doscientos mil personas que hablaban tzetzel y tzotzil (exactamente a 194 815 de más de 5 años), estimación que debe considerarse conservadora por las limitaciones derivadas no sólo de la poca accesibilidad de las regiones que habitan sino, sobre todo, por el rechazo de la identidad india para el exterior de la comunidad a la que se pertenece.

Sin embargo, para la totalidad de los hablantes de estas dos lenguas, que habitan un territorio contiguo, no se ha creado un solo organismo social, político o cultural; de hecho se encuentran dispersas en un vasto territorio en el que las unidades sociales significativas son los pueblos, asentamientos en cuya cabecera o centro se distinguen las construcciones donde se efectúan las actividades económicas, políticas y religiosas, es decir, el mercado, el cabildo (con su respectiva cárcel) y la iglesia.

Las características particularmente etnocéntricas de los pueblos mayas de los Altos de Chiapas y de Guatemala han sido descritas minuciosamente por innumerables antropólogos profesionales que han visitado estas regiones; así se han divulgado sus rasgos sociales y culturales bajo la denominación de *comunidades corporadas cerradas*, propuesta que sur-

gió de lo que Sol Tax llamó los pueblos-municipio de Guatemala y se ha constituido en una definición de mayor rigor en un ensayo en el cual Eric Wolf las compara con las comunidades campesinas de Java¹.

Señalaremos someramente que cada pueblo tiene su propio santo patrón, al que acompañan otros santos menores que en su conjunto constituyen el núcleo en torno al cual se organizan las instituciones políticas y religiosas comunales; es lo que regionalmente es reconocido como el *sistema de cargos*. El carácter de *miembro de la comunidad* se adquiere exclusivamente por haber nacido en ella, pero se expresa, sobre todo, y se convalida por el hecho de participar en el *sistema de cargos*,

¹ La caracterización inicial de las comunidades es hecha por Sol Tax en su artículo "The municipios of the Mid-western Highlands of Guatemala" (*American Anthropologist*, Vol. 39:423-444); luego, la teorización en los términos weberianos de corporaciones la hace Eric Wolf en su clásico ensayo "Closed corporated peasant communities in Mesoamerica and Central Java" (*Southwestern Journal of Anthropology*, 13:1-18, 1957), conceptualización que Manning Nash, a su vez, emplea para describir las comunidades alteñas de Guatemala en "Political Relations in Guatemala" (*Social and Economic Studies*, vol. 7:65-75, 1958).

lo cual significa la adopción de una visión particular del mundo, síntesis de la especificidad étnica y de la memoria histórica del pueblo. El etnocentrismo se manifiesta así mismo por vestir una indumentaria común sólo a los miembros de cada comunidad y por utilizar una variante dialectal también particular y reconocible dentro de la región².

Debe señalarse en este momento, por tratarse de un aspecto que habrá de destacarse en la conclusión final, que la influencia del etnocentrismo dentro de la comunidad ha llamado poderosamente la atención de los investigadores y ya se subraya en los primeros estudios etnográficos realizados al respecto. Así, por ejemplo, Calixta Guiteras, entre las conocedoras más destacadas de la cultura regional que se ocupó de diferentes aspectos etnológicos, supone que la diferenciación entre un pueblo y otro tiene incluso un carácter racial, además del cultural y social ya señalado. Ello la lleva a considerar cada pueblo como un *grupo étnico*. Las mismas

razones inducen a un numeroso grupo de estudiosos a destacar la misma situación y a identificar a cada pueblo como una *tribu*; y así, desde los estudios de Calixta Guiteras hasta los más recientes de Siverts, Vogt y la pléyade de antropólogos de Harvard, Chicago y Stanford, no sólo se reconoce en los pueblos indios su carácter *tribal*, sino, en la misma vena de la vieja terminología de cuño evolucionista y eurocentrista, se describen como organizados en *clanes* y *linajes* y se asigne un papel esencial en el mantenimiento del sistema de creencias a los *shamanes*.

Aunque esta perspectiva teórica haga entrar a los pueblos indios a la historia universal, así sea por la puerta de servicio, de hecho ha distorsionado la situación no sólo por haber concedido especial importancia a los aspectos superestructurales, sino sobre todo por haber aplicado rígidamente categorías teóricas que desfiguran los procesos reales. El hecho cierto, al margen de estas cuestiones evidentemente colonialistas, es que los poblados representan un papel decisivo en el proceso de agrupar a la población y, sobre todo, en el de reproducirla como portadora específica de una distintividad étnica y de una visión del mundo.

En lo interno, cada comunidad se organiza a base de principios que tienen presentes diferentes formas de parentesco y de territorialidad. El parentesco influye más cuando

² La aplicación del concepto de comunidad cerrada la hace Eva Verbitski en el caso de las comunidades del altiplano chiapaneco en "Análisis comparativos de cinco comunidades de los Altos de Chiapas" (En *Los mayas del sur y sus relaciones con los nahua meridionales*, pp. 289-301. México, 1961).

se trata de comunidades dispersas en el territorio, que son la mayoría. En ellas, la unidad político-religiosa más pequeña es el *paraje* que, a su vez, se compone de varias familias nucleares y extensas. Cada una de ellas se reconoce por un apellido indígena propio que se transmite patrilinealmente y a base del cual se establece una estricta exogamia. La situación en cada *paraje* es la coexistencia de familias con diferentes apellidos indios, destacando las interrelaciones entre las mismas por la unión matrimonial de sus miembros. Pero la unidad social significativa es el grupo doméstico, que sólo en casos extremos está formado por familias extensas numerosas. Lo más frecuente son las familias nucleares, que constituyen la unidad de producción más importante. El trabajo colectivo que rebasa el grupo doméstico sólo se expresa por situaciones rituales más vinculadas con la reproducción de la comunidad que con exigencias productivas inmediatas.

El conjunto de familias que forma parte de un mismo *paraje* (lo cual no significa que las tierras de cultivo que trabajan estén contiguas, ni siquiera dentro del área residencial de sus miembros, ni implica que el conjunto de sus habitantes se reúna con propósitos productivos) expresa esa unidad por el reconocimiento de un representante que constituye el vínculo cotidiano con las autoridades comunales.

Cada persona recibe un nombre de pila, un apellido español y un apellido indio; tienden los primeros en cada comunidad a repetir alguno del conjunto de los santos *propicios al pueblo*, aunque también se encuentran otros con menor frecuencia. El número de apellidos hispanos es muy reducido, menor que el de los indios, que también son pocos. El ejemplo del pueblo tzeltal de Oxchuc ilustra bastante la situación regional. Con una población aproximada de diez mil personas, encontramos seis apellidos españoles y ciento cuatro indios; como es de suponer, cada apellido hispano se combina con varios apellidos indios. Lo importante es que cada apellido indígena se combina con el mismo apellido hispano y resultan así grupos discretos³.

³ El empleo de toda la batería conceptual funcionalista y la definición de la discusión teórica, se advierte en los ensayos pioneros de Calixta Guiteras, "Clanes y sistemas de parentesco de Cancuc" (*Acta Americana*, 1948) y "Cambio de un sistema Omaha a un sistema bilateral entre los tzotziles de Chiapas" (*Etnología y Folklore*, No. 1, pp. 41-63, Academia de Ciencias de Cuba, 1966). Otra fuente de enorme riqueza factual es la obra de Alfonso Villa Rojas, de la que destaca su influyente artículo "Kinship and nagualism in a Tzeltal community"

Sólo el padre transmite los apellidos y la exogamia se aplica tanto en lo que respecta al apellido indígena como al español. Como por otro lado no existen registros genealógicos que permitan reconocer antecesores comunes a personas con los mismos apellidos, no se recuerda más allá de la segunda o la tercera generación ascendente. En ningún momento los portadores de los mismos apellidos se reúnen o se organizan en institución alguna, aunque al reconocerse como portadores de un mismo apellido se apliquen entre ellos los términos de parentesco correspondientes.

Sin embargo se presentan hechos de importancia política, con base en el mantenimiento y la transmisión de los apellidos. Recurriré de nuevo al caso de Oxchuc para explicarlo. El conjunto de los miembros de la

comunidad se divide el mismo en dos partes o *mitades* que reciben el nombre de *calpules*; a ese respecto no juega papel alguno la residencia puesto que la pertenencia al *calpul* se transmite por el apellido. Es decir, los *calpules* no implican expresión territorial, sólo tienen carácter simbólico cuando se trata de las casas donde residen los funcionarios político-religiosos que habitan en la cabecera comunal. En esas circunstancias, las casas de uno y otro *calpul* quedan separadas por una línea imaginaria que suele pasar frente a la iglesia y por el centro del pueblo. La importancia de ello es que cada *calpul* o *mitad* tiene su propia estructura político-religiosa y que a la cabeza de la misma se instala un funcionario o un grupo de funcionarios, a los que se les reconoce un poder sobrenatural y una gran sabiduría, que desempeñan el papel de intermediarios entre las generaciones pasadas y futuras, entre la naturaleza y el pueblo (naturaleza expresada en fuerzas sobrenaturales y en personajes mitológicos) —el *k'atinab*, como se le llamaba en Oxchuc, o bien los *tatik martin*, como se les conoce en Tenejapa, —que se erigen en las máximas autoridades morales y judiciales del poblado.

La fuerza del *k'atinab* se explica por un concepto del mundo en el que la potencia moral y física de cada individuo se hace depender de una serie de ideas relacionadas con el alma. Es decir, nos encontra-

(*American Anthropologist*, 49:578-587, 1947), así como sus notas de campo. Apoyándose en esta información, Henning Siverts, antropólogo noruego, publica su *Oxchuc. Una tribu maya de México* (Méjico, Instituto Indigenista Interamericano, 1969). La culminación de esta corriente teórica es la obra de Evon Z. Vogt (en español aparecen *Los Zinacantecos*, publicada por el Instituto Nacional Indigenista en 1966, y *Los Zinacantecos: un grupo maya en el siglo XX*, Méjico, SepSetentas, 1973).

mos en este caso con el fenómeno del *nagualismo*, reconocido por todos los pueblos mesoamericanos, en virtud del cual se explica que todas las personas poseen dos almas, una incorpórea e inmortal y otra que se manifiesta bajo la forma de un animal silvestre o de algún fenómeno meteorológico. Los atributos de esta segunda alma son los que definen la fuerza de cada individuo con lo cual se remite a una clasificación propia, común a Mesoamérica, aunque con variantes no sólo regionales sino de un pueblo a otro. Lo cierto es que el *k'atinab* tiene como alma al jaguar (*balam* en tzeltal), máxima expresión de la fuerza espiritual, que en los términos locales se manifiesta por el concepto de *calor*. Estos rasgos se han aplicado también a los santos católicos que se veneran en cada pueblo, y de sus caracterizaciones resulta que no sólo el tipo de *nagual* es significativo sino también su número (que por su parte expresa cualidades simbólicas en la tradición cultural mesoamericana). Así, por ejemplo, en el pueblo de Pinola el santo patrón, San Miguel, se considera que tiene trece almas⁴.

El cargo de *k'atinab*, o su equivalente en otros pueblos, es vita-

licio; a su alrededor existen otros cargos que son renovables en plazos largos, de varios años, y se cambian individualmente, no en bloque. De entre ellos surge el nuevo dirigente cuando muere el ocupante. Todos los cargos del *núcleo* son designados por el *k'atinab* en funciones, que también tiene poder para destituirlos. Por debajo de los anteriores se encuentran los cargos más espectaculares que se atribuyen con arreglo al cuidado de las imágenes de los santos del pueblo y a la celebración del calendario ceremonial que se organiza a su respecto. Corresponden a ellos las descripciones del sistema de cargos, al que se le atribuyen una serie de rasgos de carácter económico, político y social. Así se ha señalado su papel de "nivelação económica" y de "derroche institucionalizado" cuando se especifican los gastos "enormes" que implica el cumplimiento ceremonial; se ha destacado también el importante papel que representan dentro de una rigurosa jerarquía definida en términos de prestigio. Se caracteriza la misma por una sucesión de cargos en los que se va ascendiendo

⁴ Uno de los mejores trabajos sobre las implicaciones políticas y culturales del *nagualismo* es el de Ester Hermitte (El concepto de *nahual* entre los mayas

de Pinola, en *Ensayos de Antropología*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1970; y *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1970).

con la condición de llenar las exigencias de los grandes gastos y las normas particulares que exige la etiqueta tradicional.

El apego a las normas ceremoniales, es decir la observancia estricta de los múltiples aspectos relacionados con el ritual, con la parafernalia, la secuencia y el ritmo de los acontecimientos, depende del cuidado y observancia que despliegan toda una serie de especialistas que constituyen el cuerpo sacerdotal encabezado por el núcleo que rodea al *k'atinab*, o su equivalente en los otros pueblos. Existe en todos ellos una jerarquía reconocida no sólo explícitamente sino incluso expresada tanto por las posiciones guardadas en diferentes situaciones del ritual como en los casos especiales en los que tales especialistas se forman con arreglo al lugar preciso que les corresponde en la secuencia, como sucede con los *h'iloletek* de Zinacantan, pueblo tzotzil⁵.

El control establecido en el calendario ceremonial sólo es parte de las actividades de este conjunto de funcionarios. De hecho resulta más importante su actuación como curanderos (aunque en sentido estricto sus cualidades de conocedores del ritual, y su poder de invocación de las fuerzas que rigen la vida, se conjuguen en todo momento, pero en un caso actúan en un es-

cenario colectivo, ceremonioso, communal, y en el otro se cambien a una situación más personal e íntima, lo cual matiza notablemente los efectos sobre los individuos). Así es cómo en su papel de médicos, se establece de una manera directa, intensamente dramática, el control social, la enseñanza de los principios ideológicos que transmiten la especificidad étnica, y la tradición histórica particular. En las vicisitudes cotidianas del trabajo agrícola, en la incertidumbre existencial de la siembra y la cosecha, en las crisis que caracterizan al ciclo de vida (el nacimiento, la adolescencia, el matrimonio, el embarazo y, fundamentalmente, la enfermedad y la muerte) es por lo tanto donde se crea el espacio social en el que se reproduce creativamente la cultura de los indígenas de los Altos de Chiapas.

Si es cierto que el reconocimiento de los nexos de parentesco no acusan profundidad a lo largo del tiempo, como antes se ha señalado —es decir no existe un registro genealógico estricto—, también la lógica que define la categorización terminológica del sistema de parentesco rebasa los marcos estrictos de las relaciones familiares. Los principios que regulan la definición del parentesco se aplican además a otros ámbitos sociales. En los términos de la estructura político-religiosa, es decir del sistema de cargos, todas las instituciones distinguen, por ejemplo, entre los puestos dirigentes y

⁵ Evon Z. Vogt, obras citadas antes.

el resto; para ello se emplean los términos aplicados a hermanos mayores y menores (una de las distinciones específicas de la terminología es precisamente señalar la diferencia entre los hermanos mayores de *Ego* y los menores) *bankil*, el hermano mayor, y *kijts'in*, el hermano menor. Cuando se encuentra alguna mujer en un cargo dirigente, como sucede en Tenejapa donde una coordina el ceremonial de las mayordomías, se le da al cargo el término correspondiente, en ese caso el de hermana mayor (que también se aplica a la hermana del padre), y así se le llama *wixil ants*. Por lo que respecta a la jerarquía de los santos de la iglesia se sigue también el principio mayor-menor; para cada santo existen dos imágenes semejantes, una que se saca en las procesiones y otra que permanece en el templo. Y el mismo principio se aplica en las clasificaciones de plantas y animales⁶.

Las relaciones de parentesco reales no constituyen, sin embargo, un criterio para estructurar organismos de carácter económico, político o religioso; la máxima extensión reconocible, como se señaló antes, es la de la familia extensa, de ahí que alu-

dir a la existencia de *linajes*, *clanes* y otras categorías procedentes de la antropología clásica, aparte de constituir un abuso del lenguaje, impiden reconocer las características específicas de las relaciones sociales en estos pueblos e incluso han obstaculizado el proceso de construcción de categorías apropiadas para esta realidad.

Lo más importante de todo esto es señalar que en esta trama de relaciones sociales se sostienen las instituciones políticas, entre las que destacan los llamados Ayuntamiento Regional y Ayuntamiento Constitucional. El primero quedó establecido durante el periodo colonial y es muestra del proceso de adaptación que se llevó a cabo a partir de las premisas en que se basaba la organización social de las comunidades indias; de hecho, el sistema de cargos sería la resultante de este proceso de síntesis en la medida en que articuló la jerarquía sacerdotal y las instituciones político-religiosas, es decir las mayordomías, cofradías, etc. y el Ayuntamiento Regional, dentro de un solo sistema jerárquico.

Por otra parte, el Ayuntamiento Constitucional sería la manifestación de las exigencias jurídicas que se desprenden de la Constitución de 1917 y adquirieron importancia a partir de la política indigenista implantada durante el gobierno del Gral. Lázaro Cárdenas, cuando se acordó que en todos los pueblos de población indígena mayoritaria fueran

⁶ Véase el artículo de Victoria R. Bricker, "The structure of classification and ranking in three highland Mayan communities", (*Estudios de cultura maya*, IX: 161-193, México, UNAM, 1973).

los propios indígenas quienes ocupaban los cargos establecidos por la ley. Significó ello un cambio cuyas consecuencias habrían de hacerse evidentes años después. Como en aquellos pueblos los cargos del Ayuntamiento Constitucional eran ocupados por mestizos, llamados regionalmente *ladinos*, y a través de ellos se establecían las relaciones comerciales y políticas con la ciudad que era el centro económico y político regional, la exigencia gubernamental dio lugar a una situación en la que si bien el gobierno municipal se constituía con indígenas, en su mayoría monolingües y analfabetos, el control correspondía al Secretario Municipal, que era un *ladino*. El establecía el enlace entre el gobierno de la ciudad y el del pueblo porque sólo él disponía de la experiencia burocrática y legal que permitía articular eficientemente al pueblo con las instituciones estatales y federales.

La situación regional comenzó a transformarse al iniciar sus actividades el Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil, organismo gubernamental creado para aplicar la política que se diseñaba en el Instituto Nacional Indigenista. A partir de 1950 se empezó a capacitar el personal técnico que habría de desarrollar los programas dirigidos a resolver el llamado "problema indígena". Ocupaban entre el mismo (el personal técnico) un lugar destacado los promotores culturales bilingües, indígenas procedentes de las diversas

comunidades de la región que recibirían una instrucción especializada, preparada por antropólogos, dirigida a diferentes áreas, como la agropecuaria y la de salud por ejemplo, pero notoriamente dedicada a la castellanización. A medida que el programa se iba expandiendo crecía el número de promotores; la formación de los mismos favoreció incluso los propósitos de proselitismo desplegados por organismos religiosos, católicos y protestantes, porque no todos los alumnos preparados en el internado indígena que el INI tenía en la ciudad recibían empleo en los programas gubernamentales y algunos se incorporaron a las actividades religiosas. También se dio el caso de otros desempleados que retornaron a sus pueblos y por resentimiento se dedicaron al comercio o simplemente olvidaron lo aprendido y se reincorporaron a la vida del campesino indígena.

En pocos años comenzó a producirse una transformación en las instituciones políticas de los pueblos indígenas y los promotores fueron incorporándose gradualmente al Ayuntamiento Constitucional. En un principio, el propósito era desplazar al Secretario Municipal, lo cual se logró en varios pueblos; después se advirtió que el puesto de Presidente Municipal era mucho más importante y pronto se entabló la lucha para ocuparlo, pero ya no sólo entre *ladinos* e indígenas sino también entre los *promotores* y las autoridades

tradicionales de la propia comunidad. El esfuerzo de las instituciones comunales tendió a incorporar a los jóvenes funcionarios municipales a la jerarquía de prestigio y, con ello, a comprometerlos a mantener las normas culturales que definían étnicamente a la comunidad. Así lo hicieron algunos y pronto se vieron compitiendo en el vistoso ciclo ceremonial de su pueblo. Otros, la mayoría por cierto, prefirieron abandonar su identidad étnica india y encauzarse por una forma de vida correspondiente a la sociedad meso-tiza adoptando incluso la actitud colonial de la misma frente a lo indígena, es decir de rechazo y de discriminación. Otros más recuperaron el papel de intermediarios entre la comunidad tradicional y las instituciones nacionales, que les permitía conservar su condición de miembros del pueblo, —manifestada en el uso de la indumentaria particular y en la ocupación de puestos municipales— e incluso participar circunstancialmente en las instituciones político-religiosas aunque sin comprometerse totalmente con ellas. Pronto el desarrollo capitalista de la región y la modalidad que la política indigenista del Estado mexicano habría de adoptar a partir de la década de los setenta, requeriría un número mayor de este tipo de intermediarios.

Dos hechos deben considerarse decisivos para comprender mejor la situación actual en la región. Por

una parte, la política agraria adoptada por el gobierno desde que se propuso acelerar el reparto agrario promovido durante el periodo cardenista, por otra el particular aspecto que presentó el desarrollo capitalista en la región, especialmente en los últimos diez años. Por lo que respecta a la primera, la constitución de ejidos en el seno de las comunidades indias condujo a la formación de pequeños cacicazgos cuando sólo una parte reducida de la comunidad resultó beneficiada por el reparto agrario. El comisariado ejidal adquirió entonces una fuerza política local apoyado en la base social de los ejidatarios, sin que por ello impugnara las instituciones político-religiosas comunales; estallaron conflictos locales pero a la larga se alcanzó una frágil coexistencia. Lo importante fue que las medidas de las instituciones agrarias federales llegaron a constituirse en una fuente de poder en lo interno aunque el efecto mayor haya sido la lucha que se desató en las grandes fincas y en los ranchos por los peones acasillados, los renteros, los medieros, y en general la fuerza de trabajo formada por los pueblos indígenas circundantes, que aspiraban a recibir aquellas tierras.

Si en un principio la lucha se produjo sordamente (aunque con una violencia no menor que la actual), en medio de una represión brutal que apenas rebasaba el ámbito local, pronto habría de crecer y de adquirir formas nuevas y resonancia nacio-

nal sobre todo a causa de la intensidad de la lucha campesina en diferentes partes del país.

Para comprender el papel que representa la política indigenista del Estado mexicano se necesita saber que forma parte de la estrategia de su desarrollo capitalista; de esa circunstancia se deriva su congruencia en términos generales aunque puede adoptar formas particulares dentro de las características políticas propias del presidencialismo. En ese sentido, las medidas de salubridad llevadas a la práctica a través de diferentes programas regionales —como las dirigidas a eliminar el paludismo y otras, que han reducido el elevado índice de mortalidad— han favorecido un pronunciado crecimiento de la población y, con ello, el agravamiento de los problemas demográficos y de la lucha por la tierra. Se plantean en ese sentido los problemas relacionados con la formación de ejércitos de reserva, que se complementan con la condición "intermediaria" de los *promotores culturales* y de las instituciones indigenistas. Todo ello, en conjunto, desempeña un papel cada vez más importante de mediación.

Pero la política indigenista gubernamental se desenvuelve en un radio de acción relativamente limitado, localizado en las tierras altas, de elevada densidad demográfica, con suelos malos y escasos donde ciertamente se concentra la población indígena pero no se ubica el desarrollo de la agricultura capitalista corres-

pondiente a las zonas templadas y cálidas que rodean la meseta montañosa en las cuales, desde hace tiempo, ha florecido la economía de plantación, principalmente enfocada a la cafetalera, cuando no se reduce simplemente a la explotación de los recursos forestales, como ha sucedido con las selvas tropicales proveedoras de maderas preciosas.

La expansión de la ganadería, de las fincas cafetaleras mismas, e incluso la de las zonas dedicadas a la siembra masiva de maíz, aplicando técnicas nítidamente capitalistas, ha provocado grandes cambios como la acelerada proletarización a costa de la disolución de la comunidad agraria tradicional. También se ha originado recientemente una poderosa corriente migratoria desde las tierras altas que se ha desparulado por todas las zonas circundantes, ha ocupado tierras nuevas y se ha incorporado a la lucha agraria en regiones donde ese tipo de conflicto se había presentado ya en épocas anteriores. La inmensa reserva forestal que constituye la selva tropical ha empezado a verse devastada por un movimiento que iniciaron las compañías madereras y siguieron los milperos indígenas que desbrozan y queman la vegetación para ser después desplazados por los grandes ganaderos que establecen grandes y apacibles pastizales. Como consecuencia, la población indígena que reside en la selva en la actualidad se aproxima probablemente en

cantidad a la de las tierras altas. Dispersa entre bosques tropicales y milpas, esa población se organiza también en comunidades que conservan su pronunciado monolingüismo y su agricultura de tecnología simple, (aunque no la indumentaria tradicional). Poco sabemos de su organización social.

II

Si la *comunidad* constituye la unidad social básica donde se agrupan y organizan los indígenas, sólo por la participación en las instituciones político-religiosas se convalida la condición de miembro de una comunidad concreta. El sistema de poder representado por el *Ayuntamiento* y el de control social constituido por la *estructura sacerdotal*, establecen los límites de su acción; son esos límites precisamente los que definen a la comunidad misma. Debe subrayarse que no existe necesariamente una correspondencia entre una comunidad y un territorio; así, en el pueblo de Chamula por ejemplo, sus miembros han desbordado hace tiempo los límites municipales ocupando tierras contiguas de otros municipios e incluso formando "comunidades hijas" un tanto alejadas del núcleo original. Pero en todos estos casos se ha seguido reconociendo la pertenencia al mismo

pueblo de Chamula, y se ha reproducido también la afiliación a los distintos barrios que lo componen. Por otro lado, existen comunidades —como la de Cancuc— con la jerarquía política oficial de agencias municipales pero internamente con el carácter de Ayuntamiento regional que presentan particularidades estructurales y culturales similares a las del resto de las comunidades indígenas de la región.

Como lo indicara Aguirre Beltrán desde 1953, y Alejandro D. Marroquín tres años después, la relación entre las comunidades se establece desde la ciudad que ejerce el control político y económico por el que se define la región. Ciudad colonial (tanto en términos históricos como estructurales) y mestiza por excelencia, San Cristóbal de Las Casas mantiene un intenso intercambio de bienes con los pueblos indios de la región que, a su vez, la proveen de alimentos y de materias primas; ella también les vende los servicios, las artesanías y la parafernalia que necesitan para la celebración de los grandes ceremoniales comunales y los múltiples rituales familiares y locales. Esa estrecha interdependencia que se ha creado entre la ciudad y la constelación de pueblos que integran la región ha exigido un firme control que se legitima en la ideología colonial que hace del criollo y del mestizo urbanos personajes "superiores" y del indio y de su cultura una condición

"inferior" a la que se discrimina de múltiples formas⁷.

La comunidad viene a constituir así un universo que se contiene, asimismo que despliega un intenso ceremonial para tratar de conservar su integridad y mantener las condiciones de su reproducción. Las relaciones entre las comunidades son limitadas, reducidas a aspectos rituales como entre algunos pueblos tzotziles donde el santo de uno va a visitar al de otro dando lugar a procesiones y ritos sobre el acto de la visita. Esta relación ritual con frecuencia es un vestigio de viejos nexos que se remontan a la separación de una comunidad-madre. Las principales ocasiones que se presentan para que los miembros de comunidades cercanas se relacionen son los grandes mercados organizados como parte de celebraciones religiosas, la fiesta de Santiago en Tenejapa por ejemplo. Pero no existe

organismo indígena alguno que ponga en relación a las comunidades entre sí sin pasar por el tamiz del control de la ciudad dominante. Las relaciones entre el pueblo indio y la ciudad se han establecido así por intermedio de las autoridades ladinas o de caciques, como en la época colonial y no deja de ser un síntoma de la reproducción de viejos procedimientos el hecho de que, tras los esfuerzos hechos por los promotores indigenistas para desplazar a los secretarios ladinos y a las autoridades analfabetas y monolingües, varios se hayan convertido en caciques con un control directo en la nominación de las autoridades municipales y con todas las características de violencia, despojos, arbitriedades y de abusos que expresan su poder personal. Los límites comunales se respetan sin embargo.

Como ha señalado recientemente Antonio García de León, producto de ese proceso de formación de promotores con ambiciones políticas ha sido la aparición de caciques en algunos pueblos (Chalchihuitán, Chenalhó y Chamula). Que dichos promotores escalen después a puestos burocráticos dentro de las instituciones indigenistas irá marcando una ruta que tendrá que acabar por razón natural en su integración a los Consejos Supremos, organismos impulsados por la política indigenista misma en su aspecto de participación.

Esta atomización comunal vendría a formar parte del proceso de des-

⁷ La descripción del carácter de las relaciones entre la ciudad dominante, lo que Aguirre Beltrán llama el "centro rector" y las comunidades, está en el libro de este mismo autor, *Formas de Gobierno Indígena* (México, Imprenta Universitaria, 1953), así como también en el artículo de Alejandro D. Marroquín, "Consideraciones sobre el problema económico de la región tzeltal-tzotil" (*América Indígena*, 16:191-205, México, 1956).

integración social que se inició con la desaparición de la política colonial, régimen bajo el que se constituyeron las Repúblicas de Indios como organismos políticos. La destrucción de la propiedad comunal y la acción devoradora de las compañías deslindadoras que arrasó con pueblos enteros en el siglo XIX dio lugar a una descomposición que en parte no se ha detenido todavía. Precisamente este aspecto de agresión contra la población indígena ha dado lugar a una violenta reacción en la que se rebasan los límites comunales y se crean una serie de mecanismos político-religiosos que ponen en contacto a los pueblos participantes.

Durante la llamada "Guerra de castas" de 1867, numerosos pueblos indios se levantaron en Chiapas contra la ciudad ladina, San Cristóbal de Las Casas, la rodearon y amenazaron destruirla, desistiendo de hacerlo gracias a una negociación efectuada entre sus dirigentes y las autoridades de la ciudad. El movimiento cerró una primera etapa con la muerte de los mismos dirigentes, ejecutados sumariamente por las autoridades, y con la derrota del improvisado ejército.

La lucha prosiguió varios años pero bajo la forma de guerrillas en las que participaron los miembros de los pueblos que, con el establecimiento de las fincas cafetaleras del rumbo de Simojovel, quedaron dentro de sus límites y convirtieron a sus habitantes en peones que vivían en un

régimen prácticamente de esclavitud.

De momento, me interesa destacar que los pueblos rebelados se organizaron de acuerdo con los principios que rigen para sus instituciones político-religiosas, y más concretamente con las mayordomías. La versión misma de la rebelión, escrita por ladinos locales que tomaron parte en los hechos que describen, relata su inicio a partir de un descubrimiento de tres piedras "que hablan a una pequeña pastora de Chamula y le piden les sea rendido culto".

Llevadas a su casa por la niña, se construyó un altar y las personas que en ella vivían se organizaron como si se tratase de una mayordomía. El culto se extendió rápidamente y las piedras se convirtieron en una especie de oráculo que respondía a las preguntas de una creciente multitud ansiosa. Pronto se construyó un templo y en torno a él surgió un activo mercado que atraía cada vez más personas y con ellas más mercaderías y más compradores.

Los mercados tradicionales de las cabeceras de los pueblos, a los que los ladinos llevaban sus mercancías, y la propia ciudad ladina, resintieron la disminución de sus ventas e iniciaron un movimiento que luchando contra aquel culto indio restablecía su hegemonía amenazada. El enfrentamiento y la derrota de los rebeldes, aludidos antes, significaron

como queda dicho, el fin de una etapa de estos acontecimientos⁸.

Importante también es el hecho de que la rebelión haya tenido una expresión legal, tras la que puede adivinarse una serie de reivindicaciones étnicas, un tanto encubiertas, puesto que amparados en la recién decretada Ley de Libertad de Cultos (que forma parte de la estrategia liberal para reducir el poder del clero católico) reclaman el derecho a tener sus propios santos, su propio culto y que, en una tumultuosa ceremonia de Semana Santa, llegan incluso a crucificar a un joven indio para tener así su propio Salvador.

La mayordomía que se organizó en torno al culto de las piedras, con-

vertidas en bulto sagrado —elemento clave en las religiones mesoamericanas— pronto creció e incorporó a representantes de numerosos pueblos circundantes. No hemos podido disponer, desafortunadamente, de más información sobre sus aspectos particulares por el carácter étnico de quienes escribieron la historia de la rebelión, pero debe señalarse que esta forma de protesta ha subsistido hasta nuestros días en el culto que clandestinamente se rinde a las cajas parlantes, llamadas localmente “San Miguelitos” por existir en San Miguel Soyaló una imagen con tales cualidades parlantes.

Que esta forma de organizarse responde a las características particulares de la estructura político-religiosa de las comunidades indígenas lo muestra también una institución contemporánea, la Federación Independiente de Comunidades Indígenas Mayo, organismo político surgido en 1975 como resultado de las exigencias de la política agraria estatal para desarrollar sus programas orientados a fortalecer y expandir la estructura capitalista regional. Ubicadas en el noroeste del país, en una zona que experimenta un intenso desarrollo capitalista que parte de la estrategia centrada en las cuencas hidráulicas durante los años treinta bajo la dirección de la Comisión Nacional de Irrigación, las comunidades de yaquis y de mayos sufren un poderoso impacto cuyo antecedente sería la política indigenista genocida del porfiriato. Desplazados, despojados de

⁸ La literatura interpretativa sobre la Guerra de castas en Chiapas es muy amplia, sin embargo los dos autores aludidos, miembros de la sociedad ladina de San Cristóbal Las Casas, son Cristóbal Molina (*War of the Castes: Indian uprisings in Chiapas, 1867-1870*, Middle American Research Institute, Pub. 5, No. 8, 1934) y Vicente Pineda (*Historia de las sublevaciones indígenas habidas en el estado de Chiapas*, Tipografía del Gobierno, 1888). Recientemente, Victoria R. Bricker ha trabajado con nuevos documentos, tras de una cuidadosa búsqueda en diferentes archivos, véase su *The Indian Christ, the Indian king* (Austin, The University of Texas Press, 1981).

sus tierras más ricas y convertidos en pequeños propietarios y ejidatarios dependientes para su sobrevivencia del trabajo asalariado en los proyectos gubernamentales, y presionados a su vez por una infinidad de formas en su calidad de campesinos, los pueblos mayos encuentran en su federación un recurso defensivo libre de la corrupción y del papleo burocrático de las instituciones agrarias oficiales. Lo más interesante es que si bien dicha federación presenta una estructura legal que responde a las exigencias políticas nacionales, su organización interna reproduce el esquema de las instituciones político-religiosas que funcionan en las 47 comunidades en que se agrupa la totalidad de la población mayo.

Gobernador, Consejo de Ancianos, alaguaciles, etc. son los nombres de los cargos principales de las comunidades aludidas, los *dirigentes*, es decir, los encargados de adoptar las decisiones importantes para la comunidad. Su legitimación, así como su inserción en la cultura tradicional, se logra gracias al papel dirigente que los miembros de la federación ejercen en el ciclo ceremonial en su calidad de ocupantes de los cargos de mayor responsabilidad. En las siete grandes fiestas que constituyen el ciclo ceremonial anual se habla exclusivamente la lengua mayo y en ellas sólo participan los miembros reconocidos de las respectivas comunidades.

A la cabeza de la jerarquía de cada uno de los Ayuntamientos está el *Gobernador*, que ejerce una autoridad un tanto despótica pero dentro de los márgenes de maniobra tradicionales que exigen la búsqueda de un consenso entre los dirigentes sacerdotiales, en este caso el *Consejo de Principales*. El *Presidente* de la federación reproduce las características políticas del Gobernador, e incluso los delegados de las comunidades, que se constituyen en una asamblea, son los *alaguaciles* de cada pueblo, es decir, los dirigentes de la actividad religiosa comunal.

Todo el proceso de adaptación, a partir de la lógica política tradicional, ha dado lugar a numerosas situaciones conflictivas, a fricciones e incluso escisiones de la federación, pero lo cierto es que continúa en actividad y manteniendo su papel solidario entre las comunidades que la componen, todo en medio de un constante asedio de diferentes instituciones gubernamentales que tratan de cooptarla y por lo tanto de controlarla y de mediatarla, particularmente el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas. Hasta ahora no lo han logrado⁹.

⁹ La base de los datos relativos a los mayos procede del excelente trabajo de J. Carlos Zazueta M. (*Estructura de poder y mecanismos de control interno en una federación de comunidades indígenas del norte de Sinaloa*, ENAH, 1980).

Estos dos casos, aunque un tanto separados en el tiempo y por el espacio, nos muestran no sin dramatismo las potencialidades políticas de las instituciones indígenas tradicionales. Suponer románticamente que el hecho pudiere implicar una alternativa política de carácter nacional, nos remitiría a los ámbitos de la utopía cuando no de la contrarrevolución, pero sobre todo nos impediría conocer la realidad de las instituciones políticas indígenas y adoptar una posición efectivamente constructiva. El sistema o los sistemas políticos que encontramos en las comunidades indígenas están totalmente inmersos en una ideología religiosa que implica una particular concepción del hombre y una visión del mundo que extiende sus características animistas, sobrenaturales, a toda la naturaleza.

III

Desde principios de la década de los años setenta, bajo el aliento demagógico de la llamada "apertura democrática", pretendió el gobierno impulsar la creación de un organismo político que incorporara a la totalidad de la población indígena del país. La intención de algunos funcionarios del régimen parecía dirigirse a disponer de una base social y de un instrumento de pre-

sión para el manejo de ese sector. Simultáneamente se traslucía una inquietud en muchas regiones indígenas debida a la necesidad de obtener tierras y programas para sus pobladores que resolvieran de hecho la situación en que se encontraban. El problema que se les planteaba a los asesores del proyecto de creación del organismo aludido era lograr la representatividad efectiva de los pueblos indígenas, sobre todo en términos políticamente viables.

La respuesta se encontró en la estructura actual del *Consejo Nacional de Pueblos Indígenas*. A su cabeza figura una *Comisión Permanente* que desempeña una actividad representativa cotidiana ante las instituciones gubernamentales de todos los niveles, cuenta con un *Parlamento Indígena* que tiene asignadas funciones legislativas y deliberativas no del todo claras, (que posible y paradójicamente no lo sean por el carácter despótico y vertical de la estructura de poder) y como organismos de base están los llamados *Consejos Supremos*, 56 en la actualidad que representan a sus correspondientes grupos étnicos. Es aquí donde entra en juego la imaginación de los asesores, porque estos Consejos se han basado en una definición ambigua de lo que constituye un grupo étnico; el criterio adoptado parece haber sido la identidad lingüística entendida en términos muy tradicionales, como suponer que todos los que dicen hablar

zapoteco, por ejemplo, constituyen una comunidad de habla, hecho rotundamente desmentido por los estudios de dialectología realizados con prolífico rigor técnico por los misioneros del *Instituto Lingüístico de Verano*, arquitecto de la política del lenguaje seguida hasta muy recientemente por el *Instituto Nacional Indigenista*. El caso de la región tzeltal-tzotzil mencionado puede ayudar a aclarar lo que intento señalar¹⁰.

El Consejo Supremo Tzotzil se supone que representa al grupo étnico definido en términos específicamente lingüísticos; es decir, sería el órgano representativo de los cien mil hablantes de dicha lengua. Como acaba de señalarse, no existe mecanismo político alguno que articule toda esta población como portadora de una identidad étnica. La información lingüística reciente, abundante en datos relativos a la dialectología regional, apunta en sentido

contrario¹¹ y lo que sucede es que el llamado Consejo Supremo Tzotzil está compuesto en realidad por promotores indígenas que se dedican a la actividad política y gozan de un sueldo como funcionarios federales. Uno de los caciques antes mencionados actuó durante varios años como presidente del Consejo hasta que fue destituido en vista de las continuas protestas de quienes resultaban afectados por sus arbitrariedades. Es significativo además, que estos promotores se vistan como los ladinos en las comunidades donde trabajan e incluso se transporten en automóviles propios de modelo reciente; cuando asisten a las reuniones políticas del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas, y ello ha sido particularmente notable en los congresos nacionales realizados hasta ahora, visten en cambio su indumentaria tradicional.

Resulta, pues, que los consejos supremos y los grupos étnicos que se han constituido en los pilares de la

¹⁰ La investigación lingüística realizada por Norman A. McQuown sobre la dialectología del tzeltal y el tzotzil es una de las más extensas y detalladas de las realizadas en México, véanse los abundantes materiales en el informe del proyecto *Man-in-Nature*, efectuado por el Departamento de Antropología de la Universidad de Chicago. El primer esfuerzo de síntesis fue hecho por Nicholas A. Hop-

kins ("Estudio preliminar de los dialectos del tzeltal y del tzotzil", en *Ensayos de Antropología*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1970).

¹¹ Documentado análisis de las luchas agrarias en la región de Simojovel elaborado por Ana Bella Pérez Castro (*Estructura agraria y movimientos campesinos en Simojovel, Chiapas*, México ENAH, 1981).

actual política indigenista, son sólo un producto ideológico de la misma política. El mismo concepto de Consejo Supremo es el resultado de un esfuerzo gubernamental hecho en la época de Cárdenas para crear un organismo que permitiera proteger los programas gubernamentales de apoyo a los pueblos tarahumaras. El éxito de aquel esfuerzo se trató de repetir en los años setenta, y no por casualidad puesto que existía inicialmente la marcada intención del presidente Luis Echeverría de adoptar una línea política que repitiera en apariencia el nacionalismo cardenista. Lo más dramático del caso es que, a causa de los símbolos étnicos adoptados —como el bastón de autoridad y las fajas de mujer usadas como bandas sobre el pecho, junto a una indumentaria recreada a veces (símbolos con los que fue fotografiado por cierto en diferentes regíones indígenas el presidente López Portillo durante su campaña política), así como el ceremonial desplegado en sus reuniones, y difundido ampliamente por los medios de comunicación masiva—, reflejaban más cierta ideología indigenista que las realidades culturales propias; el discurso mismo en que expresaban sus reivindicaciones étnicas acusaba más una clara influencia de los postulados de Barbados que las condiciones de la lucha de clases que caracterizaba a las diversas regiones indígenas del país.

Se ha dicho por los etnicistas, y particularmente por Guillermo Bonfil, que aunque el Consejo sea el resultado de la iniciativa estatal, bien podría convertirse en un instrumento por cuyo medio la población indígena canalizara sus propias reivindicaciones; es decir, que podría convertirse en un organismo realmente indígena. Hasta la fecha, sin embargo, se ha visto avasallado por las presiones de los sectores de masas del partido oficial, y especialmente por el campesino; por añadidura se ha convertido en una escala política para promotores y en un mecanismo legitimador de cacicazgos.

Si nos fijamos en algunos aspectos de las luchas políticas de la propia región tzotzil es probable que obtengamos más elementos de juicio para entender mejor la situación. Mientras en la región del altiplano, donde se asienta la mayor parte de las comunidades tradicionales, las reivindicaciones étnicas son sostenidas exclusivamente por los promotores miembros del Consejo Supremo, se observan movimientos independientes cuyo programa es fundamentalmente de reivindicaciones agrarias y donde se relegan las reivindicaciones étnicas a un segundo plano. Es el caso, por ejemplo, de la comunidad tzotzil de Venustiano Carranza, donde desde hace varios años es intensa la lucha entre comuneros y pequeños propietarios, lo interesante es que en ambos bandos hay indígenas pero uno responde a las necesidades de

los propietarios ladinos y el otro al de los indios y los ladinos pobres. Estos últimos han integrado un organismo político que se ha incorporado a la Coordinadora Nacional Plan de Ayala, organismo que ha desarrollado una acción independiente en varias regiones del país donde la lucha de los campesinos pobres alcanza niveles apremiantes. Existe otro movimiento agrario en la región cafetalera de Simojovel, precisamente donde se dieron las condiciones que originaron la guerra de castas de 1867; la lucha por la tierra la representan allí ejidatarios y campesinos sin tierra que eran antes peones y renteros de ranchos y fincas de la misma región.

Estos campesinos que luchan por la tierra hablan el tzotzil pero no se organizan ya como las comunidades tradicionales de las Tierras Altas; algunos son protestantes, otros, católicos, pero cada vez son menos los que organizan su vida comunal en torno al sistema de cargos. Reunidos recientemente en una confederación de ejidos, han fluctuado en su afiliación política entre organizaciones independientes y oficiales, sin embargo, y esto es lo que se desea subrayar aquí, simplemente no existen las reivindicaciones étnicas¹.

IV

Los comentarios que se presentan a continuación tienen el carácter

de reflexión provisional porque el problema teórico y político de los grupos étnicos en México exige un análisis cuidadoso con base en la abundante información existente y, sobre todo, en un manejo pulcro e imaginativo de las categorías que ofrece el materialismo histórico.

El hecho que esencialmente ha desbordado de su cauce teórico al discurso antropológico en México ha sido el burdo indigenismo que ha permeado su nacionalismo desde la emergencia del llamado "Estado revolucionario". A partir de tal ideología se diseñó una política cultural y, como parte de ella, una política indigenista. En este espacio político se configura la antropología como una carrera técnica auspiciada por el gobierno, y en la práctica profesional se vincula a la construcción del nacionalismo sustentado en diversas manifestaciones, particularmente en la museografía y la historia antigua.

El aspecto culturalista de la antropología que caracteriza al período de "desarrollo estabilizador" (1940-1968) ha venido a acentuar las especificidades étnicas de la población indígena, para lo cual ha sido fundamental el concepto de "cultura". Así, se ha diferenciado una totalidad —la de la cultura indígena— que se ha mantenido un tanto impermeable dentro de otra totalidad mayor —la cultura nacional— implicando en cada una la existencia de cierta homo-

geneidad, pero atribuyéndose sobre todo a la cultura indígena una supervivencia y una continuidad inmaculada con las sociedades mesoamericanas anteriores a la colonización hispana. En ello habría de identificarse una exigencia de legitimación a la que se alude en el contenido indigenista de la ideología del Estado mexicano.

Ubicados así como "diferentes" y como "supervivientes del esplendor antiguo", como entidades culturales definidas en términos de sus particularidades históricas, los indios se erigen en una realidad inaprehensible. Es cierto, lo indio es una categoría colonial, como ya lo apuntara Bonfil, pero trasladar el problema al ambiente de los fenómenos étnicos exclusivamente no parece contribuir a entender su especificidad. La diversidad étnica se ha percibido a partir de la pluralidad lingüística, por los hablantes de lenguas indígenas declarados, conocemos el número de indios que hay en el país, de acuerdo con la estimación censal. Esa totalidad numérica se fragmenta en las lenguas reconocidas ya desde el siglo pasado y clasificadas por Orozco y Berra, Mendizábal y Jiménez Moreno y, últimamente, por Swadesh. Sin embargo, los estudios antropológicos contemporáneos no se han referido a entidades sociales indígenas de más extensión que la comunidad.

La antropología social ha manejado el concepto de "comunidad"

como instrumento de análisis, y se ha convertido en el campo de importantes reflexiones teóricas desde Redfield hasta Eric Wolf lo cual, además de indicar indudablemente un proceso de refinamiento teórico y metodológico, refleja a una realidad social a partir de la cual se especula. Si el funcionalismo culturalista que ha dominado los estudios antropológicos mesoamericanistas ha hecho de la comunidad su universo de observación y de especulación teórica, subrayando sus complejidades internas y, sobre todo, su homogeneidad cultural, y en ese sentido ha enriquecido el supuesto ideológico de la continuidad con el pasado prehispánico (continuidad inmutable), tan grato al nacionalismo mexicano, ha ignorado el proceso real de su desintegración, no de simple cambio cultural, como lo ven los teóricos culturalistas y sus numerosos epígonos nacionales. Esa desintegración constituiría un aspecto del proceso de proletarización que adquiere su mayor impacto, a partir de la implantación del desarrollo capitalista en México, en la modalidad dependiente que caracteriza a la estructura económica y social actual.

Las formas que adopta el proceso de proletarización, sobre todo en lo que atañe a sus particularidades entre la población indígena, han ido variando a lo largo del tiempo y en el espacio; la información antropológica ha destacado en cualquier caso el papel de la comunidad

como mecanismo de resistencia a las fuerzas disolventes y así mismo ha sido señalada (la comunidad) como el ámbito en el que se reproduce lo indio en cuanto a lengua y en cuanto a visión del mundo particulares. Pero si la identidad étnica se da a partir de la pertenencia a una comunidad —y es aquí donde se reconocen los mecanismos que la producen y la reproducen—, el peso de esta conciencia étnica rebasa a la comunidad misma, y ello, sobre todo, precisamente por el efecto del proceso de proletarización.

Si tanto la tenencia comunal de la tierra como la existencia de formas colectivas para su explotación constituyeron la base sobre la que se sostenía la comunidad, no sólo por ese hecho se establecía una cierta igualdad económica y social en lo interno, había además de la diferenciación social un proceso externo a ella. Los movimientos migratorios transformaban a los que participaban en ellos en mestizos que aprendían la lengua y las formas de vida de los lugares a donde llegaban; ya no eran indios sino simplemente mexicanos. Ellos a su vez fueron integrándose a la sociedad y a la cultura de las ciudades y pueblos a los que llegaban, y no lo hacían aceptando mecánicamente lo que aprendían sino incorporándole parte de su propio acervo cultural.

Con esto pretendo destacar el hecho de que existe una continui-

dad cultural entre las comunidades indígenas y la población rural y urbana de las regiones donde se encuentran. Existen nexos informales, cotidianos, de diverso tipo, que enlazan a la población; es decir, existe un sustrato étnico que abarca tanto a las comunidades indígenas como a vastos sectores de la población. Lo que constituye un factor decisivo para reconocer los vasos por los que se comunica ese sustrato es el proceso por el que se forman y se sitúan las clases sociales regional y nacionalmente.

El proceso de diferenciación social ha incidido directamente en la actualidad en el seno de la comunidad indígena; en ello ha representado un papel inicial decisivo la importancia creciente del trabajo asalariado, establecido inicialmente como un movimiento simbiótico por la economía de plantación. El paso siguiente lo constituyó la reforma agraria que reconstituyó más comunidades, dividió otras, consolidó algunas más y, fundamentalmente, abrió las puertas a la propiedad individual dentro de los propios pueblos. La lucha entre los procesos que tratan de mantener la coherencia de la comunidad y los que introducen la diferenciación social, constituye el signo de nuestro tiempo en la población indígena.

La política indigenista adoptada por el Estado mexicano desde 1950, cuando entra efectivamente en acción el Instituto Nacional Indigenista,

añade un elemento más a este proceso de diferenciación con la intervención de los promotores indígenas, que además de convertirse en los realizadores de esa política, se van transformando gradualmente en un sector social que encuentra un *modus vivendi* en su calidad de maestros y técnicos, así como una posibilidad de ascenso político en la propia estructura burocrática, y sobre todo un camino al poder a la sombra del Estado.

No ha sido casual, por lo tanto, que los promotores se consideren la infantería del movimiento indigenista que plantea reivindicaciones étnicas; las mismas tienen un atractivo no sólo para los miembros de las comunidades indígenas sino también para otros sectores de la población que se reconocen como tales desde el momento en que comparten situaciones culturales y sociales similares a las de los indios. Pero mientras los promotores se organizan en los Consejos Supremos que el Estado ha diseñado para ellos, la población de las comunidades se enfrenta al proceso de proletarización que afecta a los campesinos pobres de todas partes y que responde a las características que adopta el desarrollo capitalista en México. Así, la pulverización de la propiedad, la búsqueda de tierras, las peticiones de dotación, el papeleo, la manipulación, las invasiones de tierras, la represión violenta, el trabajo asalariado en condiciones de

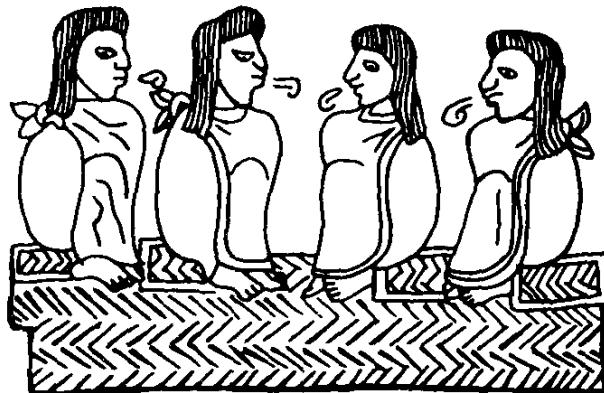
extrema explotación, constituyen el pan de cada día de la población indígena. Es cierto que existe un núcleo que se resiste con mayor fuerza al proceso de desintegración, y es el de las comunidades tradicionales, pero un contingente cada vez mayor se incorpora a la lucha intensa de los campesinos de este país y se reconoce en los proyectos políticos que responden a sus exigencias agrarias inmediatas; lo étnico constituye parte de su bagaje cultural, de su especificidad histórica y de su carácter de clase, pero no es lo decisivo en los términos en que se da actualmente la lucha de clases en México.

Así las cosas, suponer la existencia de *grupos étnicos* en México sin aclarar debidamente el concepto, conduce automáticamente a adoptar el criterio del Estado mexicano en lo que respecta al llamado "problema indígena". El verdadero problema para quien pretenda encontrar alternativas con un contenido clasista relacionado con los sectores más explotados del país, entre los que figura la mayor parte de la población indígena, estribaría en concretar la importancia que pudiere tener la especificidad étnica en las formas particulares y generales de la lucha de clases lo cual habría de conducir, necesariamente, no sólo a incorporar las reivindicaciones étnicas de contenido clasista al lugar en el que tuvieran sentido, sino a incorporar también las manifestaciones étnicas

a algún proyecto alternativo de política cultural, todo dentro de algún programa partidario que tendiera expresamente a la construcción del socialismo.

Finalmente, y para volver al tema del ensayo, el carácter de las relaciones políticas que encontramos en el seno de las comunidades indígenas responde a los rasgos de su concepción del mundo, a la naturaleza particular de sus relaciones sociales, lo cual se sostiene en una condición de campesinos pobres que los hace extremadamente sensibles al proceso de proletarización. Pero lo que he intentado destacar es que los organismos políticos creados por el Estado para instrumentar sus programas indigenistas, los Consejos Supre-

mos, tienen poca relación con los principios políticos que rigen la existencia de las comunidades indígenas, principios que expresados en la estructura político-religiosa juegan un papel decisivo en su mantenimiento. Por otro lado, las estructuras políticas indígenas no rebasan el ámbito de la comunidad, y sólo en condiciones extraordinarias han hecho que surjan estructuras mayores, lo cual define una potencialidad, pero también una limitación, en el sentido de que el contenido de tales relaciones extra-comunales manifiesta una tendencia despótica, religiosa y un tanto rígida. Lo señalado, sin embargo, debe considerarse tan sólo una reflexión que evidentemente requiere una mayor precisión.



N.A. 20

