

Nueva Antropología

9

revista de ciencias sociales



LA CUESTION ETNICA: *Héctor Díaz - Polanco; Stefano Varese; Nemesio J. Rodríguez y Edith A. Soubié; José Lameiras* • **DOCUMENTOS:** *Javier Guerrero, Marcela Lagarde y María Elena Morales, PCM; Ignacio Medina, PST; Jaime González, PRT; Salomón Nahmad, INI; Senén Bernabé, Isidoro Tehuintle y Eleazar López, Sacerdotes Indígenas; ALAI, El Instituto Lingüístico de Verano.*



NUEVA ANTROPOLOGIA

AÑO III, No. 9

MEXICO, OCTUBRE 1978

SUMARIO

<i>Editorial</i>		5
Héctor Díaz - Polanco	<i>Indigenismo, Populismo y Marxismo</i>	7
Stefano Varese	<i>Defender lo múltiple: Nota al indigenismo</i>	33
Nemesio J. Rodríguez y Edith A. Soubié	<i>La población indígena actual en América Latina</i>	49
José Lameiras	<i>Antropología Política e Indigenismo</i>	67

DOCUMENTOS

Javier Guerrero, Marcela Lagarde y María Elena Morales (PCM)	<i>La cuestión étnica</i>	79
Ignacio Medina (PST)	<i>A propósito de la declaración de Barbados II</i>	94
Jaime González (PRT)	<i>La triple opresión de las minorías indígenas</i>	97
Salomón Nahmad	<i>Perspectivas y proyección de la Antropología aplicada en México</i>	103
Senén Bernabé, Isidoro Tehuintle y Eleazar López	<i>Los sacerdotes indígenas: Documento para el CELAM III</i>	108
ALAI	<i>El Instituto Lingüístico de verano, Instrumento del Imperialismo</i>	117

NUEVA ANTROPOLOGIA

Dirección: Silvia Gómez Tagle

Subdirección: Lourdes Arizpe, Héctor Díaz-Polanco, José del Val.

Consejo Editorial: Brizi B. Lameiras, Luis Barjau, Luis Berruecos, Magali Civera, Andrés Fábregas, Omar Fonseca, Ludka de Gortari, Francisco Javier Guerrero, Fernando Lavín, José Lameiras, Lilia Moreno, Enrique Nalda, Rebeca Panameño, Jaime Riva Palacio, Mechthild Rutsch, Erwin Stephan Otto, Héctor Tejera, Juan Yadeum.

Instituciones que colaboran en la edición de NUEVA ANTROPOLOGIA:

Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (CISINAH).

Centro de Investigación para la Integración Social (CIIS).

Universidad Autónoma Metropolitana, División de Ciencias Sociales, Unidad Ixtapalapa.

PORTADA Y GRABADOS INTERIORES: Archivos personales de Silvia Gómez Tagle.

Editorial

La cuestión étnica se torna hoy un punto neurálgico en el campo de batalla de las clases sociales. De haber sido tema objeto de discusiones oscuras, ha pasado a ser ya un debate francamente político.

La pobreza teórica en el análisis que se ha hecho frecuentemente de este problema, se ha debido a que la étnia ha sido considerada como una minoría, al margen de la sociedad nacional; o abstractamente, como un universo cerrado en sí mismo.

Fue analizada por la antropología tradicional en el estrecho marco de la comunidad aislada, fue lamentada como un mundo en vías de desaparición, o exaltada como un código de valores más humanos que los del individualismo despiadado de la sociedad industrial. Hoy, por el contrario, la búsqueda de una lucha reivindicativa por parte de las propias minorías étnicas, ha producido un debate político y ha estimulado la reflexión teórica. Pero la parte primordial de esta dialéctica teórico-práctica, radica en un hecho muy concreto, las minorías étnicas intentan hoy, con más fuerza que nunca, definir su lugar y la importancia de su acción, en el terreno de la lucha de clases. Se cuestiona a la antropología y a la ciencia social en general, ante la necesidad de explicaciones más exactas sobre la conducta social. Se demanda del pensamiento revolucionario una formulación más precisa de la compleja relación entre la estructura y la superestructura. Se hace indispensable una caracterización correcta del Estado, ya que solamente a partir de ésta se podrá definir la táctica y la estrategia.

Tales demandas representan un enorme estímulo para la reflexión teórica del científico social, porque no emanan de una pura formulación mental, sino que emergen de la realidad concreta; de la necesidad de las minorías étnicas explotadas, de encontrar las tácticas de lucha que las encaucen hacia su liberación. Tema hoy de capital importancia, la cuestión étnica es objeto de enconados debates y despierta el interés creciente de instituciones, grupos y partidos políticos de diversas filiaciones.

La cuestión étnica es un fenómeno social que alberga problemas todavía no resueltos, ni en el plano intelectual, ni en el político. La

opresión sufrida por una minoría étnica es ancestral y plurifacética, aún cuando inextricablemente ligada a la opresión clasista. No se explica plenamente a partir de las relaciones de explotación presentes en la sociedad capitalista en el plano económico; sino que además la conforman otros elementos expresados en el racismo, en la diferenciación estructural-cultural, en el lenguaje no-oficial, etc.

Aspectos de gran importancia para entender la particularidad de la dominación sufrida por estos grupos sociales; y en los que la antropología podría encontrar una nueva razón de su existencia y la posibilidad de recuperar mucho de lo que se ha producido en este campo de investigación. Asimismo, es tarea fundamental denunciar las prácticas de investigación social y las instituciones, que, encubiertas en un ropaje académico, no son otra cosa que instrumentos de dominación.

Este número de la revista Nueva Antropología, ha sido dedicado a tratar la cuestión étnica, introduciendo el debate político a través de los documentos de diversos sectores como el de los sacerdotes indígenas, partidos políticos de oposición e instituciones oficiales. En este contexto, la Revista se propone denunciar las actividades del Instituto Lingüístico de Verano, agencia del imperialismo que actúa impunemente en nuestro país, y hace un llamado a los antropólogos y científicos sociales en general, para que adopten una posición crítica.

Indigenismo, Populismo y Marxismo

Héctor Díaz - Polanco*

Cuando se trata de entender la cuestión agraria en América Latina, es casi seguro que surja inmediatamente el denominado "problema campesino" y, además, como un fenómeno específico para ciertos países del continente, también el "problema indígena". Desde luego, esos problemas pueden ser abordados —y de hecho así ha sido— desde diversos puntos de vista. Sin embargo, aunque con frecuencia estos enfoques parecen responder a las inclinaciones "intelectuales" o a las personales concepciones teóricas de los analistas, no sería difícil descubrir, bajo esa heterogeneidad aparente, ciertas unidades conformadas alrededor de algunos planteamientos fundamentales. Esto se debe a que no estamos, a decir verdad, ante juicios individua-

les, sino ante *puntos de vista de clases* (1).

De esta manera, y hablando muy esquemáticamente, pueden resaltar, por lo menos, tres posiciones frente a los grupos socioeconómicos campesino e indígena, que en general, reflejan tres puntos de vista de clases claramente diferenciados:

1) La perspectiva que enfatiza el carácter atrasado de esos sistemas,

¹ Presentaré en este ensayo un análisis de los diversos enfoques, sin pretender decir la última palabra sobre un tema que no está, ni mucho menos, cercano a ser agotado. El autor tampoco pretende asumir una posición "imparcial". Además, debido al mismo carácter del asunto, frecuentemente se hará referencia, en tono polémico, a las opiniones de otras personas que han tratado el tema. El autor ha confiado en que el debate ya alcanzó un punto de desarrollo y madurez que hace posible tales referencias sin herir sensibilidades.

* Maestro de antropología social. Candidato a doctor en sociología (El Colegio de México). Profesor de la ENAH.

por referencia al patrón capitalista-occidental, y que, por tanto, propone una integración de los mismos a la sociedad global. 2) La posición que, contraria a la anterior, patentiza el carácter positivo de estos sistemas sociales y económicos, especialmente del complejo cultural a que están asociados, al mismo tiempo que pone de relieve los efectos desfavorables del sistema capitalista. A partir de esta visión, se rechaza la integración a él y se reivindica el derecho que tienen estos grupos de conservar su identidad por una vía "autónoma"; es decir, se procura la reproducción de estos sistemas a los que el capitalismo no propone, según este punto de vista, una solución, sino la destrucción y la degeneración. 3) La posición que sostiene que los sistemas socioeconómicos mencionados, por el bajo desarrollo de las fuerzas productivas en que descansan y los limitados esquemas sociales en que se desenvuelven, no ofrecen un cuadro adecuado para resolver sus problemas; mucho menos, pueden ser un patrón adecuado dentro del cual se organice la sociedad en su totalidad. Sin embargo, el sistema capitalista tampoco ofrece soluciones dentro de sus leyes y patrones de funcionamiento. Por lo tanto, la solución de los problemas de los campesinos y grupos indígenas, solo puede pasar por una solución global para toda la sociedad; es decir, solo se puede liberar a los campesinos e indígenas, de la explotación, la discriminación, la pobreza, etc., destruyendo la fuerza que, en fin de cuentas, es la responsable de tal

situación: el capital. Las singularidades culturales y, en general, la identidad étnica, solamente podrán ser protegidos y desarrollados dentro de esta nueva organización de la sociedad.

Desde luego, se trata de la síntesis, extremadamente simplificada, de planteamientos básicos de tres posiciones que adoptan, en rigor, una mayor complejidad y sofisticación. A lo largo de este texto, tendremos la oportunidad de hacer patentes, con más detalles, sus complicaciones y matices. Por el momento, importa recalcar que esas tres posiciones centrales se han manifestado constantemente en pugna, en el transcurso de las últimas décadas. No es difícil, por lo demás, asociar la primera posición con la manera de ver las cosas de las clases dominantes en América Latina. En cambio, la tercera es la que han sostenido, más o menos sistemáticamente, los marxistas, basados en lo que se ha denominado el punto de vista proletario.

¿A qué punto de vista corresponde, entonces, la segunda posición? Corresponde al llamado enfoque *pequeño burgués*, el cual, basado en una idealización de los sistemas socioeconómicos no capitalistas —pero asociados orgánicamente con el capitalismo— asume la "defensa" de los "intereses" campesinos e indígenas. Esta doctrina, considerada en sus rasgos generales, se conoce en la literatura marxista como *populismo*. Ahora es necesario precisar el contenido de tales conceptos, pues es frecuente que sean utilizados, por uno u otro bando, como sim-

ples recursos polémicos, cuando se trata, en realidad, de nociones con un claro sentido teórico. (2)

La noción de "populismo"

Son conocidos los combates teóricos de Lenin contra los populistas rusos, al esforzarse por definir una estrategia política revolucionaria. Dentro de ese proceso, procedió a delinear los rasgos fundamentales del "sistema de ideas" populistas. En mérito a la precisión, creemos conveniente que el pensador nos exprese, con sus propias palabras, esta definición conceptual. Dice Lenin:

"Por populismo entendemos un sistema de ideas que comprende los tres rasgos siguientes: 1) *La concepción del capitalismo en Rusia como una decadencia, una regresión. De aquí la tendencia y el deseo de «detener», «paralizar», «interrumpir la demolición» de los pilares seculares por el capitalismo y otros lamentos reaccionarios por el estilo; 2) La concepción de la originalidad del régimen económico ruso, en general, y de la del campesino con su comunidad, artel, etc., en particular.*

² Lenin había advertido este uso inadecuado de tales conceptos: "He tenido ya la oportunidad de hacer notar antes, en un artículo sobre el romanticismo económico, que nuestros adversarios revelan una miopía sorprendente al interpretar los términos *reaccionario, pequeño burgués*, como recursos polémicos, mientras que estas expresiones tienen un sentido filosófico-histórico absolutamente definido". V. I. Lenin, "¿A qué herencia renunciamos?", en *Obras escogidas*, tomo I, Editorial Progreso, Moscú (s. f.), pág. 95.

Los populistas no estiman necesario aplicar a las relaciones económicas rusas los conceptos que sobre las diversas clases sociales y sus conflictos ha elaborado la ciencia contemporánea. Consideran al campesino comunal como algo superior y mejor en comparación con el capitalismo; es la idealización de los «pilares». Niegan y disimulan las contradicciones que existen entre los campesinos, propias de toda economía mercantil y capitalista; niegan el nexo de estas contradicciones con su forma más desarrollada en la industria y en la agricultura capitalista; 3) *El desconocimiento de las relaciones existentes entre la "intelectualidad" y las instituciones político-jurídicas del país con los intereses materiales de determinadas clases sociales. La negación de esta relación y la falta de una interpretación materialista de estos factores sociales, obligan a ver en ellos una fuerza capaz de «arrastrar la historia por otra vía» (...), «desviarse del camino», (...), etc.*" (3)

Es claro que Lenin intenta aquí delinear la silueta teórica de un "sistema de ideas", a fin de facilitar el análisis de las diversas posiciones, sin que ello implique el desconocimiento de que pueden existir ciertas "diferencias" entre las elaboraciones que hacen los mismos populistas. Pero, en lo fundamental, esas elaboraciones, aparentemente heterogéneas, o incluso polémicas entre sí, conciden estrechamente (4).

³ Lenin, *Loc. cit.*, págs. 92-93.

⁴ Entre éstos (los populistas), claro está, existen deferencias a veces no pequeñas. Nadie las pasa por alto. Pero —explica Lenin— los rasgos mencionados de esa concepción

Además es importante aclarar, desde el principio, que si bien es cierto que el pensamiento marxista ha combatido al populismo sistemáticamente, no es menos cierto que, en determinadas fases, considera esta concepción dentro de "las corrientes progresistas del pensamiento social". En efecto, el populismo asume una actitud crítica ante el capitalismo y señala problemas que, por supuesto, el pensamiento burgués es incapaz de plantearse. Ese es el caso del pensamiento antropológico "crítico", o del nuevo indigenismo, que asumen posturas contestatarias y de combate frente al sistema capitalista integracionista, mientras el indigenismo tradicional u oficial (v.gr., el indigenismo mexicano) racionaliza el proceso de asimilación capitalista y elabora concepciones claramente apoloéticas. Pero la impugnación que hace el populismo se basa en una "crítica romántica y pequeño-burguesa del capitalismo", lo que determina que la solución que propone sea "totalmente inservible". Si bien esta crítica podía mantenerse en pie, mientras el desarrollo del capitalismo era muy débil, no corresponde ya al actual desarrollo de este sistema ni "al actual estado de

del mundo son comunes a los diferentes representantes del populismo (...) Negar estas diferencias entre los populistas en el estrecho sentido de la palabra y los populistas en general sería, claro está, incorrecto; pero sería más incorrecto aún desconocer que las concepciones económico-sociales *fundamentales*, de todos y cada uno de los populistas, coinciden en los puntos principales señalados". *Ibidem*, pág. 93.

nuestros conocimientos acerca de la historia y la realidad económicas". Así:

"Habiendo sido en su tiempo un fenómeno progresivo, por haber sido el primero en plantear el problema del capitalismo, el populismo es ahora una teoría *reaccionaria* y *nociva* que desorienta al pensamiento social, que contribuye al estancamiento..." (5)

Ahora bien, la polémica entre marxistas y populistas ha causado las más graves confusiones y, sobre todo, malentendidos. Es frecuente que los teóricos burgueses coloquen en una sola casilla a marxistas y populistas (debido a la coincidencia de su actitud crítica frente al capitalismo), bajo el rubro de "marxistas". Pero, en realidad, esto es lo que menos importa. Es muy sintomático, en cambio, que los populistas, con igual frecuencia, identifiquen a los teóricos marxistas con los teóricos burgueses, basándose en que ambas concepciones son "integracionistas" (6). En fin, en ocasiones, también desde una posición marxista se identifica erróneamente a teóricos burgueses con populistas, borrando de un plumazo el núcleo progresista que puede contener este último enfoque.

⁵ *Ibid.*, pág. 95.

⁶ Esta confusión ha favorecido que algunos teóricos burgueses maniobren para presentarse como "marxistas", destacando supuestos puntos de coincidencia con esta última concepción. Ejemplos de esto se pueden encontrar en la obra de G. Aguirre Beltrán.

Aparte el desconcierto, todo ello ha fomentado el dogmatismo.

Sería preciso, entonces, delimitar claramente los campos y establecer los puntos fundamentales de desacuerdo entre las tres posiciones. El presente ensayo se propone hacer una contribución provisional, en este sentido, tomando parte en un debate que seguramente se ampliará y profundizará en el curso de los próximos años. El interés de esta discusión adquiere actualidad, debido a la circunstancia de que, en los últimos tiempos, las corrientes populistas se han reactualizado en México, tomando una predominancia y un desarrollo inopinados que aparentemente encuentran sus raíces en la agudización de la crisis provocada por la expansión devastadora del capitalismo en el campo. Intentaremos, pues, analizar las principales posiciones que se manejan actualmente en el análisis de la problemática indígena (7).

Indigenismo: el proyecto capitalista de integración

Por ser ampliamente conocida, no haremos una exposición muy detallada de los fundamentos de la teoría

⁷ Por razones de espacio, dejaremos aquí de lado el examen de los enfoques específicos sobre los campesinos (campesinos parcelarios). Sin embargo, cabe advertir que, en sus rasgos generales, las posiciones que disputan en el campo del análisis indígena, no varían sustancialmente cuando la problemática es la campesina.

indigenista (8). No obstante, para fines comparativos y analíticos, es necesario destacar los aspectos básicos que conforman su silueta teórica.

El largo y paciente montaje de la teoría indigenista en América Latina (particularmente en México) ha provocado que su ropaje, más vistoso que complejo, oculte sus verdaderas raíces teóricas. Así, el indigenismo se presenta con frecuencia como una elaboración *original*, adecuada a las condiciones específicas del "problema indígena" de nuestros países (9). Sin embargo, no es difícil descubrir que la "acción indigenista" responde a la práctica general del sistema capitalista que, en todas partes, se expresa en un proceso constante de asimilación y destrucción de las demás formas de producción con las que se pone en contacto.

En el siglo XIX, la teoría antropológica por excelencia de la época (el evolucionismo) había elaborado esquemas que permitían organizar los diversos sistemas sociales en cuadros jerarquizados, que iban desde las sociedades más simples, hasta las más complejas. Así, la antropología hacía

⁸ Además, razones de espacio lo impiden. Un análisis más pormenorizado se encuentra en Víctor Bravo, Héctor Díaz-Polanco y Marco A. Michel, *Teoría de la integración social: un examen crítico*, CIIS, México, 1977 (multicopiado).

⁹ Aunque es verdad que, a menudo, esa pretendida originalidad ha engañado más a los críticos del indigenismo que a los propios teóricos indigenistas.

posible la designación de sociedades "superiores" e "inferiores", en términos de ciertos criterios que permitían especificar el grado de "progreso" alcanzado. Desde luego, tal sistema de ideas fue utilizado por los países capitalistas europeo-occidentales para justificar la expansión colonial (10). Particularmente en México, durante el pasado siglo, implementó una política de clara factura evolucionista, cuyo objetivo declarado era asimilar a los grupos indígenas, integrándolos a la "sociedad nacional". Expresamente, ese proceso de asimilación implicaba el abandono, por parte de los indígenas, de todos sus rasgos culturales, los cuales se visualizaban negativamente como responsables del grado de "atraso" en que se encontraban.

El Congreso Interamericano Indigenista, celebrado en Pátzcuaro (México) en 1940, expresará un cambio de actitud. Este cambio, teóricamente hablando, significará un rechazo de la vieja teoría decimonónica de los países colonialistas europeos, y la adopción de la teoría relativista-cultural de factura norteamericana. De esa manera, la concepción evolucionista será acusada de *etnocentrista* y se postulará en adelante —como lo recuerda Aguirre Beltrán, sin duda el más elaborado de los teóricos indigenistas— una "integración de los indios a la sociedad nacional, realizada respetando

los valores de sus culturas y su dignidad de hombre" (11). Puede decirse que el sistema de ideas indigenistas se conformará orgánicamente a partir de este Congreso de Pátzcuaro. Sin embargo, como veremos, el indigenismo tendrá que sufrir ciertas modificaciones sustanciales en la medida en que se enfrente a los imperativos de su propia práctica.

De todos modos, el indigenismo ha insistido en mantener la definición de sus objetivos, en términos que pueden resumirse así: *El indigenismo se propone la integración no colonial del indio a la sociedad nacional; pero, a diferencia de la política asimilacionista a secas que se promovió durante el pasado siglo, el indigenismo busca realizar la integración respetando los valores culturales: es decir, se postula la integración del indígena "con todo y su bagaje cultural"*.

Antes que nada, habría que advertir que los indigenistas, al proponer la "integración", no suponen que los indios están separados de la sociedad nacional. Su visión del asunto es más elaborada. Comienzan por una vinculación entre sociedades indígenas y sociedad nacional; pero la conciben como una relación "colonial" indeseable. Así, pese a que "indios y ladinos viven en simbiosis socioeconómica", ésta no se basa en relaciones de clases, sino en relaciones de "casta", que de-

¹⁰ Cf., Héctor Díaz-Polanco, "Morgan y el evolucionismo", en *Nueva Antropología*, año II, Núm. 7, México, 1977.

¹¹ Gonzalo Aguirre Beltrán, "Un postulado de política indigenista", en *Obra polémica*, SepInah, México, 1975, pág. 27.

rivan de una antigua situación colonial. Lo que desea el indigenismo es provocar una integración del indio en condiciones distintas, que barran estas "relaciones coloniales" y hagan desaparecer los obstáculos que implican las "situaciones de castas" para la plena incorporación del indígena a la sociedad nacional en calidad de plenos "ciudadanos", con los mismos "derechos" que los demás miembros de la nacionalidad.

Ahora bien, ¿por qué se oponen los populistas a este planteamiento? ¿La integración propuesta por el indigenismo acaso no rompería con las brutales relaciones de explotación a que están sometidos los indígenas? Además, ¿no se lograría precisamente esto último, al tiempo que se garantizara una sociedad "pluricultural" o "multiétnica", objetivo que ha sido una de las banderas más defendidas por los populistas? Nos parece que, al asumir una actitud de rechazo, la intuición populista ha funcionado en la dirección correcta, aunque la opción que proponen resulta, en cambio, discutible.

En efecto, la proposición indigenista anterior, pese a que se ha mantenido intacta como *proyecto* desde su elaboración acabada a partir del Congreso de Pátzcuaro, y se ha repetido incesantemente hasta hoy, muy pronto tuvo que ser modificada, aun en el plano de su expresión teórica. Una proposición semejante derivaba de la influencia del *relativismo cultural*, el cual, al mismo tiempo que rechazaba el etnocentrismo absolutista del evo-

lucionismo clásico (12), bajo la consideración de que la *diferencia* observada entre diversas sociedades no podía ser interpretada tomando por punto de partida las nociones de "superior" o "inferior", proponía una consideración relativa de los diversos sistemas culturales. De esa manera, la sociedad occidental-capitalista dejaba de ser el patrón con el cual se medía a las demás formaciones socioculturales. Y en tanto no se adoptaba ningún patrón o paradigma social por excelencia y, por lo tanto, se concebía a todos los sistemas como contextos adecuados dentro de los que se podía desarrollar plenamente la vida social en sus propios términos, de ahí se deducía lógicamente el planteamiento del *respeto* a las diferentes formas culturales (13).

¹² Hay que recordar que, a partir de 1955, el pensamiento evolucionista renace bajo la forma "multilineal" (neoevolucionismo). Ver Angel Palerm, *Agricultura y sociedad en Mesoamérica*, SepSetentas, México, 1972, y "El evolucionismo en Mesoamérica", en *Nueva Antropología*, año II, Núm. 7, México, 1977. Cf. también J. H. Steward, "Un enfoque neoevolucionista", en A. y E. Etzioni (Comp.), *Los cambios sociales. Fuentes, tipos y consecuencias*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

¹³ Desde luego, hay razones para pensar que una teoría semejante debía desarrollarse en un país como Estados Unidos, no involucrado en ese momento en el proceso de expansión colonial que promovían las potencias europeas, particularmente en Asia y Africa. Tal teoría, en consecuencia, puede

Pero muy pronto los relativistas se darían cuenta de la contradicción que existía entre ese postulado de respeto absoluto a todas las "culturas" y la necesidad del sistema capitalista de implementar proyectos de integración; es decir, de acumulación. Si se elevaba el respeto hasta sus últimas consecuencias, hasta su consecuencia lógica, se imposibilitaba, al mismo tiempo, para promover planes de integración o cambios dirigidos a asimilar esos sistemas socioculturales indígenas. El relativismo trataría, entonces, de encontrar la solución a este conflicto, a través de la noción de "aculturación".

Los indigenistas tendrían que hacer lo propio. Por ejemplo, Aguirre Beltrán advierte que, en el Congreso de Pátzcuaro se tuvieron "muy en cuenta los postulados del *relativismo cultural* que exige respeto a las culturas bajo asedio"; pero inmediatamente agrega que, para prever "que la acción no se esterilizara como consecuencia de tal formulación", fue necesario establecer el "principio adicional" de la "justicia social" (14). Aunque no podemos detenernos en este tema, vale la pena advertir que lo que comienza como una simple *molestia*, a la larga se convertirá en una contradicción y, finalmente, en un rompimiento con el

relativismo cultural (15). Y no podía ser de otra manera, si se toma en consideración que el indigenismo tenía que implementar una *práctica* integradora. Lo que importa hacer resaltar aquí, entonces, es que el indigenismo —antievolucionista en su origen— tendrá que volver sobre sus pasos para

¹⁵ Por ejemplo, Aguirre Beltrán, después de poner de relieve "las posturas asimilistas" del evolucionismo, dice: "El relativismo cultural, por el contrario, pone en tela de juicio las ideas de progreso y evolución, dogmáticamente consideradas; sostiene la necesidad de evaluar cada cultura en su propio contexto y no desde el marco de la civilización occidental, etnocéntrica y supuestamente superior. Conforme a tal enfoque, las culturas indígenas no son consideradas como formas atrasadas, sino, simplemente, como respuestas distintas a problemas existenciales, y para ellas se exige respeto y comprensión (. . .) Sin embargo, la tesis plural esteriliza la acción indigenista, ya que le resta los cimientos mismos en los que funda su intervención, como movimiento que se propone modificar una *situación indeseable*. En efecto, si las culturas indígenas no representan supervivencias en la secuencia evolutiva, sino productos acabados de líneas evolutivas diferentes no hay para qué procurar su modernización puesto que son culturas modernas aunque distintas de la moderna occidental". De aquí se pasará a la crítica directa, reprochando a los relativistas su pretensión de conservar a los grupos indígenas, como "objetos de museo", y acusando a la tesis del relativismo cultural de ser "una variante moderna y sutil de la teoría del buen salvaje". G. Aguirre Beltrán, "Etnocidio en México: una denuncia irresponsable", en *Obra polémica*, Op. cit., págs. 226-227. Subrayados nuestros.

ser interpretada como la expresión ideológica de la lucha entre potencias capitalistas. Cf. Roger Bastide, *Antropología aplicada*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1972, pág. 19, quien sugiere esta interpretación.

¹⁴ G. Aguirre Beltrán, *Loc. cit.*, pág. 27.

reintroducir, aunque más subrepticamente, al etnocentrismo que había rechazado con tanto escándalo. De nuevo, la sociedad occidental-capitalista se convierte en el patrón, y los grupos indígenas deben integrarse a ella, si es que quieren acceder a la "justicia social" que solo la nación (léase el sistema capitalista) les puede ofrecer y garantizar. Más adelante, veremos que el indigenismo es evolucionista unilineal, en otro sentido.

Así las cosas, y en su afán por solucionar la contradicción, el indigenismo se colocará en una situación curiosa: sostendrá que no es ni culturalista ni asimilista; "pero es ambas cosas a la par". Las culturas indígenas no pueden ser respetadas en bloque: algunos aspectos deberán ser cambiados, y otros (como la lengua) podrán ser respetados. En rigor, por lo tanto, el "respeto" se reduce a mantener ciertos rasgos superestructurales, siempre que éstos no contraigan los "aspectos estratégicos" de la cultura nacional. La cual ha permitido a los indigenistas afirmar machaconamente que la integración del indio no implica fatalmente la extinción de sus singularidades. Este planteamiento debería ser sometido a un examen teórico y empírico; pero la limitación del espacio de que disponemos, nos impide hacerlo en este artículo.

De todos modos, parece claro que el indigenismo no ha encontrado los procedimientos para provocar un tipo de integración de las sociedades indígenas al sistema capitalista que no ocasione una sistemática y constante diso-

lución de sus "singularidades". Sin duda, ese fracaso no se debe a una "deficiencia" del indigenismo, sino a las características del sistema capitalista integrador. El capitalismo, en efecto, ha mostrado, históricamente, que no tolera una sociedad cabalmente pluricultural.

Es innecesario, por lo demás, recurrir a las argumentaciones abstractas. Cuando se ha dicho que el indigenismo mexicano ha fracasado en su política de asimilación, el propio Aguirre Beltrán ha saltado a la palestra para demostrar que, al contrario, la acción indigenista, en su opinión, ha sido exitosa al lograr, por ejemplo, la "cristianización" y "mexicanización" del indio, con lo que, de paso, muestra cómo la integración implica no una conservación de las singularidades, sino al contrario, una destrucción de las mismas. Cuando, por otra parte, trata de probar "que la absorción de los valores indios por parte de la cultura nacional implica la supervivencia —no la aniquilación cultural— de esos valores, en el proceso irreversible de aculturación que contrae la formación de un Estado nacional", lo que se desprende de sus argumentaciones es sencillamente que la "nacionalidad" ha intentado revestirse con valores *tomados* de la cultura indígena; pero *no* que los grupos indígenas *conserven* intactos tales valores, como elementos centrales de su sistema social (16).

¹⁶ G. Aguirre Beltrán, "Encuentro sobre indigenismo en México", *Loc. cit.*, pág. 67 y sigs.

En suma, y pese a sus ambigüedades, el indigenismo resulta una versión, más elaborada, de la vieja y tradicional política asimilacionista que ha implementado el sistema capitalista. Así, el postulado de la integración, bajo el respeto de las "singularidades" indígenas, se reduce a sus verdaderos términos: disolución, a secas, de los grupos indígenas.

Populismo: el proyecto romántico

¿Qué actitud asume el populismo frente al planteamiento indigenista? Sintetizando, los populistas: a) Advierten que la integración indigenista significa disolución de las comunidades indígenas y su absorción por el sistema capitalista y, por consiguiente, rechazan esa solución precisamente al poner de relieve los aspectos negativos del sistema capitalista-industrial. b) En cambio, la concepción populista destaca los aspectos positivos de las comunidades indígenas, alabando su "armonía", su "solidaridad", "su integración", etc. c) La solución, por lo tanto, no consiste en que las comunidades se integren al sistema capitalista-industrial, sino en que los grupos indígenas conservan su "identidad", su sistema de organización interna, sus costumbres, etc. En suma, esta solución se basa en los dos primeros rasgos que Lenin había señalado como típicos de una concepción populista; el tercero derivará lógicamente de los dos primeros, como se verá más adelante.

En efecto, son extremadamente

frecuentes en la literatura producida por los "nuevos indigenistas" o "antropólogos críticos", los pasajes dedicados a juzgar al capitalismo como un sistema que no puede, de ninguna manera, proponerse como paradigma, pues sólo introduce en las comunidades, lacras y defectos de los cuales carecen estas últimas. Además, son escasos, por no decir nulos, los aspectos del capitalismo que puedan servir de argumento para considerarlo "superior" a los sistemas indígenas. Un buen ejemplo de una concepción semejante, lo encontramos en una reciente publicación, y lo reproducimos enseguida:

"La sociedad industrial (sic) no es superior en todo, sino, a lo sumo, en parte, a las sociedades preindustriales. Que esté más avanzada en el plano técnico-económico no significa que lo está también en el plano social y moral. Ya en 1925, Sapir calificó a la cultura occidental de inauténtica o espuria, por su falta de equilibrio y armonía, de adecuación consigo misma, lo que la llevó a reducir al individuo a mero engranaje de un gran mecanismo, y eso significa frustración, alienación. También Malinowski sostendría, pocos años después, que la sociedad occidental está peor integrada que muchas sociedades "primitivas". La integración o armonía no está en relación directa con el grado de adelanto tecnológico o "intelectual". Lo cierto es que el hombre occidental perdió ya, en gran medida, el sentido de la relación con la sociedad a que pertenece, y totalmente el sentido de su relación con el medio físico. Lo primero, abre las puertas a la represión totalitaria. Lo segundo, al ecocidio, que está ensom-

breciendo el futuro de la humanidad. . ." (17).

Dejando de lado las ambigüedades y las sintomáticas imprecisiones de este texto, llama la atención que el autor desea señalar las carencias del sistema capitalista ("la sociedad occidental") que, en cambio, no se encontrarán en las sociedades indígenas. Y es que, en esta concepción, la visión del capitalismo, como un sistema regresivo, tiene siempre como contrapartida la idealización o la visión romántica de las sociedades indígenas.

Antes de examinar este segundo aspecto del sistema de ideas de los populistas, es interesante comprobar que éstos, ante la necesidad de relativizar la historia; es decir, ante la necesidad de encontrar argumentos para ignorar el carácter *progresivo* de los sistemas socioeconómicos (v. gr. del capitalismo respecto a otros sistemas anteriores), se ven obligados a retornar nada menos que al *relativismo cultural*, aunque no sin reproches. Ciertamente, después de utilizar una argumentación relativista, los populistas que analizan el problema indígena pueden decir con amargura que el culturalismo norteamericano "no alcanzó, no obstante, la neutralidad que se proponía". Así, el culturalismo relativista será acusado de que "traiciona a sus propios postulados" (18). No se puede acusar al relativismo de tal cosa. Desde el princi-

pio, esta teoría planteaba un supuesto respeto a las culturas indígenas, sólo con la secreta esperanza de que se integrarían por sí mismas a la sociedad occidental-capitalista; cuando esto no ocurrió, los relativistas pasaron a la acción integradora, inscribiendo en su bandera la consigna de la "aculturación". La burguesía, a la que no se puede acusar de desconocer sus propios intereses, muy pronto se dio cuenta de que no podía mantener a ese relativismo en su expresión prístina. La burguesía, en otras palabras, comprendió que no podía llevar a cabo un proyecto histórico de sociedad multiétnica o pluricultural, sin que ello se convirtiera a la larga en un obstáculo sistemático para el proceso de acumulación; los populistas, sin embargo, todavía tienen la esperanza de hacer ese milagro en el interior de una formación social capitalista. Por otra parte, si alguien "traiciona" al relativismo, es el populista que, con frecuencia, llega a plantear incluso la "superioridad" de la sociedad indígena: un etnocentrismo invertido y mistificador que cataloga a la sociedad capitalista real, sobre el patrón de una "comunidad" indígena que, en su mayor parte, es fruto de la ciencia-ficción.

Un buen ejemplo de la *idealización* de las comunidades indígenas lo encontramos en un trabajo de Salomón Nahmad (19), en el cual llama la atención hacia los "problemas de relaciones sociales" que se generan en "una

¹⁷ Adolfo Colombres, "Hacia la autogestión indígena", en *7 ensayos sobre indigenismo*, Serie: Cuadernos de Trabajo, Instituto Nacional Indigenista, México, 1977, pág. 30.

¹⁸ *Ibidem*, pág. 32.

¹⁹ "Gobierno indígena y sociedad nacional", en *7 ensayos sobre indigenismo*, Op. cit., pág. 10.

comunidad ya integrada con todos los valores de la cultura occidental”, en comparación con lo que pasa en una “comunidad cerrada, aislada”. En una comunidad de este último tipo (“cerrada”) se mantiene el mismo *status* entre los indígenas. No se dan clases sociales, como en la comunidad mestiza. En la comunidad indígena, hay una redistribución permanente de la riqueza. En general, en la medida en que una comunidad se acerca más a este modelo, en esa medida encontramos una mayor uniformidad en la forma de consumir los recursos que produce ésta...”

Imágenes como estas abundan en la literatura antropológica. No se cae en la cuenta de que tal visión de la comunidad indígena corresponde más a la particular forma de ver las cosas del funcionalismo, que a las características *reales* (vistas dinámicamente) que hoy conforman la naturaleza de esas comunidades. Los funcionalistas, campeones de una visión armónica, en donde la contradicción social brilla por su ausencia, suscribirían con agrado esa imagen de las sociedades indígenas. En pocas palabras, los populistas no se dan cuenta de que desean defender y conservar un sistema que el capitalismo ya se encargó de marcar profundamente. Sociedades como las que nos proponen estos antropólogos, sólo se pueden concebir como “tipos ideales” weberianos; la realidad marcha por otro camino.

Lenin había advertido sobre esta tendencia a la idealización romántica:

“Seducido por el deseo de detener y suspender la demolición de los pilares seculares por el capitalismo, el populista cae en una sorprendente torpeza histórica; olvida que *detrás* de este capitalismo nada hay fuera de una explotación idéntica, unida a infinitas formas de sojuzgamiento y de dependencia personal que agravan la situación del trabajador; nada hay fuera de la rutina y el estancamiento en la producción social y, por consiguiente, en todas las esferas de la vida social. Luchando desde su punto de vista romántico y pequeño-burgués contra el capitalismo, el populista arroja por la borda todo realismo histórico, al confrontar siempre la *realidad* del capitalismo con la *ficción* del orden precapitalista...” (20).

Y este es el *quid* del asunto. Es necesario comprender que, en su mayor parte —exceptuando, por supuesto, aquellos pocos grupos que se mantienen verdaderamente aislados en ciertos bolsones del globo— el orden “precapitalista”, tal como lo conciben los populistas, es ya una *ficción*. Las llamadas sociedades indígenas no pueden ser concebidas, a condición de que se observen sus características con rigor y se maneje una unidad analítica adecuada, como sociedades “primitivas” o “precapitalistas”; por lo menos, en el sentido de “anteriores” o “ajenas” al capitalismo, pues lo que ellas son, hoy en día, tiene que ver con este sis-

²⁰ Lenin, “¿A qué herencia renunciamos?”, *Loc. cit.*, pág. 96. Subrayados de Lenin.

tema —al que están articuladas— más de lo que sospechan los populistas. Tales sociedades no han devenido en toda su “pureza” al mundo contemporáneo, sino que, hablando estrictamente, han sido *recreadas* por el sistema capitalista; es decir, la actual naturaleza de tales sociedades no puede entenderse al margen de la reestructuración y refuncionalización que ha provocado en ellas el sistema capitalista. (21)

En este sentido, apuntan las reflexiones de Medina, al advertir que, a menudo,

“Se consideran las características distintivas de los indios como remanentes, supervivencias de una situación socio-económica y cultural ahora desaparecida. La etnología reduce así su objeto a la reconstrucción de la historia india, a partir de los rasgos actuales y del escrutinio de las fuentes coloniales (. . .) Sin embargo, los indios actuales son tanto un producto y un aspecto del proceso histórico nacional como lo son el resto de sus habitantes; el carácter homogéneo que se desprende de la calificación bajo un término, «indio»,

²¹ Esto no quiere decir, sin embargo, que las comunidades indígenas no mantienen ciertas particularidades, y sería un error no considerarlas. Anular las diferencias o particularidades, sería tan incorrecto como suponer una originalidad irreductible. Para entender esta dialéctica de la unidad y la especificidad, parece entonces útil no confundir las singularidades o particularidades con la “originalidad”; noción esta última que rompe la comprensión de la unidad del proceso histórico, al mismo tiempo que inclina a buscar salidas específicas o “autónomas”.

esconde una diversidad económica, social y étnica, cuyas raíces se remontan a la antigüedad; pero cuyo significado actual corresponde a las condiciones que definen las contradicciones de la formación social mexicana” (22).

Solamente sobre una curiosa idealización de las sociedades indígenas; solamente cerrando los ojos ante el hecho de que tales sociedades contienen ya en su seno claras expresiones de contradicción, y que se está produciendo en ellas un sostenido proceso de diferenciación interna —impactadas como han sido por el sistema capitalista— el populismo se puede plantear una salida indígena, o una

²² Andrés Medina, “Los indios”, en *7 ensayos sobre indigenismo*, Op. cit., pág. 23. En términos similares, se ha expresado Lourdes Arizpe: “Aclaremos para empezar: los indígenas son campesinos mexicanos que, por azares históricos, hablan lenguas nativas americanas y conservan, en mayor o menor grado, costumbres e instituciones distintivas. No diremos prehispánicas, porque la antropología acaba de demostrar que gran parte de sus pautas culturales han sido desarrolladas con posterioridad a la Conquista. Se cree, erróneamente, que, desde ese punto en la historia, las culturas indígenas quedaron congeladas, aplastadas, verdaderas ruinas que se han ido deteriorando al igual que los monumentos arqueológicos cuando carecen de atención. Ninguna cultura se estanca: sigue recreando elementos antiguos, incorpora los nuevos y los integra ambos en un desarrollo continuo en espiral”. “Primer congreso nacional de indígenas”, en *Nueva Antropología*, año I, Núm. 3, México, 1976, pág. 3.

“vía” indígena. Sólo desconociendo la articulación de tales sociedades en una formación social concreta, además, se puede concebir la posibilidad de realización de tal “vía” en condiciones de dominación capitalista.

Debido a este particular enfoque marxista, los populistas acusan con frecuencia a aquél, de desconocer el factor “cultural”, las características “étnicas” particulares de los grupos indígenas, y de reducirlo todo a los factores económicos y a las relaciones de clases. Sin embargo, vale la pena advertirlo aquí: tal acusación descansa en un malentendido. No se puede confundir la posición marxista con el reduccionismo *economicista*. El marxismo reconoce esos factores “culturales”; pero se niega a *hipostasiar* este nivel de la realidad. Más aún, el marxismo ha planteado desde su nacimiento que, como un procedimiento *metodológico* fundamental, el análisis de cualquier aspecto de la realidad social debe tomar como punto de partida analítico la estructura económica. *Esa posición metodológica no implica la negación de los demás niveles de la realidad*, sino la consideración de tales fenómenos superestructurales sólo pueden comprenderse, cobrar su real sentido, comenzando por el análisis de las condiciones económicas concretas en las que descansan. Varias décadas atrás, Mariátegui había notado el carácter estratégico y privilegiado de la cuestión económica en el proceso analítico, al estudiar el problema indígena peruano:

“Todas las tesis sobre el problema indígena que ignoran o eluden a éste como problema económico-social, son otros tantos estériles ejercicios teóricos —y a veces solo verbales—, condenados a un absoluto descrédito. No las salva a algunas su buena fe. Prácticamente, todas no han servido sino para ocultar o desfigurar la realidad del problema. La crítica socialista lo descubre y esclarece, porque busca sus causas en la economía del país y no en su mecanismo administrativo, jurídico o eclesiástico, ni en su dualidad o pluralidad de razas, ni en sus condiciones culturales y morales. La cuestión indígena arranca de nuestra economía” (23).

Así, el hecho de que se observen *particularidades* culturales en estos grupos, no autoriza para considerarlos, en las actuales circunstancias, como portadores de una *originalidad* que les permitiría acceder a una “vía” propia, a realizar sus propios “esquemas” de desarrollo, al margen de las leyes generales de desarrollo de la formación social en la que ya están insertos. Esto es, por supuesto, un grave punto de desacuerdo entre populistas y marxistas, puesto que los primeros no sólo conciben esa vía como una posibilidad realizable, sino también deseable.

Basta recordar, a manera de ilustración, la alusión de la llamada “Declaración de Barbados I”, al “derecho que tienen las poblaciones indígenas

²³ José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Biblioteca Amauta, Lima, 1976, pág. 35.

de experimentar sus propios esquemas de autogobierno, desarrollo y defensa, sin que estas experiencias tengan que adaptarse o someterse a los esquemas económicos y socio-políticos que predominan en un determinado momento. La transformación de la sociedad nacional es imposible si esas poblaciones no sienten que tienen en sus manos la creación de su propio destino. Además, en la afirmación de su especificidad socio-cultural, las poblaciones indígenas, a pesar de su pequeña magnitud numérica, están presentando claramente vías alternativas a los caminos ya transitados por la sociedad nacional."

Aunque verbalmente los populistas manifiestan constantemente su respeto a la "autonomía" de las soluciones indígenas, con frecuencia, de hecho, muestran una gran desconfianza de esas experiencias propias, por lo que se sienten constantemente tentados a concebir todo género de "salidas" indígenas. Lenin, como ya se dijo, había advertido esta inclinación populista: en tanto cierran los ojos ante las tendencias *reales* de las diferentes clases sociales, en términos de sus condiciones específicas y *concretas*, tienen la propensión a emprender "(olvidando las circunstancias que lo rodean) todo posible género de *proyectomanía* social, comenzando por cualquier organización del trabajo agrario y terminando por la comunización de la producción ..." (24).

²⁴ Lenin, *Loc. cit.*, pág. 102.

Un ejemplo de esa "proyectomanía, nos lo da el mencionado artículo de A. Colombres, expresado en un proyecto que denomina "autogestión", y que tiene como presupuestos, desde la "consolidación del poder comunal", pasando por medidas "para evitar la corrosión del individualismo y el surgimiento de una estratificación social capaz de poner en peligro el espíritu comunitario", hasta la constitución de un "superorganismo (sic) interamericano" (25). El autor concibe a la "autogestión" indígena, como lo "único que permitirá a las etnias subsistir como tales, dentro de un sistema capitalista dependiente"; será una "trinchera" en la que se defenderán los indígenas, "mientras no se complete el proceso de liberación de la sociedad global" (26). Con ese proyecto de solución del problema indígena en mente, nuestro autor pasa a examinar las formas de articulación étnica que describe Cardoso de Oliveira, topando con la relación "que une a blancos e indígenas en una relación igualitaria, simétrica, dialógica". Desafortunadamente, Cardoso de Oliveira considera esta relación como irrealizable, utópica. Colombres no está de acuerdo: cree posible esa "relación igualitaria." El argumento que esgrime para sostener tan optimista opinión es sorprendente: distante de Cardoso de Oliveira —al considerar utópica la rela-

²⁵ Cf. *7 ensayos sobre indigenismo*, Op. cit., pág. 45.

²⁶ *Ibidem*, pág. 43.

ción étnica mencionada— “ya que es nada menos la forma de articulación étnica que persigue la teoría de la autogestión” (27). De esa manera, el proyecto o la “teoría” de la “autogestión” elaborada por el antropólogo, adquiere la fuerza de *una verdad histórica*: la sola concepción de un proyecto de organización indígena, hace posible, independientemente de las condiciones históricas concretas, una “relación igualitaria, simétrica y dialógica.”

Ejemplos similares de proyectos populistas orientados a dar solución al “problema campesino” son también abundantes. Un caso reciente lo encontramos en la proposición de Esteva, en el sentido de que la “Alianza Popular para la Producción” sea “campesinizada.” Este autor considera que “Reconocer la identidad y perspectivas de los campesinos y de sus organizaciones, significa entender y aceptar a éstas como punto de partida para un desarrollo superior.” Bajo esa visión, Esteva propone concretamente “una nueva organización de los productores”, que consiste en “asociar” en unidades productivas a “empresarios capitalistas, pequeños propietarios, ejidatarios, comuneros, colonos y campesinos sin tierra.” Por supuesto, en medio de esta asociación de lobos y ovejas, estará el Estado, a fin de “regular las relaciones entre ellos” (28).

²⁷ *Ibíd.*, pág. 47.

²⁸ Gustavo Esteva, “Una opción campesina para el desarrollo nacional”, en *Comer-*

Ciertamente, en este proyecto está presente la convicción populista, señalada por Lenin, de que las clases dominantes y las instituciones político-jurídicas (en este caso, el Estado) pueden “desviarse del camino.” Sólo esa creencia puede hacer pensar a Esteva que su “proyecto” solucionaría los problemas del campesino, garantizándole “ganancias e ingresos suficientes.”

Al olvidar que el aparato estatal capitalista tiene por función básica defender los intereses del bloque dominante y garantizar la reproducción de las relaciones de explotación, a menudo los populistas incurren en una “*estadolatría*” que los conduce a esperar del Estado más de lo que la sensatez aconseja. Bajo esta perspectiva, por ejemplo, parece situarse la larga lista de “deberes” frente a las comunidades indígenas que la mencionada “Declaración de Barbados I” asigna al Estado, lista que va desde “garantizar a todas las poblaciones indígenas el derecho de ser y permanecer ellas mismas”, hasta la cuestión burocrática de especificar la autoridad que se encargará de las relaciones con los grupos étnicos.

El populismo ataca de nuevo

Pero, en tanto los marxistas no consideran lo principal sumarse al coro desconsolado que gasta sus energías en reprochar al sistema capitalista la diso-

cio exterior, vol. 27, Núm. 5, México, 1977, págs. 578-579.

lución de las comunidades indígenas que pone en práctica, el inexorable proceso de proletarización que realiza, día tras día, los populistas lanzan la acusación de que aquéllos coinciden con los indigenistas al no oponerse a la asimilación. A veces se llega más lejos, al plantear que los marxistas, en realidad, desean ardientemente que los indígenas sean proletarizados cuanto antes, puesto que ese es su destino inevitable, bajo el torpe tópico —repetido mil veces— de que quieren “agudizar las contradicciones” (29).

Es imprescindible aclarar inmediatamente que no existe ninguna coincidencia entre marxistas e indigenistas, ni en este ni en ningún otro punto. Si los marxistas no se deshacen en lamentaciones, es porque observan el proceso de disolución y proletarización como un *proceso real*, que responde a la lógica de leyes históricas específicas y determinadas, desenvolvimiento histórico que no puede detenerse sobre la base de suspiros lacrimosos ni procurando una utópica separación de la sociedad global, por parte de los grupos que sufren la disolución, sino precisamente luchando contra la fuerza que provoca ese movimiento desintegrador: el capitalismo.

Así, pues, el marxismo reconoce que el capitalismo no puede ofrecer a los grupos indígenas sino la explotación, la opresión y la miseria; pero la

comprensión de lo que ofrece el oscuro presente, no le hace volver la cara hacia el idílico pasado, sino hacia el futuro histórico. Si de dar solución al problema indígena se trata, el marxismo sostiene que ésta pasa por la solución para *toda* la sociedad, el populismo parece sostener, en cambio, que la solución de toda la sociedad pasa por la solución (populista) del problema indígena (o campesino, según el caso). La lucha, desde el punto de vista marxista, debe concentrarse entonces en el proyecto de construir una sociedad global nueva, única esfera en la que podrán garantizarse e impulsarse las singularidades culturales y étnicas que son tan caras a los populistas. En el ínterin, es indudable que el capitalismo no sólo realizará, sino que *ya está realizando*, un profundo movimiento de proletarización (30).

Pero hagamos un paréntesis, para decir unas palabras sobre la cuestión de la “evaluación” del capitalismo, pues la actitud marxista está relacionada con la concepción histórica de este sistema. Algunos populistas consideran que no existen criterios válidos para asignar ningún género de “superioridad” al capitalismo, respecto a la comunidad indígena; otros, en una ver-

²⁹ Más adelante, tendremos ocasión de referirnos a la supuesta tesis marxista de la proletarización inevitable.

³⁰ Lo que no significa, sin embargo, que antes de que se produzca la reorganización total de la sociedad, el capitalismo deba haber proletarizado por completo a la población indígena y barrido absolutamente sus rasgos culturales. En realidad, esta última es una tesis indigenista y no marxista, como veremos.

sión más radical, van más lejos: el capitalismo no sólo no significa un avance respecto a sistemas socioeconómicos anteriores, sino que, bien vistas las cosas, representa un retroceso o una regresión. Ambas versiones coinciden, no obstante, en no concederle al capitalismo el carácter de un sistema que representa un "progreso" histórico en comparación con sistemas precedentes.

Se ha convertido en un lugar común de ciertos antropólogos, considerar la noción de "progreso" como totalmente carente de sentido. A veces se olvida, sin embargo, que la negación de la posibilidad de establecer criterios objetivos de progreso, conduce directamente al más subjetivo de los relativismos posibles; y este es el mejor terreno para borrar de un plumazo la perspectiva histórica. No parece ser obra de la casualidad, el hecho de que esta tendencia a borrar la noción de progreso del pensamiento social arranque de los albores del presente siglo y se afirme con el desarrollo del pensamiento social burgués, desde Durkheim, pasando por el funcionalismo, hasta los culturalistas norteamericanos. Durante el siglo pasado, la burguesía adoptó la noción de "progreso" (junto a la de "orden") mientras se proponía desarrollar su propio proyecto histórico. A fines del siglo XIX, precisamente cuando este proyecto alcanza un alto grado de madurez, la burguesía abandona la noción de progreso y retiene la consigna del "orden" hasta nuestros días. Se trata ahora de reproducir un sistema socioeco-

nómico que no es ya un proyecto, sino una realidad palpable: lo que importa ahora es mantener el *orden*. El combate feroz contra la noción de progreso, durante el presente siglo, se hará más imperativo aún, si se tiene en cuenta que otro proyecto histórico de organización de la sociedad comienza a llevarse a efecto al estallar la revolución rusa.

La relativización comenzará, en el campo de la teoría antropológica, en el nivel de la "cultura", de los rasgos superestructurales. Comprobada la enorme diversidad cultural de los pueblos de la Tierra, la argumentación se deslizará hacia el sistema social en su conjunto. En adelante, no existen sistemas socioeconómicos que representen grados diversos de progreso o desarrollo histórico, sino, sencillamente, sistemas "diferentes", pero igualmente viables. Los criterios objetivos para definir el progreso histórico se han esfumado. Ya lo había advertido Boas: "no existe progreso absoluto" (31).

Toda esta patraña se elabora so pretexto de combatir "los errores del evolucionismo", tarea sacrosanta a la que se dedica prácticamente todo el pensamiento antropológico durante lo que va del siglo. Así, no precisamente por inadvertencia, se identifica la noción de progreso histórico con los vicios conceptuales evolucionistas. Pero

³¹ Franz Boas, *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*, Solar/Hachette, Buenos Aires, 1965, pág. 209.

una cosa es rechazar la noción evolucionista de progreso, unilineal y abstracta, y otra, muy distinta, es olvidar el concepto histórico de progreso social. En realidad, lo que le pareció inaceptable al pensamiento burgués, fue la ocurrencia de Morgan —quien elabora el sistema decimonónico más desarrollado e inopinadamente materialista en el campo antropológico—, en el sentido de que si la ley de la sociedad era el progreso, entonces la humanidad no tendría por qué detenerse en el sistema capitalista, sino que proseguiría adelante destruyendo la propiedad privada sobre los medios de producción (32). Este chiste morganiano no le hizo ninguna gracia ni a la burguesía ni a los antropólogos bajo la influencia de ésta. Obviamente, para la burguesía, la noción de “progreso” se convertía en un barril de pólvora que había que abandonar prontamente.

El marxismo, desde luego, no ha caído en este juego, pese a que no comulga con la manera evolucionista de entender la realidad social. Sosteniendo firmemente la rienda histórica, el marxismo ha sustentado la tesis de que los diversos modos de producción constituyen “otras tantas épocas de progreso, en la formación económica de la sociedad”; sin que esta concepción implique —como se interpreta a menudo erróneamente— una secuencia “cronológica” y/o unilineal, en el sentido de que todas las sociedades

deban atravesar fatalmente por determinadas etapas; por lo menos, hasta que aparece históricamente el sistema capitalista, cuya vocación *mundial* es ampliamente conocida.

Así, pues, el capitalismo representa el más alto desarrollo histórico y, al mismo tiempo, “la última forma antagónica del proceso social de producción.” El criterio *básico* que permite determinar el grado de progreso social es el que constituye el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, de conformidad con determinadas relaciones de producción; sobre esta base real “se levanta la superestructura jurídica y política, y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social.”

Es cierto, como se ha dicho, que el capitalismo constituye una forma *antagónica* de producción social. “Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo” (33). La solución, por consiguiente, no puede alcanzarse volviendo los ojos idílicamente hacia etapas sociales menos desarrolladas, sino justamente aprovechando las condiciones excepcionales creadas por el máximo desarrollo de las fuerzas productivas alcanzado hasta ese momento. Solo sobre esa base, se puede superar la miseria económica, la estrechez social, la pobreza intelectual y todas las alienaciones que arrancan de lo pasado o que se originan en lo presente.

³² Lewis H. Morgan, *La sociedad primitiva*, Ed. Ayuso, Madrid, 1970, pág. 476. Cf. también Héctor Díaz-Polanco, “Morgan y el evolucionismo”, *loc. cit.*, pág. 22 y sigs.

³³ C. Marx, “Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política”, en Marx-Engels, *Obras escogidas*, tomo I, Editorial Progreso, Moscú (s. f.), págs. 340-342.

Es por todo lo dicho —porque, en suma, la sociedad burguesa proporciona las condiciones materiales para la solución — por lo que el marxismo no puede ver al capitalismo como una “regresión”, ni puede prescindir de su desarrollo real, para lograr su propósito de cerrar para siempre las páginas de la “prehistoria de la sociedad humana” y entrar en la verdadera historia, que ya no se basará en la explotación del hombre (34).

Pero retomemos el hilo de los argumentos populistas para examinar la cuestión de la proletarización de indígenas y campesinos. Partiendo de los argumentos marxistas anteriores, populistas de las más diversas tendencias, han dado en la burda idea de que el marxismo “promueve” la proletarización y, además, sostiene el punto de vista de que la liberación de los indígenas pasa por la previa proletarización de ellas (35). Por su naturaleza eviden-

³⁴ Con esta perspectiva en mente, Marx y Engels escribieron: “La burguesía ha desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario”. C. Marx y F. Engels, “Manifiesto del partido comunista”, en *Obras escogidas*, tomo I, Op. cit., pág. 23.

³⁵ Para ilustrar esta curiosa interpretación populista, recordemos, por su carácter directo, un texto de Colombres: “Al parecer, el occidentalismo de izquierda no concibe la liberación del indígena sin una previa proletarización, aun sabiendo que tal proletarización significa la destribilización y la muerte del grupo en cuanto tal. . .” En seguida, este autor señala específicamente al marxismo, como la “base remota o próxima” de tal concepción. “Hacia la autogestión indígena”, *loc. cit.*, pág. 39.

temente absurda, dejaremos de lado la ocurrencia de una promoción marxista de la proletarización; el marxismo no promueve ninguna proletarización: de eso se encarga el capitalismo (36), al igual que de agudizar cada vez más las contradicciones sociales. En cambio, es importante examinar la idea de la “previa proletarización”, pues es claro que los populistas cometen un grave error de asignación de paternidad.

En efecto, la tesis de la proletarización previa e inevitable de los indígenas, ha sido sostenida —y no podía esperarse otra cosa— por el punto de vista burgués; es decir, por el indigenismo, y no por el marxismo. Más aún, puede afirmarse que el proyecto de “proletarizar” al indígena es actualmente uno de los pilares fundamentales de la teoría (y la práctica) indigenista más elaborada. Aguirre Beltrán es quien más claramente ha sintetizado esta posición al proponer que los grupos indígenas pasen de una “situación de castas”, a otra normada por las relaciones de clases. Para justificar este proyecto de desarrollo del capita-

³⁶ Ya Roger Bartra tuvo que responder a esta idea absurda de que “la interpretación marxista propone que se promueva la organización capitalista de la agricultura con el fin de que la proletarización traiga consigo un nuevo modo de producción, el socialista”, recordando que “los marxistas no «proponen» formas de desarrollo capitalista y, por otra parte, en México nadie los ha llamado a proponer nada al respecto”. “Notas para fomentar una polémica”, en *Historia y sociedad*, Núm. 10, México, 1976, pág. 96.

lismo, el pensador indigenista argumenta que, después de proletarizarse los indígenas, éstos se encontrarán en condiciones de luchar por su "emancipación". Aguirre Beltrán lo ha expresado de esta manera:

"Como es bien sabido, en las regiones interculturales de refugio, estos programas <de desarrollo indigenista> están destinados a transformar una situación de castas característica de las relaciones coloniales— en una situación de clases, propia de los países de estructura capitalista. Ciertamente, pasar de formas arcaicas a formas modernas de explotación, no parecería un gran adelanto; pero el simple hecho de que los indios ingresen en la clase proletaria, los coloca en una posición de lucha que ofrece expectativas venturosas" (37).

Cuando se ha dicho que esta concepción es simplemente la expresión "antropológica" del proyecto histórico del capitalismo, Aguirre Beltrán ha recurrido nada menos que a Marx y a la teoría marxista para justificar su proposición:

"El paso del indio a la clase proletaria es, ciertamente, en su principio, un simple traslado de la dependencia a un nuevo y más refinado sistema de explotación. Pero también sitúa al indio en la clase revolucionaria, cuya emancipación crea una nueva sociedad, porque no puede emanci-

parse a sí misma sin emancipar a todas las demás" (38).

No disponemos aquí de espacio para examinar todos los supuestos de esta posición indigenista. Sin embargo, es necesario, por lo menos, destacar dos puntos:

a) Si el indigenismo quiere convertir a las relaciones de "castas" en relaciones de clases, es porque se niega a reconocer, detrás de la *manifestación* de las primeras, la *realidad* de las segundas. El indigenista cree observar una "dualidad" social en las llamadas "regiones de refugio", pues allí se dan barreras sociales y culturales que se expresan en discriminación cultural y racial, en perjuicio de los indígenas: las barreras y la discriminación conforman el "sistema de castas" (39). No obstante, no podría entenderse la naturaleza ni la reproducción de tales "relaciones de castas", sin la base que las sustenta: las relaciones de clases. De tal manera que la discriminación cultural y racial y los demás rasgos que conforman la supuesta "situación de castas", no son más que expresiones superestructurales específicas de una clara relación de clases que está en su base; es decir, esas expresiones brutales de la relación social no son más que excrecencias particulares de una específica relación de clases. Así, al

³⁸ "El indigenismo y la antropología comprometida", en *ibidem*, pág. 212.

³⁹ G. Aguirre Beltrán, *Teoría y práctica de la educación indígena*, SepSetentas, México, 1973, pág. 196.

³⁷ Aguirre Beltrán, "<De eso que llaman antropología mexicana>", *Obra polémica*, Op. cit., pág. 105.

parecer, el indigenismo se propondría crear algo que ya existe. Pero no hay que engañarse. En realidad, lo que hace el indigenismo es subsumir la noción de clase en la noción de proletario; lo que se quiere realmente es crear *relaciones de clases* que sitúen en el centro de las relaciones de producción al salario: en pocas palabras, desarrollar el capitalismo en el campo. No hay que protestar por este propósito: es lo que debe procurar una teoría orgánica de la burguesía.

b) Pero una cosa muy distinta es pretender que solo se puede acceder a la construcción de una nueva sociedad (el socialismo), o que el indígena solamente pueda aspirar a la liberación, después de su proletarización. Con ello, el indigenista propone el pleno desarrollo capitalista, como opción inmediata, pues nada más ese desarrollo cabal, nos pone supuestamente en condiciones de poder pasar algún día a un nuevo estadio social. Es decir, se propone el *inmediato* desarrollo capitalista (con la consiguiente proletarización), a cambio de la *esperanza futura* de una sociedad mejor.

Dicho sea de paso, es curioso comprobar que el indigenismo, después de romper lanzas contra la antropología evolucionista, haciéndole coro a la antropología culturalista norteamericana, vuelve sobre sus pasos para adoptar el punto de vista del más chato evolucionismo unilineal. Únicamente el evolucionismo menos imaginativo permite suponer que las sociedades deben atravesar fatalmente por determinadas fases de desarrollo, siguiendo

siempre la misma ruta y dando exactamente los mismos pasos. Pero no hay que ser muy severos con el indigenismo por este desliz, ya que, después de todo, la antropología tradicional siempre ha adaptado su enfoque al proyecto económico y político del bloque dominante: los cambios teóricos no responden estrictamente a los "avances" de las ciencias antropológicas —mito creado por los propios antropólogos—, sino más bien a los cambios históricos que derivan en proyectos clasistas distintos.

También respecto a este punto, en consecuencia, las posiciones pueden diferenciarse claramente: los indigenistas quieren, desde luego, llevar al capitalismo hasta sus últimas consecuencias, proletarizando a los indígenas. Los populistas se oponen a esa proletarización y desean conservar la "identidad" de los grupos indígenas, "deteniendo" la demolición capitalista. Los marxistas comprueban la realidad del proceso de proletarización; pero no aceptan la idea de que es necesario esperar a la total proletarización para promover una nueva organización de la sociedad (40); luchan inmediatamente contra el capitalismo, proponiendo un nuevo sistema social; es esta

⁴⁰ El marxismo, en efecto, rechaza toda concepción histórica derivada de un enfoque unilineal. Bastaría, por ejemplo, examinar la enorme literatura marxista en torno del concepto de "modo de producción asiático". Convendría, sin embargo, no confundir la perspectiva marxista con las elaboraciones del "evolucionismo multilineal".

lucha y su resultado lo que "detendrá" la proletarización.

Ahora bien, si no es preciso aguardar a que los indígenas y campesinos explotados se conviertan en proletarios, para promover el cambio revolucionario, ¿cómo puede esperarse que los indígenas se inserten en la lucha que ese cambio exige? El marxismo ha planteado reiteradamente que los indígenas (al igual que los campesinos) intervienen en ese movimiento de los trabajadores contra el capital, sin perder sus singularidades específicas como grupos culturales, y sin pasar antes necesariamente a ser trabajadores asalariados, *adoptando el punto de vista de clase proletario*. Esta tesis no implica la previa proletarización, como subsunción real del trabajo por el capital —aunque repetimos, la proletarización es un proceso no solo sostenido, sino que adquiere ribetes cada vez más brutales en nuestros países— ni la previa exigencia de una renuncia de los indígenas a su "identidad" y al derecho de ser "protagonistas" de su propia liberación, como sostienen ambigualmente los populistas.

Antes que nada, habría que evitar el

uso de términos tan ambiguos, que han perdido su contenido para convertirse en consignas vacías o en simples recursos polémicos. Si lo que se entiende por "identidad" de estos grupos es el complejo conjunto de sus rasgos culturales, sistemas de organización, costumbres, etc., la tesis anterior no exige su anulación; al contrario, *la lucha revolucionaria de esos grupos deberá atravesar por el corredor de esa identidad, a fin de potenciar y hacer precisamente más eficaz su acción dentro del combate general de los trabajadores*. Pero si, en cambio, por "identidad" se entiende el punto de vista de *clase* de esos grupos, cuyo contenido básico se expresa en el deseo de conservar sus condiciones de producción, mantener su situación de "propietarios libres", ahondar su separación del destino general de los trabajadores, etc., entonces es evidente que la tesis proletaria supone la renuncia a tal punto de vista y sus consecuencias (41). Esto así, porque la lucha por tal "identidad" supone la defensa de la pequeña propiedad, asumir una posición conservadora y, en gran medida, reproductora de los fundamentos del sistema, o cifrar esperanzas en un idíli-

⁴¹ Lenin ha sido claro al respecto: "En cambio, por lo que respecta al campesinado, nosotros no asumimos en modo alguno la defensa de sus intereses como clase de pequeños propietarios y cultivadores de la tierra en la sociedad contemporánea." Y, también: "El proletariado se distingue de las demás clases oprimidas por la burguesía y opuestas a ella, precisamente porque no cifra sus espe-

ranzas en la detención del desarrollo burgués, en el embotamiento o en la suavización de la lucha de clases, sino, por el contrario, en su desarrollo libre y completo, en el aceleramiento del progreso burgués." Lenin, "El programa agrario de la socialdemocracia rusa", en *La alianza de la clase obrera y del campesinado*, Editorial Progreso, Moscú (s. f.), págs. 70 y 82. Subrayados de Lenin.

co y regenerador retorno a lo pasado (42).

Por lo demás, la adopción de la perspectiva proletaria no tiene la implicación de una renuncia, por parte de los indígenas, a ser los "protagonistas" de su propia liberación. El reclamo populista, especie de preocupación "ontológica" por la acción protagónica, insiste en no distinguir la acción de los grupos sociales (que así se constituyen en fuerzas sociales" e históricas) de los *programas* que se desprenden de las diversas apreciaciones de clases. La adopción del punto de vista proletario

no supone, pues, que los indígenas no deberán *participar* en la lucha general de los trabajadores, que conducirá a la propia liberación de aquéllos ni, tampoco, que esa acción y participación no se desarrollen, y adquieran perfiles particulares al atravesar el corredor étnico. Asumir la perspectiva proletaria implica, en general, que mínimamente no se cifren las esperanzas en frenar el desarrollo burgués, sino en la destrucción de la sociedad burguesa; que no se plantean soluciones *dentro* del capitalismo, o simplemente poniéndose *al margen* de éste, sino sobre la base de la *destrucción* del capital y *contra* el capital (43).

⁴² A propósito de esto, es acertada la apreciación de Ernest Feder en el sentido de que "la «regeneración o resurgimiento del campesinado en el sistema capitalista» es un mito romántico." Cf. "Campesinistas y descampesinistas. Tres enfoques divergentes (no incompatibles) sobre la destrucción del campesinado", en *Comercio exterior*, vol. 28, Núm. 1, México, enero de 1978, pág. 51.

⁴³ "Solo la caída del capital puede hacer subir al campesino; solo un gobierno anticapitalista, proletario, puede acabar con su miseria económica y con su degradación social." C. Marx, "Las luchas de clases en Francia, de 1848 a 1850", en Marx-Engels, *Obras escogidas*, tomo I, Editorial Progreso, Moscú (s. f.), pág. 200.

Defender lo múltiple: Nota al indigenismo*

Stefano Varese

O bien se dedica uno... a fortalecer las instituciones, las ideologías existentes —el Estado o una Iglesia, un sistema filosófico o una organización política— y al tiempo se consagra a consolidar lo cotidiano sobre lo cual se establecen y se mantienen esas “superestructuras”, o bien se dedica a “cambiar la vida” (H. Lefebvre).

Es, pues, claro... que... para nosotros los indígenas colombianos y latinoamericanos no existirán verdaderas soluciones en el marco del actual capitalismo, y que todas nuestras luchas, para ser efectivas, habrán de ser parte del proceso de liberación de nuestro continente, junto con las masas mayoritarias de Latinoamérica (Trino Morales).

Hay contradicciones que se mani-

*Este trabajo forma parte de los proyectos de investigación del Centro Regional de Oaxaca, del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

fiestan con la claridad de un relámpago; otras, más sutiles, parecerían infiltrarse en la conciencia junto con las mismas palabras que estarían destinadas a encubrirlas. Como para recordarnos una vez más que la palabra, que el lenguaje, actúa sobre el pensamiento incipiente, en un momento más temprano que el desarrollo del mismo pensamiento. Hoy la palabra y el lenguaje del “indigenismo” latinoamericano logran esconder, a duras penas, la contradicción que por años ha sido su sustento. En esta nota, intentaré repensar, en voz alta y un tanto polémica, algunos de los conceptos (las palabras) que están vinculados a la antropología de nuestros países cuando ésta, de alguna manera, se pone a disposición del “orden” del estado nacional, llámese éste burgués, liberal o neocolonial.

Una primera aclaración necesaria. Cuando se habla de indigenismo, en el México actual, lo que se está significando es una acumulación de pensamientos, una formulación teórica y una operacionalización administrativa

referida a la integración económica, lingüística y cultural de los diferentes grupos sociales que abarca la nación-estado. El indigenismo es aquella parte de la teoría y de la práctica de la integración nacional que se refiere específicamente a los grupos étnicos indígenas. En el caso de otro país fuertemente "indígena", como el Perú, por ejemplo, el indigenismo no significa un aspecto de la teoría y de la práctica de la integración nacional, sino un estilo intelectual, literario, artístico, de las primeras décadas del siglo; un movimiento de redescubrimiento y revalorización de la dimensión india del país. Aunque la afirmación podría ser moderada por un análisis más refinado, se puede sostener que en Perú no existió nunca una política indigenista oficial. Quizás se deba buscar en la influencia del pensamiento marxista de José Carlos Mariátegui una de las razones por las cuales un indigenismo de tipo "culturalista" no se desarrolló en Perú. O tal vez en uno de esos accidentes de la historia (de las ideas) en los que el provincialismo y la distancia que el Perú logró guardar de las fuentes originales de la antropología cultural-funcionalista anglosajona, jugaron un papel muy importante en la no "antropologización" de los aspectos de la política del estado nacional vinculados a las poblaciones indígenas.

El fenómeno, claro está, es mucho más complejo, y hay dimensiones que merecerían un análisis más detenido del que permite esta nota. Tales como, por ejemplo, la afirmación, en México, de una revolución burguesa, naciona-

lista y agrarista; la urgencia geopolítica de consolidar un estado-nacional unitario y homogéneo; la relativa agresividad y capacidad empresarial de la burguesía dependiente; la formación y desarrollo de una pequeña burguesía rural y la privatización, de hecho, de los recursos territoriales de las comunidades indígenas. Factores diferenciales todos que permiten establecer un deslinde substancial entre México y Perú, con relación al indigenismo, en tanto expresión administrativa de una política de integración nacional. En Perú, este "indigenismo de administración pública" no fue una necesidad sentida por el Estado de la burguesía, quizás simplemente porque el proceso de apropiación del Estado, por parte del proyecto burgués, es un fenómeno que empieza a manifestarse con cierto vigor solamente en los últimos decenios.

El indigenismo es, en este sentido, una manifestación más, extrema y escandalosa, de los permanentes intentos del Estado nacional de establecer un único discurso social que sea compatible con su propio proyecto. De la misma manera que el Estado pretende congelar la dialéctica social en un único discurso posible en el aspecto cultural, y educacional (en la historia, la ideología, la lengua, etc., que *yo* Estado permito que *tu*, ciudadano, conozcas; no otra, porque no pueden existir otras alternativas, y si existen, son antipatrióticas). O también, y esto empezó mucho antes en la historia de la formación del estado-nación y funcionó con mucha mayor eficacia, se

trata de la uniformización y unitarización del "mercado", del modo de producción, del modo de consumo. Todo modo alterno (quizás remanente previo, sustentado más ideológicamente que estructuralmente, y reproducido a través del modo de consumo), tiene que ser nivelado, incorporado, integrado. Porque toda imaginación social posible se puede nutrir de y en estos modos alternos, y el proyecto final del Estado nacional burgués (sea este mexicano o peruano) es instalarse definitivamente como el único modo posible de producción y de consumo y, por lo tanto, de reproducción de sí mismo; y hablo de producción y de consumo global; es decir, de niveles que abarcan la totalidad de la vida social. Y es evidente que entre los núcleos de resistencia y de alternidad posible más enraizados están los grupos étnicos campesinos o precampesinos. O dicho de otra manera, y con la violencia que a las palabras le asignan los hechos: el indigenismo no se formula, total y plenamente, como política de integración de las etnias indígenas, sino cuando el Estado logra ser la expresión completa de la dictadura burguesa.

En este momento, el Estado, que ha cobijado el desarrollo de la burguesía y que ha sido cobijado por ella, entra en una fase de intervención reguladora o de decidida planificación. Se trata de regular, de controlar las relaciones de producción, y de introducir un ritmo, un equilibrio, una "estabilidad" en el crecimiento desigual de los sectores de producción y de los "espacios

nacionales". Se trata de transformar los conflictos en estímulos para el crecimiento, de vigilar (y este es el caso que nos interesa directamente) las relaciones entre el espacio agrícola y el espacio industrial. De ahí la intervención del Estado para proteger o liberar los precios agrícolas y de los insumos industriales, en una permanente caminata por el filo del cuchillo para acelerar o frenar la industrialización del campo, según lo requieran las reglas del intercambio desigual, a nivel mundial, o la "paz social" interna.

Si el precio del maíz aumenta, para citar solamente el clásico y más evidente ejemplo, los obreros reivindican, los salarios aumentan, los insumos, también. Si, viceversa, el precio de protección del producto agrícola se mantiene bajo, deberían ser los campesinos arruinados los que se rebelan. Pero la estructura agraria del país con sus dos dimensiones, sistema de tenencia de la tierra y niveles ocupacionales o de empleo, orientará o determinará las posibilidades de respuestas sociales. En México de 1960, había 3.3 millones de jornaleros agrícolas; hoy se puede estimar prudentemente que más del 50 por ciento de la población económicamente activa de las zonas rurales se encuentra en esta categoría. Este sector de la población sufre, además, una permanente reducción de su tasa de empleo, especialmente en las regiones donde la industrialización o mecanización del campo tiende a desplazarlo como fuerza laboral (en 1960, la tasa de desempleo de este sector era del 70 por ciento). Este inmenso sec-

tor flotante de trabajadores eventuales, no puede ser interpretado como un proletariado rural con posibilidades organizativas y, sobre todo, reivindicativas; su capacidad de respuesta social es fragmentaria y fácilmente desmovilizable. Siendo la deportación económica al extranjero (el fenómeno del bracerismo en Estados Unidos) y la migración a las zonas urbanas, las válvulas más oportunas de desmovilización organizativa y de desestructuración política (y étnica) momentánea.

Contrariamente a lo que se puede pensar de manera impresionística, el fenómeno del bracerismo y de la subproletarización rural afecta profundamente a los grupos étnicos indígenas. Menciono un solo caso extremo y dramático con el que estoy familiarizado y que me parece revelador de una tendencia de un vasto sector de la macroetnia zapoteca. El municipio de Yat-zachi el Bajo (Distrito de Villa Alta, Oaxaca) es mayoritariamente zapoteco (más del 80 por ciento de la población se declara de habla zapoteca). El conjunto de poblaciones del municipio perdió el 75 por ciento de su población total en los 20 años comprendidos entre 1950 y 1970. La tendencia migratoria del municipio se mantenía constante en 1976. El 25 por ciento de la población restante que se queda en el municipio está constituido por mujeres, niños y viejos, que tratan de subsistir dentro de una situación de minifundismo exacerbado (el 98 por ciento de las unidades de cultivo están por debajo de las 5 Has., y las tierras ejidales no son cultivables ni maderas).

Esta deportación étnica se dirige eminentemente a Estados Unidos. Lo que merece serias consideraciones antropológicas es la manera en que la etnicidad se sigue reproduciendo, tanto en condiciones de este tipo extremadamente hostiles, como en condiciones de estabilidad demográfica (el caso de los Valles Centrales de Oaxaca). En alguna otra ocasión, señalábamos que parece ser el modo de consumo (tal como este concepto ha sido expuesto por Marx en los *Grundrisse*), más que el modo de producción, lo que permite y sustenta la reproducción de la etnicidad. Pero este es otro discurso que nos llevaría lejos de nuestro punto de interés.

Y para volver al Estado y al indigenismo, como parte de su estrategia de autoconsolidación y de uniformización de los espacios sociales, debemos recordar que el proceso de acumulación y concentración de los capitales por parte de la burguesía (con sus dos máscaras intercambiables: "Burguesía burocrático-estatal" y "burguesía libre", no disponemos de expresiones más adecuadas por el momento), produce simultáneamente una redistribución del espacio social y una concentración de la población en ciertas zonas que son precisamente las de alta producción. Aparecen así zonas fuertes y zonas débiles, zonas de crecimiento rápido y zonas de crecimiento retardado o de crecimiento cero, y la consiguiente necesidad, por parte del Estado, de regular las relaciones y los flujos, entre los diferentes espacios de concentración del capital, del trabajo, del con-

sumo, de la energía. Siendo importante, aunque no necesariamente urgente, el sometimiento y la reducción de las zonas sociales heterodoxas, de los "modos de producción y de consumo" que no responden a las reglas del juego único que establece el Estado.

El aparato ideológico que pone en marcha el Estado para justificar, sustentar y hacer plenamente aceptable a todos los ciudadanos esta política de nivelación y homogenización, no es muy diferente de las razones napoleónicas para implementar una estructura centralista de la nación-estado. No puede ser muy diferente, pues se trata del mismo largo fenómeno y proceso histórico de centralización y concentración del poder cuyo origen está asociado a la emergencia de nuevas estructuras económicas y clases sociales. Decir capitalismo, es decir burguesía; decir burguesía, es decir también y especialmente Estado moderno, estado-nación; y es hacer referencia a los necesarios fundamentos ideológicos de esta formación. Es decir, Hegel, la "sociedad política" (Estado, nivel político) y la "sociedad civil" (nivel económico), la contradicción entre las dos, desenmascarada por Marx, la función de la burocracia como mistificadora y manipuladora de los intereses particulares de ciertas capas de la sociedad civil; la permanencia de sectores y zonas de la sociedad civil desincronizados; remanentes históricos (?), no absorbidos y nivelados: es decir, etnias indígenas. Obstáculos, en algunos casos, cuantitativa y espacialmente mínimos; en otros, más

molestos. Trabas al proceso de consolidación definitiva de esa variedad de la sociedad burguesa y su estado-nación que H. Lefebvre ha llamado el "modo de producción estatista".

Los ingredientes de la ideología justificatoria son muchos y complejos. Tómese uno que, de alguna manera, está siempre presente, implícita o explícitamente, en el discurso indigenista: el nebuloso conjunto de ideas, prejuicios, lemas que encierra el término *desarrollo*. Desarrollo de las comunidades indígenas. Esta expresión alude, por lo menos, a dos dimensiones semánticas que considero dogmáticas e indemostradas, y que, consecuentemente, orientan nuestro pensamiento hacia territorios de la conciencia que no hemos elegido libremente. La primera dimensión semántica es de un orden que podríamos llamar biológico-evolucionista: algo o alguien ha desarrollado, en la medida que ha superado, una etapa anterior que se concibe siempre como cualitativa y, en algunos casos, cuantitativamente inferior. De aquí el paso para considerar la etapa anterior como jerárquicamente menos válida, es muy corto. Y la afirmación entra, por lo tanto, alegremente, en el campo axiológico. Desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, esta es una falacia que ha conducido, por ejemplo, a la elaboración y la aplicación de aberraciones teóricas y prácticas muy autoritarias en los campos de la educación formal o de la antropología aplicada (los niños como adultos incapacitados).

La segunda dimensión semántica se

relaciona directamente con la primera, aunque tiene una historia más larga en su haber: una historia que hunde sus raíces en la concepción judeo-cristiana del tiempo y, por lo tanto, de las categorías históricas. Ciertamente, la concepción judeo-cristiana, lineal y ascendente, del tiempo social, convivió por siglos con una visión cíclica marginal y un poco esotérica, de origen prehelénico, y es más bien a esta tradición a la que apelaron las formulaciones filosóficas e históricas de tipo dialéctico de la Edad Media, del Renacimiento, y finalmente, de Hegel y del marxismo. Sin embargo, es esta idea de la historia, como un proceso lineal y ascendente, la que se afincó en lo que podemos llamar la línea no dialéctica del pensamiento científico y vulgar actual, del "logos" occidental. De una concepción del tiempo y de los procesos temporales de esta naturaleza se derivó la idea positivista del progreso como mejoría y perfeccionamiento, con respecto a lo anterior. Y no olvidemos que lo anterior es también siempre lo otro, lo que no somos nosotros. En consecuencia, lo posterior es siempre, jerárquica y éticamente, más valioso que lo anterior. De esta manera, tiempos, cantidades, cualidades, se confunden. Está bastante claro que ésta ya no es solamente una concepción de los procesos temporales, sino que constituye todo un sistema de pensamiento, una manera de concebir y ver al mundo y, naturalmente, de actuar sobre él. Esta concepción generalizada, manejada a nivel de subconsciencia, premisa que es indiscutible

por ser ajena precisamente a la conciencia pensante, está imposibilitada de percibir y pensar el mundo de una manera dialéctica. Es decir, está incapacitada para reconocer el valor fundamental de lo existente, como componente esencial y dialéctico de lo futuro. Para esta conciencia no-dialéctica, el desarrollo, y por extensión la historia, consiste en un borrar radicalmente lo anterior, lo otro. Para esta conciencia, la metáfora de Engels sobre el grano de cebada dialécticamente negado para dar origen y vida a la espiga futura, no sugiere nada en el campo social: es simplemente un fenómeno del reino de la naturaleza y no del reino de lo social.

Cuando la política indigenista afirma y actúa con respecto al desarrollo y a la integración de las poblaciones indígenas, está cargando con todo este lastre ideológico, que incluye desde la visión simplista y mecanicista de un evolucionismo cultural vulgar hasta la negación de la dimensión dialéctica de la realidad social. Por otra parte, en un contexto de capitalismo dependiente, el desarrollo de los pueblos indígenas tiene que ser entendido como una opción de la clase gobernante congruente con su proyecto global de crecimiento. Y, en consecuencia, todos los esfuerzos para inducir cambios (preferentemente en los niveles microsociales, es decir, de la o las comunidades) dirigidos especialmente a los aspectos más externos, los epifenómenos de una formación social, están destinados a beneficiar al macrosistema envolvente y dominante y no a los supuestos

destinatarios de los esfuerzos indigenistas.

Claro que ni la teoría, ni la aplicación, ni los beneficiarios del indigenismo, constituyen estructuras rígidas e impenetrables: hay en los tres ámbitos, fracturas, fisuras, contradicciones que permiten el surgimiento y el desarrollo de procesos no previstos, de ricas expresiones de la dialéctica social. Los desclasados maestros bilingües, los técnicos indigenistas, la "pequeña burguesía burocrática", han sido y son la matriz de las dirigencias étnicas y de los movimientos de resistencia. De la misma manera que las rebeliones indígenas de la Colonia fueron iniciadas, en su gran mayoría, por miembros de las etnias que habían sido absorbidos y "re-culturados" por los misioneros. El fenómeno es conocido también en otras situaciones coloniales o neocoloniales. En este sentido, la angustiosa pregunta que se nos plantea permanentemente con respecto al compromiso político de nuestra participación antropológica, tiene ya una parte de respuesta. El sistema es mucho menos que perfecto, los resquicios son muchos.

Queda la paradoja (de ninguna manera étnica) de que siempre más el Estado es el ámbito casi único, dentro del cual los intelectuales y políticos (revolucionarios) indígenas y los científicos sociales solidarios con sus causas, pueden encontrar un espacio de acción, aunque sea mínimo. Paradoja aparente, porque es precisamente en el seno de una estructura histórica dada donde, dialécticamente, se gesta su su-

peración. Adentro o afuera (si es que aún existe un afuera), del Estado, la consigna no puede ser sino de defender lo múltiple, oponerse a la nivelación, reforzar lo alterno, las etnicidades específicas, los "individualismos", las "desviaciones". Diversificar la vida es subvertir lo dado.

Supongo que defender lo múltiple, en la esfera de la ciencia antropológica, en países de gran tradición indígena, podría tomar la forma, entre otras, de contribuir a la formulación de "proyectos étnicos" alternos, y quizás momentáneamente complementarios de los proyectos nacionales. Por proyecto étnico, entiendo la reconstrucción o construcción y organización internacional de un proyecto histórico global de una etnia que se encuentra incluida en un estado-nación étnicamente diferente y mayoritario. Dentro de una sociedad multiétnica, organizada política y administrativamente, como un Estado uninacional, asimilacionista y unitario, los proyectos étnicos tienen necesariamente un carácter alterno; es decir, que se configuran como programas de relativa autonomía. La contradicción con el proyecto del Estado-nacional es inevitable; no se está inventando en el papel, sino que existe y se viene arrastrando desde hace algunos siglos. Se trata de evidenciarla a los ojos y a la conciencia de las colectividades que conforman la (mal) llamada nación, de sacarla a la luz, de darle vía libre para que pueda manifestar toda su capacidad dialéctica.

Una política de estatismo centra-

lista, asimilacionista y unitarista, crea inevitablemente resistencias y antinacionalismos ("antimexicanismo"), limita las creatividades sociales, bloquea la imaginación histórica; en fin, culmina la obra de alineación de esa formación histórica alineada que es el Estado. Posibilitar, viabilizar y reforzar, la dimensión plural en una sociedad esencialmente plural (multiétnica, plurilingüística) significa atentar contra esos aparentes equilibrios y estabilidad del Estado nacional (pero es la estabilidad agónica, no de la vida; es el "rigor" cultural lo que defiende el monólogo estatista). Pluralismo y multiétnicidad, como formas de convivencia sociales, significan aceptar el reto de la coexistencia competitiva, de la cooperación crítica, de la descentralización, de la autogestión, del policentrismo, del derecho a los particularismos. Significa restituirnos al reino de la calidad. Redescubrir, como lo sabe desde hace muchos años la biología, que el poder generador y fecundador de la interacción diversificada es lo que garantiza el ejercicio creativo e imaginativo de la inteligencia. Es reconocer que la *homogeneización del ambiente* esteriliza y reseca la inteligencia de las reacciones, en todas las formas vivientes del mundo, trátense de conejillos de Indias en laboratorio, o de seres humanos.

La proposición es subversiva. Lo es por su carácter clasista: las relaciones interétnicas son siempre y también relaciones de clases en México o en Latinoamérica, y las etnias indígenas están en condición de clase dominada,

aunque internamente muchas de ellas contengan sectores más o menos extensos de burguesías y pequeñas burguesías. La etnia como tal, está en una condición de subordinación con respecto a la población nacional, e incluso con respecto a los sectores proletarizados de la etnia nacionalmente mayoritaria. Hasta aquí, se trata del mismo nivel de subversión que expresa, por decir, la clase obrera: y, en este aspecto, la intelectualidad de izquierda en nuestros países está dispuesta a entender las luchas étnicas (indígenas) en tanto plantean reivindicaciones paralelas e integrables a la plataforma proletaria. Pero de los movimientos y organizaciones de resistencia indígena o de su sola presencia testimonial en nuestros países, resulta otro nivel de subversión, más radical, de más difícil comprensión para la izquierda, con una proyección en lo futuro cualitativamente muy revolucionaria, que reta a toda simplificación y esquematismo, a todo dogmatismo economicista: es el desafío a la formación histórica del Estado. La multiétnicidad, el pluralismo étnico, nos fuerzan inevitablemente a tener que reinventar la vida societal, a repensar la convivencia futura, a no conformarnos con las soluciones imperfectas de los socialismos históricos (el Estado multinacional leninista es un salto cualitativo formidable en la teoría y en muy contadas prácticas).

El socialismo nos ha dado, por lo menos, una seguridad: la espontaneidad de los procesos sociales puede ser, si no vencida, controlada. Es posi-

ble instaurar un sistema de relaciones de producción tal, que permita que la acción de las leyes económicas se realice de conformidad con las intenciones de los hombres. Hoy, por lo menos, en teoría, es posible planificar y viabilizar la utopía. Hoy, un proyecto histórico, consciente, voluntario, racional, puede ser elaborado, e incluso experimentado, en modelos simulados, y establecido a través de mecanismos democráticos. Existen condiciones objetivas que permiten diseñar intencionalmente y con el mayor grado de racionalidad posible, lo futuro. Hay técnicas y hay método (sintetizados por O. Varsavsky) que permiten analizar una situación social globalmente, teniendo en cuenta todas las variables (desde las geográficas, demográficas, de recursos, hasta las ideológicas, políticas, culturales, etno-lingüísticas) con el fin de poder llegar a expresar la situación en un modelo matemático sometible a "experimentación numérica". La premisa es que las posibilidades estructurales tienen un carácter finito. Son muchas, pero no son infinitas. Y si es verdad que, a nivel práctico, la diferencia entre mucho e infinito pareciera no tener demasiada importancia, también es verdad que esta diferencia autoriza a la experimentación numérica. Experimentación sobre el modelo real, la situación social efectiva en un determinado momento, y experimentación sobre el modelo simulado, futurible, o sea el proyecto social global y/o los proyectos parciales (étnicos).

La primera decisión poco "antropo-

lógica" que hay que tomar es la de reestablecer la etnia como una unidad de análisis; restituirle a la etnia su in-telegibilidad. Para el caso de las etnias indígenas ubicadas dentro de los contextos nacionales, podemos plantearnos el estudio a partir de la consideración de que se trata de proyectos históricos interrumpidos, detenidos o frustrados; pero que, en la mayoría de los casos, de ninguna manera pueden considerarse difinitivamente liquidados. Después viene el problema de la definición y delimitación de la etnia. Qué es una etnia, dónde empieza y dónde termina, cuáles son sus fronteras? En mi opinión, se trata, en parte, de un falso problema construido y derivado a partir de la influencia de la antropología de Latinoamérica. El funcionalismo y, en general, el culturalismo, son categorías del pensamiento fundamentalmente ahistóricas, si no antihistóricas. En tanto que instrumentos analíticos se derivan de una tradición que expresamente quiso minimizar la dimensión histórica del estudio de las sociedades (ver especialmente B. Malinowski). Cuando el uso de categorías históricas se vuelve indispensable para explicar fenómenos de cambio de los que el análisis funcional no logra dar razón, éstas reaparecen bajo forma de explicaciones neoevolutionistas, con lo cual se está remitiendo sutilmente el fenómeno social a la esfera del reino de la naturaleza y, por lo tanto, afuera y lejos del control de la voluntad del hombre. El resultado es que los numerosísimos estudios antropológicos que son deudores, de

una manera u otra, de esta tradición de un pensamiento antihistórico y antidialéctico, nos presentan la imagen de centenares de pueblos y comunidades históricamente semicongelados (no es una casualidad que C. Lévi-Strauss se viera forzado a hablar de sociedades con una historia "fría" y sociedades con una historia "caliente"), en manos de la naturaleza o de manos de ésta (cuando el énfasis es ecologista), absolutamente incapaces de concebirse y verse a sí mismos como autores de su propia historia y de su futuro posible. Incluso fenómenos como las rebeliones campesinas e indígenas, los movimientos mesiánicos, las revoluciones ideológicas radicales, fenómenos todos que significan fundamentalmente el ejercicio de la voluntad política e histórica de un pueblo sobre su destino, son interpretados por este tipo de antropología en una clave causal etnocéntrica o europocéntrica: los llamados movimientos nativistas surgen como respuesta casi mecánica frente a la presencia social e ideológica de los dominadores "blancos". De no haber existido este estímulo externo, tal o cual sociedad indígena no habría hecho su ingreso en la historia. "La historia surge solamente del contacto con las razas blancas", decía Gobinau en su *Essai l'inegalité des races humaines*.

Ahora bien, es evidente que, cuando se toma como unidad de análisis inteligible, no a una comunidad o a un sistema de mercados o a una región de comunidades indígenas, sino a toda la etnia, es indispensable no solo intro-

ducir la dimensión histórica, sino también lo que F. Braudel llama la dimensión de la "larga duración" histórica. Un solo ejemplo. En determinados períodos de la historia europea, a nadie se le habría ocurrido que los occitanos, los vascos o los pueblos de habla y tradición gaélica, hubieran podido un día reclamar sus derechos étnicos y su autonomía política después de siglos de aparente muerte o letargo. En verdad, a alguien, de hecho, se le ocurrió. Marx, en 1867, muchos años antes de la autonomía irlandesa y del uso político del renacimiento étnico gaélico, escribía las siguientes palabras a Engels: "Antes, yo consideraba imposible la separación de Irlanda de Inglaterra. Ahora la considero inevitable, aunque después de la separación se llegue a la federación."

Al tomar una etnia en su totalidad, como unidad de análisis, es posible que se deba sacrificar un cierto nivel de precisión etnográfica; pero, al mismo tiempo, el manejo de categorías temporales de amplio respiro, permitirán ubicar al grupo étnico dentro del marco histórico regional, continental y universal, y escapar a esa cárcel conceptual que se ha autoimpuesto la antropología social con sus estudios de campo anuales, que muy poco nos pueden decir sobre el futuro, a mediano plazo, de una determinada población. Muy poco nos dice a nosotros y casi nada le dice al mismo pueblo en cuestión. Un caso por absurdo: un "excelente" estudio de antropología social y cultural, tal cual se podría hacer hoy, si hubiese sido realizado en

una comunidad del país vasco, a mediados del siglo pasado, no nos habría dicho prácticamente nada, en términos del proyecto histórico vasco, y peor aún, no habría contribuido en nada a la realización de dicho proyecto. Esto es muy grave desde el punto de vista de una ciencia social que debería ser étnicamente solidaria con los pueblos de los cuales se ocupa en la búsqueda de un tiempo futuro cualitativamente mejor.

La delimitación histórica, especial y lingüística de una etnia, adquiere un significado fundamental en la estrategia étnica. En la medida en que las divisiones lingüísticas sincrónicas (dialectos y variaciones locales) puedan ser identificadas y definidas, será posible formular los proyectos concretos de unificación lingüística. El aspecto lingüístico, tomado en su sentido más amplio, debe ser considerado como el "índice sintético" por excelencia para la definición de una etnia (S. Salvi). Una etnia se puede delimitar, en una primera aproximación, como una población que comparte un mismo idioma y sus variantes dialectales. Evidentemente, la presencia de las lenguas de expansión colonial complica la definición; pero ésta funciona en la totalidad de las etnias indígenas de América. Aquí hay que admitir nuevamente que la antropología y la lingüística antropológica han estado actuando en contra, más que a favor, de las etnias y de sus proyectos históricos. El seguir encontrando innumerables variaciones dialectales y lingüísticas dentro de una misma etnia, es

una tarea que apasiona y entretiene a una mayoría de lingüistas, que me atrevería a clasificar de políticamente reaccionarios, si es que esta tarea taxonómica no la complementan con aportes concretos que puedan servir a la etnia en la tarea de construcción de su propia *koiné*. Todos los idiomas oficiales de los estados-naciones modernos, en una determinada época histórica, carecieron de unidad, de *koiné*. No hubo un francés, prácticamente, hasta Napoleón; no hubo un alemán hasta 1878; no hubo un albanés hasta la declaración de la República Popular Albanesa hace escasamente 30 años. Una *koiné* es siempre el resultado del ejercicio de una voluntad política a la cual contribuyen los poetas, los literatos, los lingüistas, y en general, la "intelligentzia" de un pueblo. Un idioma no se unifica por proceso natural espontáneo, y una etnia no puede llegar a concretar su propio proyecto histórico sin un ejercicio de voluntad política.

Tomar la lengua como "índice sintético" de la etnicidad, significa vincularse a la tradición socialista y marxista, por un lado, y reconocer, por el otro, los aportes fundamentales de los estudios recientes de la lingüística, de la filosofía del lenguaje. Lenin, en su respuesta polémica a Rosa Luxemburgo, sobre el problema del derecho de las nacionalidades a la autodeterminación, cita una carta de Marx a Engels que, en su carácter anecdótico, es bastante significativa:

"Ayer —escribe Marx el 20 de junio de

1866— hubo en el Consejo de la Internacional una discusión sobre la actual guerra..., como era de esperar, la discusión se concentró en torno del problema de las “nacionalidades”... los representantes de la “joven Francia” defendieron el punto de vista de que toda nacionalidad y la misma nación son prejuicios anticuados... los ingleses se rieron mucho cuando comencé mi discurso diciendo que nuestro amigo Lafargue y otros, que habían suprimido las nacionalidades, nos dirigían la palabra en francés; es decir, una lengua incomprendible para las 9/10 parte de la reunión. Luego di a entender que Lafargue, sin darse él mismo cuenta de ello, entendía por negación de las nacionalidades, al parecer, su absorción por la ejemplar nación francesa.”

El mismo Lenin fue extremadamente claro al identificar el idioma como uno de los elementos básicos para la definición de la etnicidad. Stalin, posteriormente, desvirtuó los argumentos leninistas al afirmar con cierto cinismo gran-ruso que: “las minorías no están descontentas de la falta de independencia nacional, sino de la falta del derecho de usar la lengua materna”; con lo cual liquidaba el problema de las autonomías étnicas y nacionales, y lo reducía a un asunto de administración lingüística. Incluso en un contexto nacional, aparentemente tan poco multiétnico como es Italia (lo que es falso, pues hay, por lo menos, 10 minorías etno-lingüísticas en la península), Antonio Gramsci señalaba la necesidad de adoptar una fórmula de gobierno de república federativa de obreros y campesinos (1923), en la

cual, según sus preocupaciones posteriores expresadas en carta a su hermana (1927), las lenguas locales debían ser respetadas. Gramsci mismo había sufrido en carne propia una expropiación lingüística en cuanto su idioma materno era la lengua sarda, y de esto llegó a tener plena conciencia.

La lengua no solo es importante como índice sintético de la etnicidad, o sea en su función estrictamente operacional, sino que tiene fundamentalmente un papel estratégico en las luchas por la sobrevivencia y el futuro étnico. De ahí que estas luchas se hayan desarrollado y se desarrollen alrededor de este eje; de ahí que los Estados autoritarios, los Estados asimilacionistas, hayan establecido políticas represivas del uso de las lenguas locales; de ahí que los socialismos históricos, aun en sus versiones menos felices, hayan enfatizado siempre los derechos lingüísticos de todos los grupos étnicos. Las políticas totalitarias siempre han intentado dominar las lenguas y el lenguaje. Una determinada sociedad, una determinada etnia, tiene en su lengua no solo una manera específica de percibir al mundo, sino una manera propia de soñar con el porvenir, de hacer proyectos para su futuro, a partir de una peculiar y exclusiva percepción y representación de su propia identidad colectiva. ¿Hace falta señalar los graves problemas de incapacitación esquizoide que se plantean a los miembros de las minorías etno-lingüísticas cuando su idioma materno y todo su código cultural, su mundo semántico, es desacreditado,

discriminado y reprimido, por la sociedad dominante? Todo acto cognitivo es un acto lingüístico y, por lo tanto, toda discriminación contra un idioma es una agresión política contra la posibilidad de un pueblo de realizarse.

En resumen: la lengua (no solo es expresión de la conciencia, sino la conciencia misma, según Marx) representa un índice sintético operacional que permite la delimitación desde afuera de la etnia en el espacio y en su proceso histórico, y, al mismo tiempo, se constituye como el núcleo de auto-identificación más inmediato, si no más importante, de la etnia misma. Auto-identificación y representación, tanto más efectiva y compartida, en la medida en que exista un esfuerzo interno de autoafirmación y especulación realizado por la intelectualidad indígena. Se trata de una zona ideológica, la ideológica por excelencia, y como tal, puede significar un área de bloqueo de las posibilidades de un proyecto histórico étnico o el área más revolucionaria y dinámica. Lengua, conciencia colectiva, núcleo de auto-identificación étnica e histórica: región ideológica crucial para un proyecto étnico de liberación y ámbito fundamental de su estrategia.

No defiendo esta opción (¿antropológica, política, existencial?) sobre la base de una supuesta "objetividad científica": creo que la etnia, como elemento analítico, representa una unidad completa con sentido en sí misma; que este sentido es fundamentalmente histórico, y que, precisamen-

te por esto, la etnia es también crucial como unidad de estrategia revolucionaria. Con lo cual no se niega la dimensión clasista, se la enriquece para el presente (analítico) y, sobre todo, para lo futuro (programático). ¿Que la etnia es una entelequia, una "creación del espíritu", en sentido hegeliano, una construcción artificial? Sí, en la misma medida en que toda unidad de análisis social es, en mayor o menor grado, una entelequia del analizador. Una pequeña comunidad campesina lo es, e igualmente lo es una nación. El otro argumento que puedo ofrecer, siempre sobre una base poco "cientifista", es que las etnias y lo étnico son fenómenos de larga duración, previos a la formación de las clases sociales y, según todo parece indicar, posteriores o, por lo menos, convivientes durante largos períodos a la tarea de construcción socialista. En consecuencia, dentro de una tarea revolucionaria que esté dirigida a la elaboración colectiva de proyectos étnicos y globales socialistas, es evidente que la etnia se presenta como la unidad más operacional, tanto en términos analíticos, como en términos estratégicos. En este sentido, los proyectos étnicos que formulen las etnias indígenas (con la participación de la antropología o sin ella) formarán parte esencial de una dialéctica necesaria que deberá existir en el proyecto civilizatorio total de los pueblos americanos.

(Nota etnográfica a manera de conclusión).

Imaginemos, por un instante, el intento de arrancar al indigenismo su función de apaciguamiento étnico, su capacidad persuasiva y disuasiva (ideológica), su apoyo (querido o no) a la coacción del Estado sobre las periferias inquietas y aún no sometidas, su rol de intermediación "humanista". En nuestra imaginación, estaríamos pidiendo simplemente la desaparición del aspecto ideológico (persuasión y disuasión) de la acción coactiva del Estado: nos quedaríamos con "la violencia preparada, para no tener que servirse de ella" (H. Lefebvre), con las sanciones, las leyes, los códigos, reglamentos, tribunales, más violencia, policía, tropas. Nos quedaríamos con los aspectos "estructurales" de la represión y sin los "superestructurales". Una perspectiva aterradora, que caracteriza el momento más crítico de la reacción contrarrevolucionaria; pero, paradójicamente, también una perspectiva, en cierta medida, alentadora. Sin la presencia persuasiva del permanente lavado cerebral del Estado centralizador, las posibilidades de los grupos étnicos de retardar el establecimiento de la *autorepresión* colectiva, aumentarían notablemente. La represión estructural, sutil o grosera, se hace inútil en la medida en que se instala definitivamente en el grupo social y en los individuos la *autorepresión*.

Se acaba de crear un centro indigenista en la zona zapoteca del Istmo, en Juchitlán. Es sintomático. Cuando hace tres años "ingenuamente" pregunté por qué no había acción indigenista en un área tan acentuadamente zapoteca como el Istmo, la respuesta fue que no hacía falta, pues era una zona totalmente integrada. En tres años, el Istmo ha asistido a mucha violencia, ha habido muertos, se han rechazado autoridades "mexicanas", la re-

presión y el terror del "orden público" han actuado con eficacia. Hoy, es importante disuadir, convencer, introducir la dimensión ideológica, ya que la sola "estructura" de coacción ya no es suficiente. El ideal es que mañana cada ciudadano, cada *binní didxazá*, llegue a ser su propio terrorista a través de una sabia y paciente internalización y administración de la ideología del Estado. Fin de la nota.

REFERENCIAS

- BRAUDEL, Fernand. *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza Editorial, 1974.
- LEFEBVRE, Henry. *La vida cotidiana en el mundo moderno*, Madrid, Alianza Editorial, 1972.
- ídem, *De l'Etat, I: L'Etat dans le Monde Moderne*. Paris, Union Générale d'Éditions, 10/78, 1976.
- MARX, Carlos. *Crítica de la filosofía del Estado, de Hegel*, México, Editorial Grijalbo, 1968.
- ídem. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, 3 vols., 4a. edición, Argentina, siglo XXI Editores, 1972-75-76.
- ROTELLI, E., SCHIERA, P. *Lo Stato Moderno, III, Accentramento e Rivolte*, Bologna. II Mulino, 1974.
- SALVI, Sergio. *Le Nazioni Proibite*,

- Firenze, Vallecchi Editore, 1973.*
- STEINER, George. *Extraterritorial*, Barcelona, Barral Editores, 1973.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. "Alternativas en el desarrollo campesino de México", S.F. (mimeografiado), El Colegio de México.
- VARSAVSKY, Oscar. *Proyectos nacionales, planes y estudios de viabilidad*, Buenos Aires, Ediciones Periferia, 1971.

La población indígena actual en América Latina*

Nemesio J. Rodríguez**
Edith A. Soubié***

A pesar de los efectos destructores que la economía, la política y la cultura de Occidente (a través del capitalismo y sus distintas manifestaciones y procesos) tuvieron y tienen sobre las sociedades indígenas de América Latina, a casi cerca de 500 años de la conquista, puede estimarse que existen actualmente alrededor de 26 millones de indígenas agrupados en aproximadamente 400 etnias diferentes (como puede observarse en este Cuadro, en

* El presente Cuadro corresponde al punto 6 del acápite II del trabajo "La Problemática Indígena Contemporánea y la Cuestión Regional en América Latina", N. J. Rodríguez y E. A. Soubié, presentado en Seminario sobre La Cuestión Regional en América Latina, El Colegio de México, México, 24-29 de abril, 1978.

** CADAL a.c. (Centro Antropológico de Documentación de América Latina, Asociación Civil.).

*** Centro de Estudios del Medio Ambiente, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco.

las columnas estimación demográfica y grupo étnico, sinónimos más importantes).

Su localización espacial actual revela que más del 90 por ciento de la población indígena se distribuye sobre el eje que traza la Cordillera de los Andes —desde el noroeste argentino hasta territorio colombiano inclusive— y en el territorio mesoamericano. Es decir que la población indígena actual se concentra, principalmente, en aquellos países que en el momento del descubrimiento de América, contaban ya, con una concentración demográfica nativa considerable, tales como los actuales países de Bolivia, Perú, Ecuador, México, Guatemala, etc. (ver en el cuadro "localización geográfica"), debido a que formaban parte de los grandes imperios que, por su trabajo en gran escala en la agricultura, habían conseguido producir los excedentes suficientes para mantener tanto a grandes poblaciones, como al Estado encargado de regular las actividades de esas sociedades. El porcentaje restante de población se encuentra disperso

en toda Latinoamérica¹, en áreas selváticas, boscosas, en la meseta patagónica, etc.

Las minorías étnicas *indígenas*² de América Latina disminuyen, ya sea por la desaparición de la población debido al exterminio, ya sea por fusión social de esta con otros grupos indígenas, o criollos. Además, los miembros de los grupos en las zonas selváticas o boscosas son muy poco numerosos³, también existen actualmente importantes minorías sociológicas *indígenas*⁴ en los países que son atravesados por la cadena andina y en mesoaméri-

ca, que manifiestan globalmente, una tendencia demográfica creciente.

Tomar la información que aquí se presenta como un trabajo acabado sería un gran error ya que éste fue confeccionado en base a documentación de la cual se disponía en CADAL sin dar lugar ni tiempo a la verificación de los mismos. En estos momentos CADAL da principio a un trabajo de actualización con informaciones que están proporcionando organizaciones indígenas e investigadores de campo que se encuentran trabajando actualmente en América Latina.

¹ Uruguay es el único país latinoamericano que no tiene población indígena.

² Una minoría étnica indígena podría definirse como un pequeño grupo poblacional autóctono, con una estructura socio-cultural que le es propia, generalmente en una situación de equilibrio ecológico precario en el momento actual.

³ A modo de ejemplo, el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro calculaba que en 1900 existían 230 grupos indígenas en Brasil y que para 1957 se habían reducido a 143.

En los últimos años han desaparecido grupos como los onas en Argentina, los yamana en Chile, etc.

⁴ Una minoría sociológica *Indígena* podemos definirla como un gran contingente poblacional autóctono, con una estructura socio-cultural que le es propia y que si bien forma una sociedad claramente definida, en el caso de América Latina, carece de representación política propia, es decir, como tal, en la sociedad nacional en cuyo territorio habita.

No. Ord.	GRUPO ETNICO	SINONIMOS MAS IMPORTANTES	FILIACION LINGUISTICA	LOCALIZACION GEOGRAFICA	ESTIMACION DEMOGRAF.	OBS.
1	ACAHUAYO	Akawaio, Waika	Carib	Venezuela (Front. Guayana)	1.000	I
2	ACHUAL	Aents, Achuar	Jívaro	Guayana	2.000	II
3	AGUARATECA			Perú (Loreto)	5.000	III
4	AGUARUNA	Aents	Jívaro	Ecuador (Front. Perú)	783	IV
5	AKULIYO			Guatemala	58.000	XXVIII
6	AMACURO			Perú (Amazonas, Loreto, San Martín)	18.000-	III
7	AMAHUACA	Yora	Pano	Surinam	22.000+	V
8	AMANAYE		Tupí	Guayana	100	II
9	AMARACAIRI	Amarakaeri	Arawak	Perú (Loreto)	80	II
10	AMORUA	Chiricoa (Ver Guajibó)	Guahíbo	Brasil (Pará)	4.000	III
				Perú (Madre de Dios)	50	VI
				Colombia (Vichada)	1.500	III
				Venezuela	200-	VII
11	AMUESHA	Yanesha	Arawak	Perú (Pasco, Junín)	500+	VII
12	AMUZGO			México (Oaxaca)	25	VII
					5.000	III
					13.883-	XXI
					15.300+	XXIX
13	ANAMBE	Turiwara	Tupí	Brasil (Pará)	50	VI
14	ANDOA		Záparo	Perú (Loreto)	50	V
15	ANDOQUE		Huitoto	Colombia (Amazonas)	100	VII
				Perú (Loreto)	25	V
16	ANGAITE	Enalet	Mascoi	Paraguay (Pte. Hayes, Boquerón)	1.400-	VII
17	ANGOTERO		Tucano	Perú (Loreto)	3.500+	IX
18	APARAI		Caribe	Brasil (Pará, Amapá)	100	V
					200-	VI
19	APIAKA		Tupí	Brasil (Pará, Mato Grosso)	300+	VI
					100-	VI
					200+	VI
20	APINAYE		Ge-Timbirá	Brasil (Goias, Pará)	210	VI
21	APURINA	Ipuriná	Arawak	Brasil (Amazonas)	230	VI
22	ARABELA	Tapueyocuaca	Záparo	Perú (Loreto)	250	V
23	ARABELA		Arawak	Perú (Loreto)	5.000	III
24	ARAHUAC del Delta	Arawak, Arexuna	Arawak	Venezuela (Front. Guayana)	100	I
25	ARAHUAC	de Cayena, Arawak, Baniva, Bare, Guarequena, Curripaco, Piapoco	Arawak	Venezuela (Front. Colombia)	5.000	I
				Brasil	80	I
				Surinam	45	II
				Guayana Francesa	10	X

continúa

No. Ord.	GRUPO ETNICO	SINONIMOS MAS IMPORTANTES	FILIACION LINGUISTICA	LOCALIZACION GEOGRAFICA	ESTIMACION DEMOGRAF.	OBS.
26	ARAONA		Tacana	Bolivia (La Paz)	47-	XI
27	ARAPASO		Tucano	Colombia (Vaupés)	300+	XII
28	ARARA			Brasil (Rondonia)	30	VII
29	ARHUACO	Ijka	Chibcha	Colombia (Magdalena, César)	100	VI
30	ARIKAPU	Maxubi		Brasil (Rondonia)	7.000	VII
31	ARIPAKTSA	Erigpactsa	Pano	Brasil (Mato Grosso)	50	VI
32	ARUTANI	Anaké		Brasil (Mato Grosso)	300-	VI
33	ASURINI		Tupí	Venezuela (Bolívar)	850+	VI
34	ATACAMENO	Kunza		Brasil (Pará)	100	I
35	AUSHIRI	Aucas, Huarani, Sabela		Chile (Desierto de Atacama)	60	VI
36	AWAKE	Orotani	Arawak	Ecuador (Pastaza)	3.500	XIII
37	AWETI		Tupí	Brasil (Roraima)	2.000	XIII
38	AYMARA			Brasil (Mato Grosso)	17	VI
				Bolivia (La Paz, Oruro, Potosí, Cochba.)	41	VI
				Argentina (Salta, Jujuy, Catamarca)	868.187-	XII
				Perú (Puno)	1.500.000+	XXV
				Chile (Atacama)	3.600-	XIV
				Bolivia (Santa Cruz)	4.050+	XIV
				Paraguay (Boquerón)	10.000	XIII
39	AYOREO	Morotocó, M'oro	Zamuco	Brasil (Mato Grosso)	13.000	XV
40	BAKAIRI		Caribe	Bolivia (Santa Cruz)	2.000	XI
41	BANIVA	Banigua, Urapaco, Karupaca (Ver Arahua)	Arawak	Colombia (Guainía)	3.000	VIII
				Venezuela	230	VI
				Brasil (Amazonas)	400	VII
42	BABA	Barasana del Norte	Tucano Oriental	Colombia (Vaupés)	80	VII
				Colombia (Vaupés)	1.000	VI
43	BARASANA	Barasana del Sur, Palanoa, Hanera	Tucano Oriental	Colombia (Vaupés)	300-	VII
				Colombia (Vaupés)	500+	VII
44	BARI	Motilonés Bravos, o del Sur	Chibcha	Venezuela (Front. Colombia)	300-	VII
				Colombia (Santander)	500+	VII
45	BAURE		Arawak	Bolivia (Beni, Santa Cruz)	1.000	I
46	BEICO-DE-PAU		Ge	Colombia (Santander)	3.000	VII
47	BORA	Tapanhuna	Macro Caribe	Bolivia (Beni, Santa Cruz)	4.000	XI
				Brasil (Mato Grosso)	120	VI
				Colombia (Amazonas)		VII
48	BORORO			Perú (Loreto)	1.500	III
				Brasil (Santa Catarina, M. Grosso)	700-	VI
				Bolivia	800+	VI
49	BOROSESES			Bolivia	190	XII
50	BORUCA			Costa Rica	1.500	XV
51	BRIBRIS			Costa Rica	4.000	XV
52	CABECARES			Costa Rica	1.500	XV
53	CABIYERI	Kawiyeri	Arawak	Colombia (Vaupés)	200	VII
54	CAKCHIKUEL	Achi	Cachiquel	El Salvador	20.000	XVII
				Guatemala	280.000-	XXVIII
					350.000+	XXVIII

continúa

No. Ord.	GRUPO ETNICO	SINONIMOS MAS IMPORTANTES	FILIACION LINGUISTICA	LOCALIZACION GEOGRAFICA	ESTIMACION DEMOGRAF.	OBS.
55	CAMPA	Poyeniazati, Atsizi, Kampa, Ashaninga, Asheninga	Arawak	Perú (Junín, Loreto, Cusco)	45.000	III
56	CAMSA	Sibundoy, Coche		Brasil (Acre)	115	VI
57	CANDOSHI	Murato	Andino	Colombia (Putumayo)	3.000	VII
58	CANELA	Ramkokamekra	Ge-Timbirá	Perú (Loreto)	5.000	III
59	CANICHANA			Brasil (Maranhao)	200	VI
				Bolivia (Beni)	75-	XI
60	CAPANAHUA	Nuquencalbo	Pano	Perú (Loreto)	680+	XII
61	CARIB	Murato, Telewuyu, Araguaco	Caribe	Surinam	2.000	III
				Guatemala	1.500	II
				Belize	26.000	XXVIII
				Honduras	800	XXVIII
62	CARIGUES			Bolivia	15.000	XVII
63	CARIJONA	Hianacoto, Umava	Caribe	Bolivia	290	XII
64	CARINA		Caribe	Colombia (Vaupés)	700	VII
65	CASARABE			Venezuela (Amazoátegui, Bolívar)	4.000	I
66	CASHIBO	Cacataibo, Uni	Pano	Bolivia	580	XII
67	CASHINAHUA	Kavinawa, Juni Kuin	Pano	Perú (Huánuco, Loreto)	2.000	III
				Perú (Loreto)	2.000	III
				Brasil (Acre)	100	VI
68	CATIO		Chocó	Colombia (Chocó, Córdoba, Antioquia)	32.834	VII
69	CAVINEÑA		Tacana	Bolivia (Beni)	800	XI
70	CAYAPAS			Ecuador (Esmeraldas)	2.000	XIII
71	CAYUVAVA			Bolivia (Beni)	75-	XI
72	CHACOBO		Pano	Bolivia (Beni)	1.350+	XII
					180-	XI
73	CHAMA	Eseja	Tacana	Bolivia (Pando)	950+	XII
					1.000-	XI
74	SHAMAKOKO	Xorchio, Ebitoso, Tomarxa	Zamuco	Paraguay (Olimpo, Boquerón)	1.600+	XII
75	CHAMI		Chocó	Bolivia	1.100	VIII
76	CHAMICURO		Arawak	Colombia (Caldas, Antioquia, Risaralda)	1.100	XII
77	CHAMILA		Chocó	Perú (Loreto)	1.000	VII
				Colombia (Magdalena, César)	150	V
78	CHANDINAHUA		Pano		500-	VII
79	CHATINO			Perú (Loreto)	800+	VII
				México (Oaxaca, Guerrero)	200	V
80	CHAYAHUITA	Candogiyapi	Andino		11.773-	XXI
81	CHICHIMECO	Chichimeco Jonaz		Perú (Loreto)	21.932+	XXX
82	CHIMANE	Mosetene		México (Guanajuato)	6.000	III
83	CHINANTECO			Bolivia (Beni)		XI
				México (Oaxaca)	5.000	XI
84	CHIQUITANO	Churapa, Paunaca, Napeca, Kitemoca, Moncoca			52.314-	XXX
				Bolivia (Santa Cruz)	54.145+	XXI
85	CHIRIGUANO	Guaraní, Chahuanco	Guaraní		35.000-	XI
				Bolivia (Tarija)	38.000+	XII
					15.000-	XI
					20.000+	XII

continúa

No. Ord.	GRUPO ETNICO	SINONIMOS MAS IMPORTANTES	FILIACION LINGUISTICA	LOCALIZACION GEOGRAFICA	ESTIMACION DEMOGRAF.	OBS.
				Argentina (Jujuy, Salta)	13.698-	XVIII/
					19.780	XXVII
86	CHIRIPA	Avá-Guaraní	Guaraní	Paraguay (Chaco)	5.000	XIV
				Paraguay (Amambay, Concepción, San Pedro, Caaguazú, Alto Paraná)	3.100-	XVI
87	CHOCHO	Chocho-Popoloca			6.500+	VIII
88	CHOL	Putún	Chol	México (Oaxaca, Puebla)	2.679	IX
				México (Chiapas, Tabasco)	73.258-	XXX
					91.800+	XXI
				Belice	10.000	XXIX
				Guatemala (Oriente)	30.000-	XXVIII
89	CHOLO-PENONOM.		Español	Panamá	45.000+	XVII
90	CHONTAL		Tzeltal	México (Tabasco)	1.500	XIX
						XXI
				Guatemala (Oriente)	65.000-	XVII
91	CHOROTI	Yo'shuaha, Manjuy, Eklajuy, Chorote	Mataco	Paraguay (Boquerón)	80.000+	XVII
				Bolivia	1.000	XVII
				Argentina (Salta)	3.220	XII
					719-	XVIII/
						XXVII
92	CHORTI	Apay	Mayense	Guatemala (Copán, Oriente)	970+	XIV
					37.000-	XVII
					47.000+	XXVIII
93	CHUJ			México (Chiapas)		XXI
94	CHULUPI	Ashluslay, Nivakié	Mataca	Paraguay (Boquerón, Pte. Hayes)	12.300	VII
				Argentina (Salta)	759-	XIV
					2.210+	XXVII
95	CINTA-LARGA	Surui, Mudjetire	Tupí	Brasil (Rondonia, M. Grosso, Pará)	3.000-	VI
					4.000+	VI
96	COCAMA	Cocamilla	Tupí-Guaraní	Colombia (Amazonas)	204	VII
				Perú (Loreto)	20.000	III
97	COCHINI			México (Baja California)		XXI
98	COFAN	Kofan, Cushmas (Siona)		Colombia (Putumayo)	184	VII
				Ecuador (Napo)	300-	IV/XIII
					500+	IV/XIII
99	COGUI	Kogi, Caggaba	Chibcha	Colombia (Magdalena)	3.000	VII
100	COLORADO	Tsatchela		Ecuador (Pichincha)	1.200	XIII
101	CORA			México (Nayarit)	6.242	XXI
102	COREGGUAJE		Tucano-Occidental	Colombia (Caquetá, Arauca)	893	VII
103	COYA	Colla	Español, Quechua-Aymara	Argentina (Salta, Jujuy, Catamarca, Sgo. del Estero, La Rioja, San Juan)	101.250-	XIV
			Chibcha	Colombia (Nariño)	175.000+	XXVII
104	CUAIQUER	Kwaiker		Ecuador	10.000	VII
			Tucano-Oriental	Colombia (Vaupés)	2.000	VII
105	CUBEO	Cobewa		Brasil (Amazona)	500	VI

continúa

No. Ord.	GRUPO ETNICO	SINONIMOS MAS IMPORTANTES	FILIACION LINGUISTICA	LOCALIZACION GEOGRAFICA	ESTIMACION DEMOGRAF.	OBS.
106	CUCAPA			México (Baja California, Sonora)		XXI
107	CUICATECO			México (Oaxaca)	10.192-	XXI
108	CUIVA	Sicuari (Guajibo)	Guahíbo	Colombia (Vichada, Boyacá, Arauca)	10.525+	XXX
109	CUJAREÑO		Pano	Venezuela	6.800	VII
110	CULINA	Katukina, Kulina, Madija	Arawak	Perú (Loreto)	100	V
111	CUNA	Kuna, Tule	Chibcha	Perú (Loreto)	1.500	III
				Brasil (Amazonas, Acre)	700	VI
				Colombia (Antioquia, Chocó)	580	VII
				Panamá (San Blas)	20.543-	XIX
112	CURIPACO	Yavereté-Tapuya (Arahuac)	Arawak	Colombia (Vaupés)	30.000+	XXVIII
113	DENI	Dani	Arawak	Venezuela	2.500	VII
114	DESANA		Arawak	Brasil (Amazonas)	320	VI
115	DIARROI		Tucano-Oriental	Colombia (Vaupés)	1.500	VII
116	EMBERA	Cholo, Chocó	Chocó	Brasil (Amazonas)	100	VI
				Colombia (Chocó, Valle)	10.000	VII
117	EMERILLON			Panamá (Darién)	5.777	XIX
118	FULNIO	Karnijó		Guayana Francesa	95	X
119	GALIBI	Marawon, Marwomo	Caribe, Portugués, Creole	Brasil (Pernambuco)	1.800	VI
				Brasil (Amapá)	550-	VI
				Guayana Francesa	650+	VI
120	GAVIAO	Pukobye	Ge-Timbirá	Brasil (Pará, Maranhao)	700	X
121	GOROTIRE		Ge-Cayapó	Brasil (Pará)	174	VI
122	GUACANAHUA			Bolivia	450	VI
123	GUAJA		Tupí	Brasil (Maranhao)	120	XII
124	GUAJAJARA	Tenetehara	Tupí	Brasil (Maranhao)	300	VI
125	GUAJIBO	Guahíbo, Chiricoa, Cuiba (Amorua-Cuiba)	Guahíbo	Brasil (Maranhao)	4.500	VI
				Venezuela (Apuré, Amazonas)	6.000	I
126	GUAJIRO		Arawak	Colombia (Meta, Vichada)	20.000	VII
				Venezuela (Guajira, Zulfa)	5.000	I
				Colombia (Guajira)	45.000-	I
127	GUAJIRO-HONDUR.		Español	Honduras	60.000+	VII
128	GUAMBIANO	Coconuco	Chibcha	Colombia (Cauca)	2.500	XVI
129	GUANANO	Wanana	Tucano-Oriental	Colombia (Vaupés)	5.000	VII
				Brasil	1.000	VII
130	GUANA	Kaskiba, Chané, Terena	Mascoi (Arawak-Guaraní)	Paraguay (Boquerón)	750	VIII
				Argentina (Salta)	847-	XVIII/ XXVII
				Bolivia (Santa Cruz)	1.775+	XIV
					20-	XI
					3.750+	XII
				Brasil (Mato Grosso)	5.000-	VI
					6.000+	VI

continúa

No. Ord.	GRUPO ETNICO	SINONIMOS MAS IMPORTANTES	FILIACION LINGUISTICA	LOCALIZACION GEOGRAFICA	ESTIMACION DEMOGRAF.	OBS.
181	GUARAO	Warao		Venezuela (Delta Amacuro, Monjas, Sucre)	10.000	I
182	GUARAYU		Tupí-Guaraní	Guayana	5.000	I
183	GUARIJO			Bolivia (Santa Cruz)	1.100	XI
184	GUATO			Paraguay (Boquerón, San Pedro)		VIII
185	GUATUSO	Corobites, Uatos		México (Chihuahua)	30	XXI
186	GUAYABERO		Guahíbo	Brasil (Mato Grosso)	80	VI
187	GUAYAKI	Axé, Aché	Guaraní	Bolivia	190	XII
188	GUAYMI			Costa Rica	150	XIV
189	GUAYQUERI			Colombia (Vaupés, Meta)	500	VII
140	GUEREN			Paraguay (Alto Paraná, Caaguazú)	440-	VIII
141	GUINAY				500+	XX
142	HUACHIPAIRI			Panamá (Chiriquí, B. del Toro, Veraguas)	35.867-	XIX
143	HUAMBISA		Español		47.000+	XXVIII
144	HUARAYO		Portugués	Venezuela (Nueva Esparta)	4.744	I
145	HUASTECA			Brasil (Bahía)	4.000	VI
146	HUASTECO			Bolivia	2.710	XII
147	HUAVE		Arawak (Harakmbet)	Perú (Cusco)	1.500	III
148	HUICHOL		Andino	Perú (Amazonas, Loreto)	5.000	III
149	HUITOTO	Witoto, Murul, Muinane, Meneca	Tacana	Perú (Madre de Dios)	1.500	III
150	INGA	Quechuas del Pastaza	Mayense	Guatemala	20.000-	XXVIII
151	IQUITOS			México (Veracruz)	27.000+	XXVIII
152	IRANTXE				66.091-	XXI
153	ISCANAHUA			México (Oaxaca)	71.400+	XXIX
154	ITONAMA				7.442-	XXI
155	IXCATECO			México (Nayarit, Jalisco)	10.052+	XXX
156	IXIL				6.874-	XXI
157	JACALTECO		Macro-Caribe	Colombia (Putumayo, Amazonas, Caquetá)	8.160+	XXIX
158	JAMAMDI			Perú (Loreto)	2.121	VII
159	JARUARA			Perú (Loreto)	1.000	III
160	JEBERO		Quechua	Colombia (Putumayo, Nariño)	4.492	VII
				Ecuador		VII
				Perú (Loreto)	4.000	V
			Záparo	Perú (Loreto)	600	III
			Arawak	Brasil (Mato Grosso)	52	VI
			Pano	Perú (Loreto)	50	V
				Bolivia (Bení)	200-	XI
					1.650+	XII
				México (Oaxaca)	119	XXX
			Mame	Guatemala	22.000-	XXVIII
					36.000+	XXVIII
				México (Chiapas)		XXI
			Arawak	Brasil (Amazonas)	450	VI
			Arawak	Brasil (Amazonas)	120	VI
			Andino	Perú (Loreto)	3.000	III

continúa

No. Ord.	GRUPO ETNICO	SINONIMOS MAS IMPORTANTES	FILIACION LINGUISTICA	LOCALIZACION GEOGRAFICA	ESTIMACION DEMOGRAF.	OBS.
161	JIVARO	Aents	Andino	Perú (Loreto)	3.000	III
162	JICAQUE			Honduras (Yoro, Cortés)	10.000	XVI
163	JORA		Guaraní	Bolivia (Beni)	8-	XI
164	JUNA		Tupí	Brasil (Amazonas)	1.900+	XII
165	JURUNA		Tupí	Brasil (Mato Grosso)	100	VI
166	KADIWEU	Caduveo	Guaricurú	Brasil (Mato Grosso)	60	VI
167	KAIMBE		Portugués	Brasil (Bahía)	200	VI
168	KAINGANG		Ge	Brasil (S. Paulo, Paraná, Sta. Catarina, Rfo Grande do Sul)	500	VI
169	KALAPALO		Caribe	Brasil (Mato Grosso)	5.600-	VI
170	KAMAYURA		Tupí	Brasil (Mato Grosso)	7.600+	VI
171	KAMBIWA		Portugués	Brasil (Pernambuco)	116	VI
172	KARAJA			Brasil (Goiás)	128	VJ
173	KARIPUNA		Tupí, Portugués	Brasil (Amapá)	500	VI
174	KARITIANA		Tupí	Brasil (Rondonia)	2.000	VI
175	KAWAHIB	Parintintin, Tenharim, Paracaawat, Wirafed, Tukunafed, Itogapuk, Boca Negra	Tupí	Brasil (Amazonas, Rondonia, Mato Grosso)	523	VI
176	KAXARARI		Arawak	Brasil (Amazonas)	45	VI
177	KAYABI		Tupí	Brasil (Mato Grosso, Pará)	500	VI
178	KIKAPU			México (Coahuila)	1.200	XI
179	KILIWA			México (Baja California)		XI
180	KOKRIMORO		Ge-Kayapó	Brasil (Pará)		XI
181	KRAHO		Ge-Timbirá	Brasil (Goiás)	104	VJ
182	KRIKATI		Ge-Timbirá	Brasil (Maranhao)	519	VI
183	KREEN-AKARORE	Ipewi	Ge-Kayapó	Brasil (Mato Grosso, Pará)	196	VI
184	KUBEN-KRAN-KEGN		Ge-Kayapó	Brasil (Pará)	500	VI
185	KUIKURO				300-	VI
186	KUMIAI		Caribe	Brasil (Mato Grosso)	400+	VI
187	KURAGUA			México (Baja California)	161	VI
188	KURUAYA			Bolivia		XI
189	LACANDON		Tupí	Brasil (Mato Grosso)	4.900	XII
190	LAMISTAS	Llakwash	Quechua	México (Chiapas)	100	VI
191	LECO			Guatemala	5.000	XVII
192	LENGUA	Vowok, Eenthit	Mascoi	Perú (San Martín)	15.000	III
193	LETUANA			Bolivia (La Paz)	200	XI
194	LULE-VILELA			Paraguay (Boquerón, Pte. Hayes)	8.100	VIII
195	MACAGUANE		Arawak	Bolivia	290	XII
196	MACHIGUENGA	Atiri, Mataigenga	Huaibo	Colombia (Vaupés)	50	VII
197	MACU	Puinabe	Arawak	Argentina (Chaco)	2	XIV
			Macú-Puinave	Colombia (Arauca)	180	VII
				Perú (Cusco, Junín, M. de Dios)	12.000	III
				Colombia (Vaupés, Cauca)	1.000	VII
				Venezuela		VII
				Brasil (Amazonas)	1.000	VI

continúa

No. Ord.	GRUPO ETNICO	SINONIMOS MAS IMPORTANTES	FILIACION LINGUISTICA	LOCALIZACION GEOGRAFICA	ESTIMACION DEMOGRAF.	OBS.
198	MACUNA	Yauna	Tucano Oriental	Colombia (Vaupés, Amazonas)	500	VII
199	MACUSA			Colombia (Vaupés)	40	VII
200	MAK'A	Enimaga, Toothle, Nynaka	Mataco	Paraguay (Pte. Hayes)	480	VIII
201	MAKUXI	Taulpang	Caribe	Brasil (Roraima)	3.000-	VI
				Venezuela	5.000+	VI
				Guayana (Rupununi)	5.000	II
202	MALAYO	Sanja	Chibcha	Colombia (César)	3.000	VII
203	MAME	Mam	Mame	Guatemala (Huehuetenango)	10.000-	XXVIII
					12.000+	XXVIII
				México		XXI
204	MANGUES	Chorotega	Español	Costa Rica	500	XV
				Honduras	2.000	XVI
205	MAPOYO	Yahuana	Caribe	Venezuela (Amazonas)		I
206	MAPUCHES	Araucanos, Tehuelches (también Gununa-Kena)	Mapuche	Argentina (Bs. Aires, R. Negro, Mendoza, Neuquén, Chubut, L. Pampas, S. Cruz)	40.044-	XIV
				Chile (Arauco, Concepción, Bío-Bío, Temuco, Valdivia, Osorno)	45.049+	XIV
				Perú (Loreto, M. de Dios)	600.000	XXIV
207	MARINAHUA		Pano	Brasil (Amazonas)	1.500	III
208	MARUGO		Pano	Brasil (Roraima)	500	VI
209	MAQUIRITARE	Mayongong	Caribe	Venezuela (Amazonas, Bolívar)	80	VI
				Perú (Loreto)	3.000	I
210	MASTANAHUA		Pano	Bolivia (Tarija)	300	V
211	MATACOS		Mataco	Argentina (Chaco, Formosa, Salta, Jujuy)	2.000	XI
					12.000-	XVIII/ XXVII
					24.740+	XIV
212	MATIPUHY	Nahukwa	Caribe	Brasil (M. Grosso)	60	VI
213	MATLAZINCA			México (México)		XXI
214	MAWE	Mawe, Satere	Tupí	Brasil (Amazonas, Pará)	3.000	VI
215	MAXAKALI			Brasil (Mina Gerais)	200	VI
216	MAZAHUA			México (Michoacán, México)	104.729-	XXI
					173.200+	XXIX
217	MAZATECO			México (Oaxaca)	93.376-	XXX
					101.541+	XXI
218	MAYA		Maya	Guatemala	200.000-	XXVIII
					250.000+	XXVIII
				México (Campeche, Yucatán, Q. Roo)	454.675-	XXI
					663.000+	XXIX
219	MAYO			México (Sinaloa, Sonora)	27.848-	XXI
					32.640+	XXIX
220	MAYO-PISABO		Pano	Perú (Loreto)	100	V
221	MAYORUNA	Mayá, Mateos	Pano	Perú (Loreto)	1.500	III
				Brasil (Amazonas)	500	VI
222	MEYA	Guaraní, Jegua Kava, Tenonde, Poranguel, Apytere	Guaraní	Paraguay (A. Paraná, Caaguazú, Caazapá, Icapúa, Misiones, Neembucú)	2.100-	VIII
					7.000+	XX

continúa

No. Ord.	GRUPO ETNICO	SINONIMOS MAS IMPORTANTES	FILIACION LINGUISTICA	LOCALIZACION GEOGRAFICA	ESTIMACION DEMOGRAF.	OBS.
223	MEHINAKU			Brasil (Sta. Catarina, R.G. do Sul)	3.000	VI
224	MENKRANOTYRE	Kuben, Kragnotire	Arawak	Argentina (Misiones)	1.000	XVIII
			Ge-Kapayó	Brasil (Mato Grosso)	78	VI
225	MIQUIRANO			Brasil (Pará)	250-	VI
226	MISQUITO		Español	Honduras	300+	VI
				Nicaragua	10.000	XVI
227	MIXE			Honduras (Yoro, Cortés, G. a Dios)	20.000	XVI
228	MIXTECO			México (Oaxaca)	40.000	XVI
				México (Oaxaca, Guerrero)	49.801-	XXX
229	MOCOVI		Español	México (Oaxaca, Guerrero)	54.403+	XXI
				Argentina (Chaco, Santa Fe)	233.235-	XXI
230	MOJO	Ignaciano, Trinitario	Arawak	Argentina (Chaco, Santa Fe)	308.000	XXIX
231	MOPANE				2.878-	XVII/ XXVII
232	MORE		Chapacura	Bolivia (Beni)	5.277+	XIV
233	MORENOS			Bolivia (Beni)	10.000	XI
234	MOREREVI			Guatemala	40.000-	XXVIII
235	MORUNAHUA				78.000+	XVII
236	MOTOZINCLECO		Pano	Honduras	150-	XI
237	MOVIMA			Brasil (Amazonas)	3.750+	XII
238	MUINANE		Bora	Brasil (Amazonas)	7.000	XVI
239	MUNDURUCU		Tupí	Perú (Loreto)	100	VI
240	MURA	Piraha		México (Chiapas)	150	V
241	NAHUAS			Bolivia (Beni)	200-	XI
242	NAHUATL			Bolivia (Beni)	2.870+	XII
243	NAMBIKUARA	Mamaidé, Kabixi, Sabone, Tawandé	Nambikwará	Colombia (Amazonas)	3.000	VII
244	NOANAMA			Brasil (Pará, Amazonas)	1.600	VI
245	NUMBIAI	Orelha de Pau		Brasil (Amazonas)	150	VI
246	OCAINA	Dukaiya, Ibo'tsa	Macro Caribe	El Salvador	8.000	XVI
247	OCUILTECO			México (Michoacán, Guerrero, Puebla, Morelos, México, Jalisco, Guanajuato, Aguas Calientes, Durango, Hidalgo, Tlaxcala, Veracruz, Oaxaca)	799.394-	XXI
248	OMAGUA			Brasil (Rondonia, M. Grosso)	1.020.000+	XXIX
249	OPATOROS				800	VI
250	OREJON			Colombia (Chocó, Cauca)	2.214	VII
251	OTOMI			Brasil (Amazonas)	50	VI
				Colombia (Caquetá, Amazonas)	500	VII
				Perú (Loreto)	500	III
				México (México)		XXI
				Perú (Loreto)	150	V
				Honduras (La Paz)	15.000	XVI
				Perú (Loreto)	500	III
				México (S.L. Potosí, Querétaro, Hidalgo, México, Tlaxcala)	221.062-	XXI
					285.600+	XXIX

continúa

No. Ord.	GRUPO ETNICO	SINONIMOS MAS IMPORTANTES	FILIACION LINGUISTICA	LOCALIZACION GEOGRAFICA	ESTIMACION DEMOGRAF.	OBS.
252	OTUKI			Bolivia	890	XII
253	OYAMPI			Guayana Francesa	250	X
254	PACAGUARA		Pano	Bolivia (Pando)	50-	XI
					510+	XII
255	PAEZ		Chibcha	Colombia (Cauca)	40.000	VII
256	PAIPAI	Akwa'ala		México (B. California)		XXI
257	PAI-TAVYTERA	Abá, Guaraní, Caiwá, Sandevá	Guaraní	Paraguay (Amambay, Concepción, S. Pedro, Caaguazú)	8.500-	VIII
				Brasil (Sta. Catarina, M. Grosso, R.fo Grande do Sul)	14.000+	XX
				Brasil (Rondonia)	5.500	VI
258	PAKAHANOVA	Pakaas Novas	Tzapakura	Brasil (Amapá)	500	VI
259	PALIKUR		Arawak	Guayana Francesa	700	VI
260	PAME			México (San Luis Potosí)		XXI
261	PANARE		Caribe	Venezuela (Bolívar)	2.000	I
262	PANKARARE		Portugués	Brasil (Pernambuco)	200	VI
263	PANKARARU		Portugués	Brasil (Pernambuco)	2.200	VI
264	PAPAGO			México (Sonora)		XXI
265	PARAKANAN		Tupí	Brasil (Pará)	280-	VI
					400+	VI
266	PARAUJANO	Arahuc	Arawak	Venezuela (Zulfa)	2.000	I
267	PARESI		Arawak	Brasil (M. Grosso)	350	VI
268	PARUKOTO-XARUMA	Hixkaryana, Wayway, Waymiri, Atroahí	Caribe	Brasil (Pará, Amazonas, Roraima)	1.500	VI
269	PATAMONA			Guayana	183	II
				Guayana	85-	II
					1.000+	II
270	PATA XO	Haihai	Portugués	Brasil (Bahía)	215	VI
271	PAUMARI	Purupuru	Arawak	Brasil (Amazonas)	250	VI
272	PAUNACA			Bolivia	1.900	XII
273	PAUSERNA	Guarasugwa	Guaraní	Bolivia (S. Cruz)	30-	XI
					1.900+	XII
274	PAYA			Honduras (Olancho, Colón, G. a Dios)	10.000	XVI
275	PEMON	Arecuma, Taurepang, Comaracoto	Caribe	Venezuela (Bolívar)	7.000	I
				Guayana	1.500	I
				Brasil	600	I
276	PENOQUIQUIAS			Bolivia	100	XII
277	PIAPOCO		Arawak	Colombia (Vichada, Meta)	4.000	VII
				Venezuela	700	VII
278	PIAROA	Macó	Piaroa	Venezuela (Amazonas)	3.000	I
				Colombia (Vichada)	80	VII
279	PILAGA	Zapitilagua, Yatpitilaga, Pitaleacs	Gualcurú	Argentina (Formosa)	1.137-	XVIII/ XXVII
					3.375+	XIV
280	PIMA			México (Sonora, Chihuahua)		XXI
281	PIPIL		Pipil	El Salvador	80.000	XVI
				Guatemala	240.000-	XXVIII

continúa

No. Ord.	GRUPO ETNICO	SINONIMOS MAS IMPORTANTES	FILIACION LINGUISTICA	LOCALIZACION GEOGRAFICA	ESTIMACION DEMOGRAF.	OBS.
282	PIRATACUYO	Uaicama	Tucano Oriental	Colombia (Vaupés)	260.000+	XXVIII
				Brasil	600	VII
283	PIRO	Maniteneri, Yine	Arawak	Perú (Loreto, Cusco, M. de Dios)	5.000	III
284	POKONCHI		Pokomán	Brasil (Acre)	150	VI
				Guatemala (Alta y Baja Verapaz)	60.000-	XXVIII
285	POPOLOCA			México (Oaxaca)	75.000+	XXVIII
					27.818-	XXI
286	POPOLUCA			México (Oaxaca)	31.620+	XXX
287	POTIGUARA		Tupí	Brasil (Paraná)	485	XXX
288	POTURERO			Bolivia	1.000	VI
289	POYANAWA		Pano	Brasil (Acre)	100	XII
290	PUCAPACURI	Kugapakori	Arawak	Perú (Cusco)	50	VI
291	PUINABE	Macú	Macú-Puinabe	Venezuela (Amazonas)	300	V
				Colombia (Vaupés, Guainía)	500	I
				Guatemala	750	VII
292	PUPULUCA	Mije			25.000-	XXVIII
					45.000+	XXVIII
293	PURUBORA		Tupí	Brasil (Rondonia)	100	VI
294	QUECHUA		Quechua	Bolivia (Potosí, Cochabamba, La Paz, Chuquisaca, Oruro, S. Cruz)	1.190.251-	XII
				Argentina (Salta, Jujuy, Tucumán, Sgo. del Estero)	1.680.000+	XXV
				Ecuador	10.800-	XIV
				Perú	12.150+	XIV
					2.200.000	IV
					8.200.000-	XXII
					10.500.000+	XXII
295	QU'EKCHIE	Caechí, Caichi	Poconchi	Guatemala (Alto Verapaz)	130.000-	XXVIII
296	QUICHE	Kiché	Mayense Utacleca	Guatemala	180.000+	XXVIII
					1.300.000-	XXVIII
					1.500.000+	XXVIII
297	QUICHUAS DEL NAPO	Quiños, Yungos, Alamas, Canelos, Inganos, Ingas, Santarosinos	Quechua	El Salvador	30.000	XVI
				Ecuador (Napó, Pastaza)	33.300	XIII
				Perú (Loreto, M. de Dios)	10.000	III
298	RAMA			Nicaragua	1.500	XVI
299	RESIGANO		Huitoto	Perú (Loreto)	20	V
300	REYESANO		Tacana	Bolivia (Beni)	400	XI
301	SALIVA		Piaroa	Colombia (Amazonas, Meta, Vichada, Boyacá, Aramao)	766	VII
302	SANAPANA	Kanatan	Mascol	Paraguay (Boquerón, Pte. Hayes)	2.000-	VIII
					2.500+	IX
303	SAPE	Kalianá		Venezuela (Bolívar)	750	I
304	SAPITERI	Arasaire	Harakmbet	Perú (M. de Dios)	100	V
305	SARAVECA			Bolivia	190	XII
306	SECOYAS	Pioje, Angotero, Pay		Ecuador (Napó)	200	XIII
				Perú (Loreto)	500	V
307	SERI			México (Sonora)		XXI

continúa

No. Ord.	GRUPO ETNICO	SINONIMOS MAS IMPORTANTES	FILIACION LINGUISTICA	LOCALIZACION GEOGRAFICA	ESTIMACION DEMOGRAF.	OBS.
308	SHAPRA		Jívaro	Perú (Loreto)	1.000	V
309	SHARANAHUA		Pano	Perú (Loreto, M. de Dios)	1.000	III
310	SHIPIBO	Cunibo	Pano	Perú (Loreto, Huanuco)	20.000	III
311	SHUARA	Jívaro	Jívaro	Ecuador (Morona-Santiago, Zamora, Chichipe, Sucúa)	21.600	XIII
312	SINABE			Perú		XIII
313	SINCA	Xinca, Xorti		Bolivia	750	XII
				Guatemala	52.000-	XXVIII
314	SIONA	Kushma, Seona, (Kofan)	Tucano Occidental	Colombia (Putumayo)	84.000+	XVII
				Ecuador (Napo)	250	VII
315	SIRIANO		Tucano Oriental	Colombia (Vaupés)	700	XIII
316	SIRINERI			Bolivia	200	VII
317	SIRIONO	(Yuqui)	Guaraní	Bolivia	140	XII
				Bolivia (Beni, Sta. Cruz)	800-	XI
318	SUMO	Zumo		Nicaragua	8.740+	XII
				Honduras (Yoro, Cortés, G. a Dios)	15.000	XVI
319	SUYA		Ge	Brasil (M. Grosso)	15.000	XVI
320	TACANA		Tacana	Bolivia (La Paz)	75	VI
321	TAIWANO	Taibano, Eduria	Tucano Oriental	Colombia (Vaupés)	3.000	XI
322	TAMA		Tucano Occidental	Colombia (Caquetá)	150	VII
323	TANIMUCA		Arawak	Colombia (Amazonas)	150-	VII
					200+	VII
324	TAPIETE	Avá	Tupí-Guaraní	Paraguay (Boquerón)	1.100	VIII
				Bolivia (Chaco)	40-	XI
					490+	XII
325	TAPIRAPE		Tupí	Argentina (Salta)	180	XIV
326	TARAHUMARA			Brasil (M. Grosso)	100	VI
				México (Chihuahua)	25.478-	XXI
327	TARASCO	Purépecha		México (Michoacán)	29.580+	XXIX
					60.411-	XXI
328	TAREANO		Arawak	Colombia (Vaupés)	91.140+	XXIX
				Brasil (Amazonas)	80	VII
329	TATUYO	Suna	Tucano Oriental	Colombia (Vaupés)	500	VI
330	TAUYIRO	Ite'Chi		Colombia (Vaupés)	600	VII
331	TEMBE		Tupí	Perú (Loreto)	25	V
332	TEPEHUA			Brasil (Pará)	200	VI
				México (Veracruz)	5.545-	XXI
333	TEPEHUANO			México (Durango)	7.140+	XXIX
					5.617-	XXI
334	TEQUITLATECO	Chontal de Oaxaca		México (Oaxaca)	7.242+	XXIX
335	TERIBE			Panamá	10.827	XXX
336	TERRABA			Panamá		XIX
337	TETETE			Costa Rica	131	XV
338	TICUNA	Tukuna, Duúxúgu	Macro Tucano	Ecuador (Napo)	3	XIII
				Colombia (Amazonas)	1.000	VII

continúa

No. Ord.	GRUPO ETNICO	SINONIMOS MAS IMPORTANTES	FILIACION LINGUISTICA	LOCALIZACION GEOGRAFICA	ESTIMACION DEMOGRAF.	OBS.
339	TIRIYO-PIANOKOTO	Trío	Caribe	Perú (Loreto) Brasil (Amazonas)	15.000 6.000	III VI
340	TLAPANECO			Brasil (Pará)	1.200	VI
341	TOBA	Komik	Guaicurú	Surinam México (Guerrero)	380 30.804	II XXI
				Bolivia Paraguay (Boquerón, Pte. Hayes, S. Ped.) Argentina (Chaco, Formosa, Salta)	1.900 1.500 17.062-	XII VIII XVIII/ XXVII
					24.740+	XIV
342	TOJOLABAL			México (Chiapas)	13.373-	XXI
					17.340+	XXIX
343	TOROMONA		Tacana	Bolivia (La Paz)	200-	XI
					530+	XII
344	TOTONACA			México (Veracruz)	124.840	XXI
345	TOYOERI	Harakmbet	Harakmbet	Perú (Madre de Dios)	50	V
346	TRIQUE			México (Oaxaca)	11.412	XXX
347	TRUMAI			Brasil (M. Grosso)	25	VI
348	TUCANO	Tukana, Arapaso, Wanana, Pira Capuio, Tuyuka, Desana, Bara	Tucano Oriental	Colombia (Vaupés) Brasil (Amazonas)	2.000 1.000	VII VI
349	TUNERO	Chibcha	Chibcha	Venezuela (Apuré) Colombia (Arauca, Boyacá)	2.000	I VII
				Brasil	300	VII
350	TUPARI		Tupí	Brasil (Rondonia)	50	IV
351	TUXA	Rodela	Portugués	Brasil (Bahía)	200	VI
352	TUYUCA		Tocano Oriental	Colombia (Vaupés)	500	VII
353	TXIKAO		Caribe	Brasil (Mato Grosso)	60	VI
354	TXUKAHAMEI	Mentuktire	Ge-Cayapó	Brasil (Mato Grosso)	300	VI
355	TZELTAL	Txental, Celdal	Tzeltal	México (Chiapas)	99.412-	XXI
					182.600+	XXIX
356	TZOTZIL	Zotzlem	Tzotzil	México (Chiapas)	95.783-	XXI
					177.500+	XXIX
357	TZ'UTUJIL	Sotojil	Mayense	Guatemala	150.000-	XXVIII
					230.000+	XXVIII
358	UAMUE	Aticum	Portugués	Brasil (Pernambuco)	1.500	VI
359	URARINA	Itucali	Macro Tucano	Perú (Loreto)	5.000	III
360	URUBU	Kaspor	Tupí	Brasil (Marabao)	1.000	VI
361	URUPA	Txapakura	Txapakura	Brasil (Rondonia)	150	VI
362	WAPITXANA	Wapisiana	Arawak	Brasil (Roraima) Guayana (Rucununi)	1.200 5.000	VI II
363	WARIKYANA	Azikena	Caribe	Brasil (Pará)	300	VI
364	WAURA		Arawak	Brasil (M. Grosso)	95	VI
365	WAYANA	Urukuyana, Waiyana	Caribe	Brasil (Pará) Guayana Francesa Surinam	300- 400+ 300 40	VI VI X II

continúa

No. Ord.	GRUPO ETNICO	SINONIMOS MAS IMPORTANTES	FILIACION LINGUISTICA	LOCALIZACION GEOGRAFICA	ESTIMACION DEMOGRAF.	OBS.
366	KAVANTE		Ge-Akwe	Brasil (M. Grosso)	2.000	VI
367	XERENTE		Ge-Akwe	Brasil (Goias)	260	VI
368	XETA		Tupí	Brasil (Paraná)	8	VI
369	XIKRIN	Dlore	Ge-Cayapó	Brasil (Pará)	158	VI
370	XOKLENG		Ge	Brasil (Sta. Catarina, Paraná)	590	VI
371	XUKURU		Portugués	Brasil (Pernambuco)	1.500	VI
372	XUKURU-KARIRI		Portugués	Brasil (Alagoas)	500-	VI
					550+	VI
373	XABABANA		Caribe	Venezuela		I
374	YAHUA	Yagua	Macro Carib, Peba, Yagua	Perú (Loreto)	3.000-	III
					4.500+	V
375	YAMINAHUA	Jaminawa	Pano	Perú (Loreto M. de Dios)	2.000	III
				Brasil (Acre)	200	VI
376	YAMAIGUA			Bolivia	5.250	XII
377	YANOMAMI	Guica, Waika, Yanoama, Siriana, Guaraharibo	Xiriana	Venezuela (Bolívar, Amazonas)	7.000	I
				Brasil (Roraima, Amazonas)	4.000	VI
378	YAQUI			México (Sonora)	7.084	XXI
379	YARI			Bolivia	190	XII
380	YARURO			Venezuela (Apuró)	3.000	I
381	YAWALAPITI		Arawak	Brasil (M. Grosso)	85	VI
382	YACATECO			Guatemala	250.000-	XXVIII
					330.000+	XXVIII
383	YUCFA	Yupa, Yapreza, Motlones Mansos, Mot. del Norte, Chake	Caribe	Venezuela (Zulia)	1.000	I
				Colombia (César)	1.500	VII
384	YUCUNA	Matapi	Arawak	Colombia (Amazonas)	450	VII
385	YUQUI	Siriono	Guaraní	Bolivia (Cochabamba)	50	XI
386	YARACARE			Bolivia (Cochabamba, Beni)		XI
387	YURUTI	Yuritapuyos	Tucano Oriental	Colombia (Vaupés)	675	VII
				Brasil	50	VII
388	ZAMUCO			Bolivia	750	XII
389	ZAPARO	Gae, Shimigae		Ecuador (Pastaza)	1.200	IV
390	ZAPOTECO			México (Oaxaca)	247.168-	XXX
					283.345+	XXI
391	ZOQUE			México (Oaxaca, Chiapas)	48.176-	XXI
					61.200+	XXIX

FUENTES UTILIZADAS

Nota.— Las fuentes de referencia utilizadas en muchos casos sirvieron solamente como indicadores, todas ellas discutibles, en muchos casos los datos son antiguos y en otros bastante inciertos.

- I.— Grupos Indígenas de Venezuela, E. E. Mosonyi, en *La Situación del Indígena en América del Sur*, Tierra Nueva, Montevideo, 1972.
- II.— Los Indios de la Guayana, Peter Kloos, en *La Situación del Indígena en América del Sur*, op. cit.
— Los Indígenas del Surinam, Peter Kloos, en *La Situación del Indígena en América del Sur*, op. cit.
- III.— Grupos Etnolingüísticos de la Selva Peruana, Stefano Varese, en *La Situación del Indígena en América del Sur*, op. cit.
- IV.— Solución Original a un Problema Actual, Federación de Centros Shuar, Ecuador, 1976.
- V.— Atlas de Comunidades Nativas, Alberto Chirif y Carlos Mora, SINAMOS, Lima, 1977.
- VI.— Grupos Indígenas do Brasil, Silvio Coelho dos Santos, en *La Situación del Indígena en América del Sur*, op. cit.
- VII.— Grupos Etno-lingüísticos de Colombia, Gonzalo Castillo Cárdenas, en *La Situación del Indígena en América del Sur*, op. cit.
- VIII.— La Situación Actual de los Indígenas en el Paraguay, M. Chase Sardi, en *La Situación del Indígena en América del Sur*, op. cit.
- IX.— Panorama Indígena Paraguayo, Juan A. Borgognon, Suplemento Antropológico, Vol. III, Nos. 1 y 2, Asunción, 1968.
- X.— La Situación de los Indios en la Guayana Francesa en 1971, Philippe Duchemin, en *La Situación del Indígena en América del Sur*, op. cit.
- XI.— Grupos Indígenas de Bolivia, Geinz Kelm, en *La Situación del Indígena en América del Sur*, op. cit.
- XII.— Bolivia, Juan Comas, Anuario Indigenista, Vol. XXII, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1962.
- XIII.— Datos geo-demográficos y estado actual de los grupos Indígenas del Litoral y la Amazonía Ecuatoriana, Scott S. Robinson, en *La Situación del Indígena en América del Sur*, op. cit.
- XIV.— Brief Outline of the Situation on the Ethnic Minorities in Argentina, Nemesio Rodríguez, Primera Conferencia de Pueblos Indígenas, Canadá, Port. Alberny, 1975.
- XV.— Costa Rica, Doris Stong, en Anuario Indigenista, op. cit.
- XVI.— El Salvador, Honduras, Nicaragua, D. Sodi y A. Espinoza de Derbez, en Anuario Indigenista, op. cit.
- XVII.— Guatemala, J. L. Arriola y V. M. Valdeverde, en Anuario Indigenista, op. cit.
- XVIII.— Grupos Indígenas en la Argentina Area chaqueña y Misiones, M. A. Bartolomé en *La Situación Indígena en América del Sur*, op. cit.
- XIX.— Panamá, R. Torres de Arauz, En Anuario Indigenista, op. cit.
- XX.— Población y Tierras Indígenas en la región Oriental de la República del Paraguay, Proyectos Pai-Tavyterá y Guaraní, Asunción, 1977.
— Los Pai-Tavyterá, B. Meliá, Georg y Friel Grünberg, Centro de Estudios Antropológicos, Asunción, 1976.
- XXI.— Población Indígena de los grupos mayoritarios de la República según Censo Nacional de Población de 1970, material facilitario por el Instituto Nacional Indigenista de México, México, 1977.
— Grupos Indígenas de México, Instituto Nacional Indigenista, México, 1977.
- XXII.— Información proporcionada a CADAL por el Movimiento Indio Peruano (MIP), 1977.
- XXIII.— Catálogo de las Lenguas de América del Sur, A. Tovar, Sudamericana, Buenos Aires, 1961.
- XXIV.— El Pueblo Mapuche, Vicente Mariqueo, Simposio de Barbados II, mimeo., Barbados, julio de 1977.

— The Araucanian Indians in Chile, B. Berdichevsky, IWGIA Document No. 20, Copenhagen, 1976.

XXV.— Información proporcionada a CADAL por las organizaciones indígenas bolivianas Tupaj Katari y Mink'a, 1977.

XXVI.— Los Chiriguanos Garaní Occidentales del Chaco Central Paraguayo, Georg Friedl Grünberg, Centro de Estudios Antropológicos, Asunción, 1975.

XXVII.— Censo Indígena Nacional, Ministerio del Interior, Bs. Aires, 1968.

XXVIII.— Información proporcionada a CADAL por la Asociación Nacional Indígena de Panamá (ANIP) y por el Primer Congreso

de Organizaciones Indígenas de Centroamérica, Panamá, 1977.

XXIX.— Información proporcionada a CADAL por el Instituto de Asesoría Antropológica para el área Maya, (INAREMAC), Chiapas, México, 1977.

XXX.— Mapa Etnolingüístico del Estado de Oaxaca, Linda Ayre y Stefano Varese, Centro Regional de Oaxaca, INAH, México, 1978 (en prensa).

— La Población Mixteca del Estado de Oaxaca según el Censo de 1970: Un Análisis Preliminar, Linda Ayre, Estudios de Antropología e Historia No. 6, Centro Regional de Oaxaca, INAH, México 1977.

Antropología, Política e Indigenismo, a propósito de “7 ensayos sobre indigenismo”

José Lameiras*

Desde su formalización, su institucionalización en el Estado mexicano, el indigenismo en México ha manifestado de diversas formas su contenido ideológico, sus hipótesis científicas, sus objetivos políticos y sus acciones concretas.

En este sentido, los escritos publicados respecto a esa actividad representan, en buena medida, al indigenismo, y resultan por ello particularmente importantes para poder realizar, en general, un análisis crítico de la problemática indigenista, de su política de acción, de los planteamientos teóricos que la sustentan y, particularmente, de las instituciones establecidas oficialmente para esas funciones: su organización, finalidades, carácter y calidad de su personal administrativo, funcionarios, teóricos e ideólogos que fundamentan esa actividad.

En esta forma, se puede tener una visión diacrónica del indigenismo ofi-

cial y situarlo en el contexto dinámico de la realidad sociopolítica mexicana. Una ventaja derivada de ello es la posibilidad de destacar tendencias y constantes en los objetivos políticos, localizar escuelas y tradiciones en el aspecto teórico. Otra ventaja: deslindar el aparente estado crítico actual de la antropología y de los antropólogos.

Los siete ensayos sobre indigenismo: su pluralidad y su unidad (1).

Como tales, y como punto de partida, los siete ensayos sobre indigenismo pueden ser considerados como siete escritos breves que han prescindido, porque no lo requieren, de los elementos discursivos que normalmente se toman en la discusión de las ciencias sociales en general. Son, pues, una serie de representaciones de las ideas que tienen los siete autores sobre el pro-

*Escuela de Antropología, División de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

¹ Nahmad Sitton, Salomón, Andrés Medina et al. *7 Ensayos sobre indigenismo*. México, Cuadernos de trabajo, Núm. 6 del INI, 1977.

blema específico de la actividad indigenista, en la que la mayoría de ellos se encuentra, y que presentan en un trabajo que habrá de ser complementado con base en las críticas y observaciones que generen por parte de la comunidad científica, del público interesado y, se desea grandemente, por parte de los principales interesados: los indígenas.

No pretendiendo hacer sino una reseña de los trabajos, lo que sigue son observaciones que tratan de contextualizar básicamente los problemas expuestos en estos siete ensayos.

El doctor Gonzalo Aguirre Beltrán se ocupó ya en expresar sus comentarios sobre la mayoría de los ensayos, en una serie de artículos aparecidos en el diario *El Día* (2). Los ha comparado con la compilación debida a José Carlos Mariátegui (3) y con la que en México publicaron varios autores con el título *De eso que llaman antropología mexicana* (4). Para Aguirre Beltrán, la compilación reunida en los siete ensayos "... dista mucho de la unidad teórica y la solidez política de la recopilación peruana" (véase nota 2). Al referir la obra a su antecedente

² Aguirre Beltrán, Gonzalo, "El indigenismo comprometido y el PRI", *EL DIA*, 14 de Agosto de 1977.

³ Mariátegui, José Carlos, *SIETE ENSAYOS DE INTERPRETACION DE LA REALIDAD PERUANA*. Barcelona, Grijalbo, 1976.

⁴ Warman, Arturo, Margarita Nolasco, et al. *DE ESO QUE LLAMAN ANTROPOLOGIA MEXICANA*. México, Nuestro Tiempo, 1970.

nacional, considera que, en cuanto al tono polémico buscado, se presentan "... con siete años de retraso (y que) nada nuevo añaden a lo antes expuesto..." (5). La crítica del Dr. Aguirre se establece en un análisis individual de cada uno de los ensayos y expresa claramente una selección comprensible de ellos. No polemiza con la generalidad, sino con la expresión individual de los problemas, que pueden considerarse unificados por una preocupación de carácter más amplio.

Es muy probable, casi evidente, que entre los siete ensayistas no exista una comunidad de pensamiento teórico. Por lo que manifiestan los ensayos, muy pocos de ellos podrían ser colocados en una misma posición política.

A veces resulta falaz e improductivo tratar de incluir a los indigenistas, como cualquier otro antropólogo, dentro de un mismo grupo. Ello, sin embargo, permite comprobar el hecho de que, no obstante que las personalidades aparezcan divergentes, pueden sustentar las mismas ideas. Como se verá, la mayoría de los ensayistas coincide en señalar diversos problemas que consideran relevantes para la antropología y la acción indigenista, que les hacen estar de acuerdo entre sí y con otros colegas.

En los siete ensayos sobre indigenismo se refiere una serie de problemas comunes que cada autor enfatiza de manera distinta. En la mayoría de ellos, parece haber consenso en que: 1) Existe una (¿nueva?) crisis en el indigenis-

⁵ (Ibíd).

mo. El punto crítico de ésta se ha manifestado en la impugnación que los indígenas han hecho de la política indigenista; 2) Es necesario hacer una revisión profunda de los modelos teórico-metodológicos con los que ha trabajado la antropología mexicana; y 3) establecer nuevos criterios para la política y la acción indigenista.

En el ensayo de Báez-Jorge, se esclarece la situación: "La contracorriente (impugnación indígena al indigenismo) afecta, en *triple* sentido, a la disciplina y a nosotros, en tanto antropólogos. Por una parte, obliga a su replanteamiento interior, como cuerpo de conocimientos, métodos y teorías; por otra parte, emerge el imperativo de redefinir *el qué* y *para qué* del quehacer antropológico, confluyendo tales instancias en la discusión de la posición que debemos asumir como antropólogos respecto a . . . nuestra sociedad concretamente."

La impugnación hecha al indigenismo, continúa diciendo Báez-Jorge, debe llevar a una impugnación de la antropología y con ello a ". . . la supresión de un andamiaje teórico nutrido en el colonialismo", a una impugnación del lenguaje y las ideas, ". . . extensiva a la aplicación de las mismas. . ."

Las teorías antropológicas cuestionadas

Al volver los ojos a sí mismo, el indigenismo, que ha manipulado a los indígenas, impugna las corrientes de la antropología que sucesivamente le han

servido de fundamento.

Remarcando el consabido origen colonial de la antropología, se efectúa en el tercer ensayo la crítica a todo tipo de teoría sociológica nacida en occidente, una latitud acusada y convicta, además, de imperialismo, racismo y etnocentrismo. Al ser señalados los errores del evolucionismo unilineal ni la figura de Morgan es preservada, por el simple hecho de haber sido etnocéntricamente ". . . recanonizado por Stalin cuando ya la antropología se distanciaba de esas vetas (las del evolucionismo)" (6).

Por su parte, según el mismo ensayista, el culturalismo norteamericano, ". . . montado sobre la base del relativismo cultural de Herskovits, no alcanzó la neutralidad propuesta y fue fiel a la cultura dominante que le dio la vida, ignorando la cuestión colonial, la explotación económica y la violencia racial a que se reducían las relaciones interétnicas. . . el culturalismo traicionó sus propios postulados, y pasa a ser el fundamento ideológico, junto con el funcionalismo, de la llamada "Acción indigenista". . . que. . . significa en la práctica. . . un etnocidio o genocidio cultural" (7).

Los resultados en México, de la tradición de la antropología culturalista norteamericana, están a la vista para Andrés Medina, bajo los aspectos de una ciencia que ha fundamentado los conocimientos de la realidad indígena, que ha apoyado el diseño de los apar-

⁶ Colombres, Adolfo: op. cit., pág. 29.

⁷ (Ibíd., pág. 32).

tos administrativos de la acción indigenista, y que ha sido durante cuarenta años el apoyo teórico de la política indigenista oficial, de la formación profesional de antropólogos sociales y lingüistas e, indirectamente, de promotores bilingües (8) que "... serán los encargados de transmitir el lenguaje de la antropología para expresar el contenido de las culturas de donde proceden" (9).

En el ensayo de Colombres, las tendencias teóricas progresistas tampoco parecen salvarse. En él, "El conflicto y sus consecuentes equívocos vienen siendo incentivados por las teorías economicistas, sobre todo, por las que no vacilan en sacrificar la realidad a la teoría, quienes ven en la cuestión étnica o nacional un supuesto freno a la lucha de clases" (10), ya que "... el occidentalismo de izquierda no concibe la liberación del indígena sin una previa politización, aun sabiendo que (ésta) ... quiere decir la destribilización y la muerte del grupo en cuanto tal" (11).

El "integracionismo" que se le endilga al marxismo conduce a señalar que éste no cuenta con "... un conocimiento profundo de las civilizaciones y sus caracteres específicos", ya que "... su teoría de la historia está fundada en el análisis de la lucha de clases de una sociedad determinada: la occidental" (12). Por lo tanto, "Sólo

un alto nivel crítico puede redimirle de este 'pecado original', semejante al de otras teorías sociales. . ." (13)

La defensa que se hace de la posición marxista (14), parece no ser suficiente para salvarla de lo que en general significa la posición de la antropología contemporánea respecto al tratamiento de las relaciones interétnicas, las mayorías y las minorías sociales, la desigualdad y la dominación (15). Todo parece reducirse al hecho de que "La antropología, a pesar de buscar la pureza científica, no podrá ser considerada como ciencia mientras su práctica esté ligada al etnocentrismo y al colonialismo cultural de las naciones occidentales. . ." (16)

El conocimiento de los indios

"La identidad precisa de los indios continúa siendo un enigma para los teóricos del indigenismo. . .", escribe Medina en su ensayo (17). Sin embargo, cuando dice: "Los indios comienzan a hablar por sí mismos; su voz, nueva en el foro de la política nacional, denuncia la explotación secular a la que han estado sujetos. . ." (18), parece olvidar que los indios han estado siempre presentes en la lucha por su integridad y que su voz no es nueva, en

¹³ (Ibíd., Ibíd.)

¹⁴ Antochiw, Michel: "Pluralismo cultural: unidad nacional" en *7 Ensayos*, pág. 80

¹⁵ Antochiw, Michel: op. cit., pág. 79.

¹⁶ (Ibíd., p. 73).

¹⁷ Medina, Andrés: op. cit., pág. 23.

¹⁸ (Ibíd., pág. 19).

⁸ Medina, Andrés: op. cit., pág. 20.

⁹ (Ibíd. pág. 21).

¹⁰ Colombres, Adolfo: op. cit., pág. 36.

¹¹ (Ibíd., pág. 39).

¹² (Ibíd., pág. 40).

ese contexto, a menos que el único foro válido para esa expresión haya sido hasta ahora el que el INI, la CNC y la SRA, han armado en los congresos nacionales de pueblos indígenas, a los que el propio Medina cuestiona. Un simple ejemplo: el Archivo General de la Nación se encuentra lleno de las pruebas escritas de las viejas voces de protestas de los indígenas y de su presencia en el foro de la política nacional. El propio ensayo de Medina ayudaría a entender esta "novedad" (19).

Tan mal se comprende la situación actual de los indígenas, que su realidad histórica carece de significación y de comprensión para los indigenistas. Esta escapa a ellos, a pesar de los esfuerzos en su descubrimiento que otros colegas antropólogos han hecho. Una muestra: "Desde antes de la Conquista, los agricultores de las diferentes comunidades autóctonas formaban *la principal casta productiva* encargada de sustentar . . . a nobles y sacerdotes. . ." (20) "Este sistema de organización social (la unidad localizada del poder político, religioso y económico), en general. . . había venido funcionando en el pasado prehispánico, en términos más o menos similares (a los de las actuales comunidades indígenas). Estaban asociados al centro ceremonial religioso, participando dentro del poder. . . O, por lo menos, el centro cere-

monial no trataba de imponer todas sus normas, todas sus leyes, su sistema de valores cívico-religiosos, o modificar el sistema de tenencia de la tierra" (Ibíd, Ibíd).

"En la época de la Independencia, el indio *adquirió* paridad jurídica y propiedad privada sobre la tierra y sus personas. Pero después de cinco siglos (sic) de inferioridad legal, pasaron a inferioridad real. . ." (21)*

La comprensión que los indigenistas puedan tener de los procesos históricos de cambio del ser indígena y de su identidad, es lo de menos cuando su realidad actual se les escapa: "Los que con ellos convivimos, comprobamos a simple vista que su comportamiento es a veces remisivo, abúlico, pasivo, resignado, fatalista, y que muchas veces actúan por expectativas: realizando, actuando y comportándose solamente en función de lo que ellos se imaginan que su interlocutor (. . .) quiere que ellos hagan" (22). La cuestión de esta ignorancia no parece tener nada que ver con una indisposición "humanitaria" para tratar de entender, como cualquier paisano, la situación indígena. Ello se relaciona con una ausencia de elementos de análisis científico —y aun de posición política— de la situa-

²¹ Moreno, Arturo: op. cit., pág. 98.

* Estas interpretaciones históricas, desvinculadas y sin fundamento en algún trabajo serio, sobre las dos épocas mencionadas —prehispánica e independiente—, si no reflejan una simple ignorancia, ¿encubren una nueva manipulación?

²² (Ibíd., pág. 114).

¹⁹ Medina, Andrés: op. cit., pág. 23, "Sin embargo los indios actuales. . ."

²⁰ Nahmad S., Salomón: "Gobierno indígena y sociedad nacional". en: 7 *Ensayos*. . . pág. 11 y Moreno, Arturo, op. cit., pág. 97.

ción: "Bien pudiéramos concluir que estas actitudes de los indígenas son aparentes y que constituyen como la primera etapa de una estrategia: que están calculando el terreno, y que se están preparando para una acción macrosocial. Así parecen corroborarlo los congresos de pueblos indígenas. . . Pero todavía nos queda la duda sobre la gran parte del sector indígena que no participa ni se identifica con estos eventos o movimientos" (23).

El simplismo de la concepción que manifiesta uno de los autores sobre el universo en el que se encuentra el indígena, explica el desconocimiento que de éste se tiene: "En lo que se ha logrado unificar criterios es en la comprobación de la coexistencia de dos sectores de la sociedad mexicana, como son el moderno, *culto*, relacionado, dinámico y occidentalizado, y el sector atrasado, pobre, *inculto* y tradicional del mundo indígena" (24).

La ausencia en el indigenismo mexicano, de un cuerpo claro de teoría que, más que un agregado interpretativo, constituya una estructura operativa *real* de sus hipótesis empíricas, que le permitan la explicación del dominio de los hechos y que constituyan igualmente instrumentos de clasificación y de previsión, ha llevado claramente a algunos indigenistas al terreno de la conjetura acerca de la causalidad de los fenómenos que observan y les ha impedido observarlos, por carecer de los instrumentos mínimos para hacerlo

²³ (Ibíd., Ibíd.).

²⁴ (Ibíd., pág. 101).

El punto crítico de la crisis

El problema indígena, que el indigenismo oficial no ha podido resolver, en sus propios términos, persiste después de cincuenta años con síntomas de agravamiento. Esto no se debe probablemente a que ". . . el indigenismo mexicano ha tenido un desarrollo desigual y un tanto zigzagante, ya que no todos los gobiernos han mostrado el mismo interés en hacer salir al indígena de su estancamiento secular. . ." (25) Ni aún porque simultáneamente actúan, como señala Marroquín (26), serias limitaciones presupuestales para la labor del INI, falta de autoridad de éste dentro de la estructura gubernamental, o por la herrumbre burocrática que sufre esta institución aunada con la formación, en su interior, de un grupo de políticos que persiguen su progreso personal y olvidan los objetivos de la ideología indigenista.

Lo cierto parece ser que el indigenismo oficial y algunos viejos y nuevos indigenistas no han dejado de cumplir con una labor: la de mantener un pie constante en la vida y el control de los indígenas. Esto se puede suponer por algunos resultados de la labor indigenista ejecutada durante el populista sexenio anterior. También ayuda

²⁵ Villa Rojas, Alfonso: "Conclusiones: El surgimiento del indigenismo mexicano" en: *¿Ha fracasado el indigenismo?* México, Setenta y siete, Núm. 9, 1971, pág. 229.

²⁶ Marroquín, Alejandro D.: "La política indigenista en México" en: *¿Ha fracasado el indigenismo?* México, Setenta y siete, Núm. 9, 1971, pág. 216-220.

a explicar el énfasis que se da, en varios de los siete ensayos, al "milagro" de la "concientización" política de los líderes indígenas, lograda por los congresos nacionales de pueblos indígenas.

Báez-Jorge sostiene que debido "... a la agudización de la problemática en el campo, las constantes embestidas de la burguesía rural terrateniente contra los grupos étnicos, el aumento de acciones de despojo agrario, y la apropiación de los recursos de las comunidades... han generado respuestas de defensa que, rebasando el contexto étnico, se han planteado en términos de reivindicaciones de clase" (27). No incluye como causa de esta reacción indígena la intervención directa del estado en su control político, ni da los elementos mínimos para poder considerar tal manifestación como reivindicación de clase.

De cualquier modo, las reacciones indígenas han preocupado al estado, y éste, a través del INI, la CNC y la SRA, "ha decidido canalizarlos institucionalmente..." (28). De ahí la organización del primer congreso nacional de pueblos indígenas y sus labores precedentes: organización de consejos entre los diferentes grupos étnicos, consejos de las comunidades locales, etc. Todo para calmar la preocupación gubernamental.

El patrocinio de organizaciones como la CNC y secretarías de estado tan importantes como la de la Reforma

Agraria, supone la garantía que el propio INI podía dar a través de su organización interna. Los promotores bilingües, los maestros y los profesionistas indígenas, creaciones del indigenismo oficial, enseñados a ejercer la profesión de indio, y desde hace tiempo parte importante cuantitativamente de su burocracia en el rol de "inteligencias" o intermediarios de sus comunidades, constituyeron la base de la organización efectiva que el INI ofreció en bandeja de plata.

La organización interna de los CNPI habla muy concretamente de una manipulación sistemática, pero mal pensada, obvia, ignorante incluso de la significación del pasado prehispánico y colonial de los indígenas; superficial en el análisis de las estructuras políticas en las que los propios indígenas podrían organizarse. "Los estatutos del CNPI prevén la integración de un *parlamento* (subrayados míos) indígena integrado por representantes de todos los consejos supremos; una comisión permanente formada por 13 representantes... de los *estados* que cuentan con población indígena, y que habrá de *residir en la ciudad de México*, sede del CNPI" (29). La parafernalia de la organización manipulada de los indios incluye una serie de cargos, símbolos y emblemas tan absurdos, como congruentes, en este contexto: tlatoanis, mayordomos, capitanes, consejos de ancianos, topiles, mandones, bastones de mando, centros ceremoniales, y hasta prendas

²⁷ Báez-Félix, Jorge: op. cit., pág. 53.

²⁸ *Ibid.*, pág. 54.

²⁹ Medina, Andrés: op. cit., pág. 25.

femeninas indígenas usadas como elementos distintivos y de autoridad (30).

Ante la claridad que manifiestan los hechos, y ante la mentalidad de algunos indigenistas, lo que promueve el interés para que esta situación sea conocida a fondo, en términos científicos surge la reacción de los indigenistas que consideran que su labor tiene que ser incuestionable:

“La cuestión no puede reducirse a la estéril (sic) discusión que busque esclarecer con detalles los procedimientos manipulatorios ejercidos por las agencias oficiales (incluido el propio INI, suponemos); es preciso analizar a fondo los medios capaces de ofrecer a los grupos étnicos perspectivas para una acción independiente. . . colaborar con ellos en la instrumentación de acciones concretas que rebasen el marco limitado por los intereses meramente oficiales. . .” (31)

El hecho de que los líderes indígenas hayan logrado, a pesar de la manipulación, un pronunciamiento frontal a esa misma manipulación y al paternalismo de la política indigenista y superar así los límites trazados oficialmente, podría no ser un hecho casual. Como científicos sociales, sin embargo, no lo podemos dejar pasar sin conocer las condiciones de esa posición. La efectividad de las discusiones académicas y políticas en el seno de las universidades o en los congresos científicos dependen del nivel de conciencia sobre el conocimiento que se tiene,

y éste, en el caso presente, debe de empezar justamente en el análisis de la relación entre los elementos alternantes indígenas e indigenistas.

Báez-Jorge insta a los científicos sociales a contribuir, “. . . crítica y prácticamente, a la movilización y concientización de los grupos indígenas. . .” (32), pero olvida aclarar en qué contexto deberán de hacerlo los indigenistas: en el INI, como laboratorio político, en algún partido político, o como individuos comprometidos exclusivamente con la búsqueda de la verdad social.

Ahora quedamos con una duda mayor sobre lo que Nahmad expresa en su ensayo: “La sociedad nacional está ejerciendo una gran presión, no para organizar las comunidades indígenas, sino para desorganizarlas, para incrustarlas dentro de un sistema. . .” (33), puesto que, según él mismo, “. . . el día que ellos se organicen, la ciudad rectora va a caer por su propio peso” (34).

Vistos en forma global los siete ensayos sobre indigenismo, concediendo que pueden representar relativamente la situación actual del indigenismo en México, muestran, en general, lo siguiente:

— La problemática indigenista continúa siendo, en más o en menos, la misma, la de la incorporación de los indígenas a una abstracción que

³⁰ (Ibíd., Ibíd.)

³¹ Báez-Félix, Jorge: op. cit., pág. 55.

³² (Ibíd., Ibíd.)

³³ Nahmad S., Salomón: op. cit., pág. 12.

³⁴ (Ibíd., pág. 15).

unas veces se denomina sociedad nacional, nacionalidad, vida pública del país, política nacional, etc. Las opiniones que cuestionan esta posición, ciertamente interesantes, no ofrecen mayor concreción: la "autogestión", la "liberación", la "incorporación del indio a la lucha de clases" (ciertamente una simple variante de la incorporación), la pluralidad nacional, etc.

- La política de acción indigenista parece haber cambiado en una necesaria adecuación a la "modernización" de la política nacional. Parece favorecer, en este caso, un aspecto antes secundario de la política indigenista: el impulso de la organización política de los comuneros indígenas. Esto, manipulación ejercida y comentada anteriormente, puede significar en un principio el discreto reparto de diputaciones indígenas y la enmienda (solo en la letra) de la situación legal, política y cultural, de los indígenas. Sin embargo, previas condiciones, también puede significar una presión efectiva de los indígenas por sí mismos.
- El contenido teórico que expresan los ensayos resulta en su mayoría un gran vacío, un nihilismo en sus casos extremos, un remplazo de la concreción necesaria por preposiciones idealistas lógicamente infundadas. Se ha señalado la ausencia de la antropología y de los antropólogos en el indigenismo, y esto parece ser cierto.

La antropología, como ciencia y co-

mo acción, demanda de una afiliación teórica, del establecimiento compartido de objetivos, problemas, líneas de acción y programas concretos de aplicación. Está en el riesgo de actuar como una religión en la que la fe, lo que se debe de creer, aunque no se pueda comprender, evita la concreción debida a la descripción, los conceptos, el análisis y los modelos teóricos claramente establecidos. También está sujeta al riesgo de actuar como una política, en el sentido de hacerse cómplice inconsciente del establecimiento *oficial del deber ser del bien* y del *bien supremo*, en el establecimiento de formas *óptimas* de gobierno para *todos* y en la perpetuación de fórmulas de gobierno y formulaciones políticas a las que se considera *ideales* para el sistema.

El gran problema de las ciencias sociales reside en la contradicción entre dos situaciones: el ideal de la abstención del científico, de implicar su ideología política en su labor científica, o el hacerlo conscientemente, y el hecho real de que es casi imposible separar una acción política de una acción científica. El antropólogo es sujeto y objeto de su acción, y la antropología no ha podido ser colocada bajo una campana de vacío o circuida por un cinturón de castidad.

- En la mayoría de los ensayos, se anuncia y se demanda una *nueva antropología*. Una demanda que tiene tiempo dentro de la antropología mexicana, y que, ilusiones aparte, puede haber superado ya la cali-

dad de simple deseo. La antropología se ha diversificado en sus campos de acción y de interés; nuestra comunidad se ha ampliado; ha crecido nuestra actividad en la investigación, en la senseñanza. La intervención de los antropólogos en la vida nacional y en la suya propia comienza a superar el ámbito de las instituciones tradicionales.

Sin embargo, el problema no parece radicar en la diversificación de campos, sino en lo que implícitamente se

marca en los siete ensayos: es necesaria una concreción del quehacer antropológico, una especificidad de la antropología mexicana sin detrimento de su integración científica, que pretende ser de carácter universal.

El contexto actual, novedoso por la simple razón de que nuestra sociedad, como nosotros, está en un proceso crítico, favorece la sedimentación y la asimilación de la experiencia. En este sentido, la expresión del actual indigenismo presenta una dimensión de lo que se tiene que hacer.

DOCUMENTOS

La cuestión étnica

Javier Guerrero
Marcela Lagarde
María Elena Morales
PCM*

El presente documento parte de los principios del marxismo-leninismo, del programa del Partido Comunista Mexicano, y de los aportes del movimiento comunista internacional y además es una propuesta que nosotros hacemos de la cuestión étnica, la cual tiene por objeto desarrollar el programa del Partido Comunista Mexicano en el análisis y alternativas de lucha del sector que constituyen los grupos étnicos, esclareciendo el papel que estos desempeñan en el proceso revolucionario del país.

Los grupos étnicos en México son grupos que se diferencian del resto de la población, porque comparten alguna o algunas de las siguientes características: el uso de una lengua de origen prehispánico, formas de organización social y política, un territorio común, tradiciones religiosas, artísticas y culturales propias y la conciencia de pertenecer a un grupo distinto. Los distintos niveles de integración étnica obedecen a procesos históricos que se expresan en la articulación diferencial de estos elementos.

**Partido Comunista Mexicano.*

El proceso de transformación del Partido Comunista Mexicano en un partido de masas, requiere no solo la elaboración de alternativas para los problemas más importantes de la sociedad mexicana, sino también que estas sean enriquecidas con los aportes de las masas. Esta propuesta debe ser analizada y mejorada por los grupos étnicos, organizaciones políticas y sociales, organizaciones religiosas comprometidas con las luchas populares, especialistas, estudiantes, etc., a fin de iniciar la confrontación que lleve a establecer un programa unitario de todas las fuerzas y organizaciones democráticas y revolucionarias que luchan por acabar con la opresión y explotación de los grupos étnicos.

Tesis generales

1. En el momento actual, México es un país en donde predominan las relaciones capitalistas de producción su-

bordinadas al imperialismo.

“Hasta el presente, sigue siendo un país capitalista de desarrollo medio. Su economía y su sociedad tienen una estructura muy heterogénea, caracterizada por la articulación de sectores de desarrollo diferentes: el sector de capital monopolista extranjero y autóctono; el capitalismo de Estado; el sector de empresas medias; un sinnúmero de unidades de pequeña producción mercantil y, por fin, restos de relaciones precapitalistas en proceso de extinción”.

(Programa de Acción del PCM, pág. 10).

2. Los grupos étnicos han sido una constante en el desarrollo histórico de México. Los grupos existentes antes de la Conquista española, habían alcanzado desiguales niveles de desarrollo; en algunos de ellos, se había iniciado un proceso de diferenciación clasista, y hubo grupos guerreros que, por la fuerza de las armas, sojuzgaron a otros. La colonia y el desarrollo capitalista le impusieron una dinámica diferente a este proceso que, finalmente, hoy se expresa entre otros factores en la existencia de distintos niveles de integración étnica. Numerosos grupos han sido exterminados, otros están en proceso de extinción, y algunos mantienen cierta unidad étnica que se expresa en el uso de un mismo idioma, de formas de organización social y política propias, de un territorio común, de tradiciones religiosas y artísticas que como expresiones de resistencia pasiva, han contribuido a la

sobrevivencia de estos grupos. En el nivel de la conciencia social, la identidad étnica adquiere formas diferenciales: desde aquellos que tienen conciencia de pertenecer a un grupo étnico determinado, hasta aquellos cuya identidad no rebasa los límites de la comunidad.

3. En el proceso histórico, los grupos étnicos han sufrido grandes transformaciones; de haber constituido la fuerza de trabajo fundamental que permitió la *acumulación* en las metrópolis coloniales; hoy sólo representan el 6 por ciento de la población total*, con una pequeña contribución al producto interno bruto. Sin embargo —debido al desarrollo desigual—, la importancia de los grupos étnicos varía de región a región; existen zonas donde su presencia no es de gran relevancia, y otras, en las que constituyen la parte fundamental de la fuerza de trabajo, como en algunas zonas henequeneras, cañeras, cafetaleras, etc.

4. Las formas de acumulación empleadas por el capital, se han caracterizado por el despojo violento de los medios de vida de los grupos étnicos. Aunque ya antes las formas capitalistas de producción lograron subordinar las economías comunales, “la política de integración del indio” ha adquirido formas de barbarie extremas. Han sido despojados de sus tierras productivas, de los bosques y pastizales útiles; las

*Porcentaje basado en los Censos Generales de Población de 1970.

economías comunales casi han desaparecido como organizaciones productivas, y, en algunos casos, solo existen como divisiones territoriales; su sobrevivencia miserable depende de unos cuantos cultivos de autoconsumo producidos por pequeñas economías campesinas, en trabajos artesanales, en la venta de su fuerza de trabajo para la industria y la producción de cultivos de exportación monopolizados por el capital nacional e internacional. Los rasgos específicos de la explotación que sufren con los otros trabajadores del campo —explotación representada, principalmente, por el intercambio desigual a que están sometidos, tanto sus productos, como su fuerza de trabajo— han sido los componentes esenciales del crecimiento industrial del país. La crisis actual ha agudizado sus condiciones de vida, acrecentando el número de braceros, desocupados e indigentes.

5. El capitalismo domina todas las relaciones sociales existentes en el país; los miembros de los grupos étnicos no escapan a este fenómeno. El lugar que ocupan en la sociedad no se debe a la falta de integración a la sociedad nacional, sino a su ubicación en la estructura de clases, a las formas en las que participan en las relaciones de explotación. Los integrantes de los grupos étnicos, en su mayoría, son explotados como campesinos, semiproletarios, proletarios agrícolas, peones, artesanos, pequeños comerciantes y obreros. Solo unos cuantos individuos forman parte de la bur-

guesía.

6. El Estado ha establecido formas de relación con los grupos étnicos de opresión y dependencia que se han caracterizado por métodos autoritarios y paternalistas contenidos en la política indigenista. Autoritarios, porque la burguesía y su Estado recurren a las formas de represión más brutal, cuando los grupos étnicos colectiva o individualmente luchan por la defensa de sus bienes y de sus derechos, empleando al ejército, los cuerpos policíacos anticonstitucionales, las guardias blancas, etc.; encarcelando y asesinando a dirigentes, violando a las mujeres, masacrando a poblaciones enteras. Paternalistas, porque juzgan que los grupos étnicos son “los menores de edad” de la sociedad; se les considera incapaces de intervenir por sí mismos en la vida política. Así, han creado una serie de instituciones que, de una manera unilateral y antidemocrática, aplican la política gubernamental a los grupos étnicos. Al igual que a otros sectores de la población, se les incorpora, automática y coercitivamente, a las estructuras estatales, como son las centrales corporativas de trabajadores del campo y de la ciudad, y al partido de la burguesía, al que han sido afiliados masivamente y sin consulta.

7. Esta política ha tenido por corolario, las más de las veces, el etnocidio; en ocasiones, se ha exterminado físicamente a grupos enteros, y en otras, se han suprimido todas las formas de autodirección política y de formación

cultural autónoma. Manifestaciones del etnocidio son también prácticas, como la castellanización compulsiva, los programas de control natal, la imposición de patrones culturales y religiosos, la desintegración por métodos coercitivos de pautas laborales y agrarias de las comunidades, etc. Se reconoce el pasado histórico de estos grupos; la burguesía se adueña de él, quitándole todo el contenido de permanente lucha contra el sojuzgamiento y la opresión, y, lo incorpora al discurso burgués de la historia de México. A los grupos étnicos contemporáneos se les niega el derecho de existir como tales y de participar en la vida política y social del país en su calidad de grupos étnicos perfectamente diferenciados. Por tanto, el conjunto de relaciones que el Estado mantiene con ellos, los coloca en la posición de ser minorías étnicas; el Estado Mexicano, al oprimir a los grupos étnicos, niega la conformación de un Estado-nacional multiétnico. Los miembros de los grupos étnicos que pertenecen a las clases explotadas resienten, además de la opresión étnica, la explotación y la opresión de clase.

Tareas fundamentales

1. Conquistar los derechos políticos y democráticos de los grupos étnicos.

2. Luchar contra el nacionalismo burgués y derrotarlo como expresión propia de la clase dominante y de sus estructuras estatales, incluyendo el gobierno y su partido. Esta política bur-

guesa es antagónica a los intereses propios de las clases explotadas, de los grupos étnicos y de las masas populares en general, porque se expresa en discriminación étnica y racial, sectarismo y desunión, entre los mismos explotados.

3. Impulsar la participación de los miembros de los grupos étnicos en las organizaciones de clase, para que luchen por los intereses generales de aquella a la cual pertenecen, y para que formulen desde esta posición los programas de demandas específicas de los grupos étnicos de las distintas regiones del país.

4. Eliminar todas las formas de explotación y opresión económica, política y social, a que están sometidos los grupos étnicos. Este objetivo sólo podrá realizarse en su plenitud, en la medida en que las propias masas populares gestionen directamente los asuntos políticos; es decir, que instituyan un régimen socialista.

Programa de reivindicaciones étnicas

Este programa consiste en la lucha por llevar a cabo reformas en las constituciones de los Estados donde existen grupos étnicos, y en la Constitución General de la República, para que se incluyan las leyes que les otorguen los siguientes derechos:

1. El reconocimiento de la existencia de los grupos étnicos y, por consiguiente, la caracterización de los Esta-

dos Unidos Mexicanos como un estado nacional multiétnico.

2. El derecho de los grupos étnicos para organizarse autónomamente, si así lo deciden.

3. El establecimiento de demarcaciones municipales, estatales y regionales, que tengan en cuenta el conjunto de relaciones económicas y sociales más favorables para el desarrollo de los grupos étnicos.

4. El derecho de elegir a sus representantes para los órganos de gobierno y de representación popular.

5. La formación de una representación parlamentaria a nivel nacional y estatal, proporcional al porcentaje de la población étnica.

6. El derecho de militar en el partido político que libremente elijan.

7. El derecho de elegir, sin intromisión del estado, a sus representantes en organizaciones sociales en las que participan como campesinos, comuneros, ejidatarios, asalariados, etc.

8. El derecho de reconocimiento oficial de sus lenguas.

9. El derecho de uso oficial de sus lenguas en asuntos civiles y penales.

10. El derecho de que la educación y la salud sean impartidas y ejercidas en su propia lengua.

11. El respeto a sus prácticas religiosas.

12. La expedición de una ley nacional que sancione cualquier violación a los derechos de los grupos étnicos.

Demandas inmediatas

1. Cese de todas las prácticas etnocidas.

2. Eliminación de todas las formas de discriminación económica que permitan el pago inferior por su trabajo y sus productos.

3. Cese de la explotación ilegal del trabajo infantil.

4. Dar término a la aplicación unilateral y autoritaria de programas de desarrollo que implementan, tanto el Gobierno Federal, como los estatales.

5. Cese de la práctica de obtener trabajo gratuito para la construcción de obras de beneficio social, aprovechándose de sus formas tradicionales de trabajo colectivo.

6. Dar término a la castellanización obligatoria y compulsiva.

7. Cese inmediato de los programas de salud, educación, etc., que utilizan a los grupos étnicos como conejillos de Indias.

8. Salida inmediata del país de a-

quellas instituciones que utilizan el trabajo religioso, científico, educativo, de salud, entre los grupos étnicos, como formas de penetración imperialista. (Instituto Lingüístico de Verano, Ejército de Salvación, etc.).

La lucha por las reivindicaciones de los grupos étnicos sólo puede darse en función de su articulación con la lucha por solucionar los problemas nacionales y los más apremiantes para los trabajadores y para el pueblo en general; es por ello por lo que está lucha se plantea como parte del proceso general revolucionario.

Actualmente, la lucha por los derechos y reivindicaciones de los grupos étnicos se enmarca en la lucha general contra la antidemocracia y contra la crisis que agobian al país. El PCM propone luchar por un programa de acción que permita una salida democrática de la crisis por caminos acordes con los intereses de la mayoría de los mexicanos; los obreros, los campesinos, los empleados y trabajadores de la cultura, la pequeña y la mediana burguesía. Solamente enmarcando en este planteamiento de clase, las luchas de aquellos grupos que son oprimidos, como las minorías étnicas, las mujeres, la juventud, los niños, etc., es que podrán plasmarse en victorias revolucionarias.

Programa de acción del PCM

Méridas económicas y sociales para enfrentar la crisis.

Defensa de las condiciones de vida de los trabajadores.

1. En los últimos años, la inflación en México ha sido más elevada que la de los principales países capitalistas. Entre 1970 y 1976, el peso perdió más de la mitad de su valor, y, a partir de septiembre de 1976, la inflación se intensificó, debido a la devaluación. La causa principal de la inflación es la política de superganancias de los monopolios que actúan, tanto en el mercado nacional, como en el internacional.

Pese a que la clase dominante oculta las cifras, es sabido que en estos años, en México, se ha agudizado considerablemente la desigualdad en la distribución del ingreso. La mayoría de los asalariados ha visto cómo se reducen sus ingresos reales, a causa de que la carrera de los precios nunca es alcanzada por los aumentos de los salarios nominales. Para contrarrestar estas tendencias, exigimos:

- El cese de la política de congelación de salarios y del tope del 12 por ciento; un aumento general de salarios de emergencia, acorde con el nivel real de la inflación, desde septiembre de 1976.

El establecimiento de una escala móvil de salarios, basada en un índice del costo de la vida, públicamente conocido. Esto permitirá el aumento automático de los salarios cada trimestre, de acuerdo con la elevación del costo de la vida. La existencia de este mecanismo no debe ser un impedimento para los aumentos de salarios, sueldos y otras prestaciones en favor de los

trabajadores a través de las contrataciones colectivas periódicas.

- La creación de mecanismos de vigilancia que contribuyen a impedir el pago de salarios inferiores al mínimo real, y todas las discriminaciones que afectan en ese sentido a los jóvenes, a los miembros de los grupos étnicos, y a las mujeres.
- El control efectivo de los precios de los productos de primera necesidad y castigo a los monopolistas y especuladores que los infringen.

2. Para ampliar la ocupación y mejorar la vida de los trabajadores, es necesario:

- Respetar la jornada de trabajo fijada por la ley, que se infringe en muchas ramas de la economía, tanto en el campo, como en la ciudad.
- Disminuir el trabajo semanario a 40 horas, con pago de 56.
- Restringir el tiempo de trabajo extraordinario que, en última instancia, solamente beneficia a los patronos.
- Reducir el tiempo de trabajo extraordinario y las cargas que dañan la salud física y mental de los trabajadores.

3. Iniciar una reforma urbana, cuyas expresiones deben ser:

- El restablecimiento de la vigencia de la redacción original de la fracción XII del artículo 123, que obliga a los patronos a construir viviendas para los obreros que trabajan en

sus empresas.

- Una ley inquilinaria que defienda a los inquilinos; sobre todo, a los de bajos ingresos.
- Ampliación de los programas federales de construcción de viviendas populares, a un nivel muy superior al existente en la actualidad.
- Adquisición, por el Estado, de terrenos en la periferia de las grandes ciudades, para impedir la especulación y abaratar la construcción de viviendas para trabajadores.
- Poner en marcha programas nacionales de mejoramiento de la habitación rural, que incorpore la mano de obra campesina y los materiales a cada región.
- Liquidación de los cinturones de miseria y las "ciudades perdidas", y reubicación de los habitantes actuales en estas colonias, en las cuales se asegure una vida digna para sus moradores.

4. Mejoramiento de las condiciones de vida de los trabajadores del campo, que exige un cambio fundamental en la distribución de la propiedad de la tierra. Para incrementar la producción agrícola, pecuaria y forestal, y atacar la desocupación en el campo, es necesario disminuir considerablemente la propiedad rural inafectable, exterminando el latifundio ganadero. Así se podrá utilizar la mayor parte de esas tierras en la agricultura y favorecer al desarrollo de una ganadería intensiva; y modificar la Constitución mediante la supresión del párrafo tercero de su fracción XIV, que contiene

el amparo a favor de los propietarios de tierras afectadas por dotaciones ejidales, y modificar también la fracción XV, para fijar como propiedad inafectable la que no rebase 20 hectáreas de riego o su equivalente en otras clases de tierra, más la necesaria para alimentar 50 cabezas de ganado mayor o su equivalente en ganado menor.

5. Elevación del nivel de vida de las masas del campo, y una política agropecuaria oficial caracterizada por el otorgamiento del crédito suficiente, oportuno y barato, a los campesinos; la entrega del agua del riego administrada por los propios campesinos y mediante cuotas de pago, bajas y proporcionales; ayuda técnica eficaz y fijación de precios de los productos agrícolas, pecuarios y forestales, teniendo en cuenta los costos de producción, y que, a la vez, permitan a los campesinos allegarse ingresos suficientes para vivir en mejores condiciones. Apoyo estatal al desarrollo de cooperativas agropecuarias y agroindustriales en el campo.

6. Para combatir el desempleo y sus efectos más negativos se requiere: que aquellos que son afectados por el desempleo, reciban un subsidio auxiliar hasta que puedan encontrar un nuevo trabajo.

- Realizar amplios planes de obras públicas en las ciudades y en el campo, concebidos con un criterio de prioridades bien establecido, que permita combatir simultáneamente

el desempleo y desarrollar la infraestructura básica del país.

- Reorientar el desarrollo económico, por sectores y regiones, con el propósito de favorecer los centros en los cuales el desempleo es más elevado.

7. Para mejorar los servicios y prestaciones sociales, se requiere:

- Aumentar los renglones del presupuesto público destinados a los gastos sociales (Salubridad, Educación, Servicios Públicos).
- Incluir a todos los trabajadores en el servicio de seguridad y asistencia social que otorga el Seguro Social, el ISSSTE y la SSA, facilitando la atención médica eficaz y la superación de los servicios conexos, en beneficio del pueblo.
- Aumentar las prestaciones básicas de los trabajadores y sus familias.
- Aumentar las pensiones; sobre todo, aquellas que no excedan del sueldo de un obrero calificado, y reducir los años necesarios para obtenerlas, tratándose de trabajadores que ejecutan tareas agotadoras o peligrosas para la salud.

8. Para mejorar la calidad y abaratar los transportes urbanos y por carretera, que son actualmente caros y deficientes, es necesario:

- Nacionalizar una serie de líneas urbanas y foráneas que se consideren de utilidad pública, para que estas se rijan de acuerdo con las necesida-

des de los usuarios y no de los intereses de un pequeño grupo de concesionarios multimillonarios.

- Reglamentar cuidadosamente la actividad de las empresas privadas de transporte de pasajeros y vigilar el cumplimiento de estos reglamentos.

9. Ante las graves deficiencias del sistema educativo del país, deben tomarse las siguientes medidas:

- Una campaña nacional que liquide, en un corto plazo, el analfabetismo.
- Programas de adiestramiento técnico para trabajadores, que les permitan aprender el manejo de nuevas técnicas, sin costo alguno.
- Establecimiento de la educación básica gratuita de 9 años.
- Creación de un sistema de becas, apoyos asistenciales e internados, para que los hijos de los trabajadores puedan recibir la educación básica.
- Elaboración de textos gratuitos, progresistas, con la participación de los representantes auténticos de los maestros y científicos del país.
- Creación de una amplia red de escuelas técnicas, agropecuarias e industriales, correspondientes a la educación media y superior.
- Ampliación de un sistema de educación superior y fortalecimiento de la autonomía universitaria.
- Democratización de la dirección de los centros de estudios superiores y del contenido de la enseñanza que en ellos se imparte.
- Aumento de los gastos de educa-

ción de origen federal en un 8 por ciento del producto nacional.

Medidas para proteger los intereses de las capas medias

10. Las pequeñas y medianas empresas han sido uno de los sectores más afectados por la crisis actual. El programa del PCM lleva en sí la decisión de defenderlos de la quiebra, y, a la vez de crear los incentivos para su integración a los sectores más avanzados de la economía, teniendo en cuenta las posibilidades de lograrlo. Para ello, proponemos que se tomen medidas para canalizar una buena parte del crédito público y privado en impulsar su desarrollo y modernización; estimular la exportación de sus productos; poner en marcha programas de ayuda técnica estatal; reorientar la política económica del Estado y su sector económico, para prestar un apoyo decidido al desarrollo moderno de la pequeña y mediana empresa.

Defensa de la economía nacional

La dependencia de México se ha agravado en los últimos años. Ha aumentado, en forma alarmante, el endeudamiento exterior; la presencia de las transnacionales; la dependencia tecnológica y la concentración de las inversiones extranjeras, en las ramas más dinámicas de la economía.

Los esfuerzos para diversificar las explotaciones y ampliar los mercados internacionales, han tenido resultados limitados. Se estrecha la relación entre

el capital extranjero y la gran burguesía mexicana que, cada vez más, asocia sus intereses con los del capital internacional. Toman incremento las salidas de divisas, debido al servicio de la deuda exterior y a los pagos por conceptos de ganancias y regalías de las empresas extranjeras.

Para contrarrestar estas tendencias, es necesario:

11. Reglamentar la inversión extranjera, para que el capital que venga del exterior se subordine a las necesidades de desarrollo del país. Eliminar los subsidios y exenciones que favorecen a este sector. Controlar y reglamentar la asociación del capital mexicano con el extranjero, impidiendo que este se apodere de empresas ya existentes.

12. Establecer un sistema de control de cambio que elimine las operaciones especulativas y el despilfarro de divisas.

13. Diversificar el comercio exterior, tanto geográficamente, como en la cantidad de artículos exportables. Ampliar el intercambio comercial, mutuamente ventajoso, con los países socialistas y con otros, para romper la dependencia unilateral de los Estados Unidos. Diversificar las fuentes internacionales de capital y de créditos a las cuales recurre México.

14. Defender los precios de las materias primas de exportación, que hace indispensable el ingreso de México en

organizaciones como la de países exportadores de petróleo (OPEP), y su más abierta y completa participación, tanto en el sistema económico latinoamericano, como en cualquier agrupación multinacional de tal índole.

15. Renegociar la deuda externa, y obtención de una moratoria en el pago de vencimientos e intereses, para aliviar la pesada carga que su amortización e intereses significan para nuestro pueblo.

16. Nacionalizar las empresas monopolistas —sobre todo, las ligadas con el gran capital extranjero— que operan en las ramas de la industria de la alimentación y de las medicinas.

Medidas antimonopolistas

El proceso de monopolización de la economía mexicana se ha acelerado considerablemente en los últimos años. La concentración y centralización del capital crece por la sobreexplotación de la clase obrera, la ruina de empresas medianas, el pillaje del presupuesto público, la expoliación de los pequeños productores del campo y la ciudad.

Para contrarrestar los aspectos más negativos de este proceso, proponemos:

17. Una reforma fiscal radical que grave progresivamente las ganancias de las empresas; elimine el anonimato en la propiedad de las acciones; revise el régimen de exenciones, devolucio-

nes y subsidios, que favorecen actualmente, principalmente a las empresas monopolistas nacionales y extranjeras. Estas medidas, que afectarán las ganancias excesivas de las grandes empresas capitalistas, harán posible la expansión del sector estatal de la economía y su intervención en programas de fomento de la producción en áreas claves de la economía.

18. Las empresas de propiedad estatal, manejadas con el criterio de proporcionar un servicio social, deben sanear su economía, evitando fugas de dinero en la compraventa de insumos, contratos de obras determinadas, etc. La fiscalización de su funcionamiento, por parte de los trabajadores, dará garantía de su correcta y honesta dirección. La extensión del sector estatal de la economía, con una orientación democrática, se transformará en un factor altamente positivo de la sociedad.

19. Nacionalización del crédito (no de los depósitos) bancario, con el propósito de dar un uso más racional de los recursos de los ahorradores e impedir su manejo exclusivo por la oligarquía financiera.

20. Adopción de un plan nacional de desarrollo, con la participación de los obreros, los campesinos y representantes de la burguesía media, para desarrollar la producción de bienes de consumo popular, impulsar la rama de los energéticos, promover la ciencia y la técnica nacionales, regular la rela-

ción entre precios y salarios, promover las cooperativas en el campo y apoyar a los pequeños empresarios, campesinos y de la ciudad. La planificación será motivo de legislación, como otras actividades básicas del Estado.

Medidas políticas democráticas

La superación democrática de la crisis que se descarga, principalmente, sobre los trabajadores, y que afecta también a los capitalistas pequeños y medianos, solo podrá alcanzarse si estas clases y capas sociales conquistan relaciones políticas que aseguren pleno respeto a los derechos de todos los ciudadanos y se suprimen los métodos autoritarios y despóticos de gobernar. La vigencia de la democracia es primordial para ellas.

1. La Ley Federal de Organizaciones Políticas y Procesos Electorales, como la anterior Ley Electoral, sigue siendo antidemocrática, pues si bien admite la posibilidad de registro de nuevos partidos, mantiene el control de las elecciones y la calificación de sus resultados, ejercido por funcionarios del gobierno. Las formas de elección siguen siendo limitativas de los derechos de los ciudadanos. Esta situación solo podrá cambiar con la promulgación de una ley electoral que garantice los derechos de todas las clases, tendencias y corrientes existentes en la sociedad mexicana, y que haga respetar el voto de los ciudadanos; permita el despliegue de los partidos en la vida política nacional;

establezca un sistema de representación proporcional para todos los órganos colegiados de elección; propicie la formación de nuevos partidos; y coloque la realización y calificación de las elecciones en manos de un organismo independiente del gobierno, integrado por los propios partidos.

2. El sistema político antidemocrático imperante, ha desatado, en diversos momentos, la violencia más aguda contra las masas. Muchos dirigentes políticos y simples ciudadanos han sido encarcelados por intervenir en luchas económicas y políticas, y todavía existen numerosos presos políticos. Para crear un ambiente político de seguridad y respeto a los derechos ciudadanos, es necesario promulgar una ley de amnistía en favor de todos los presos, procesados, perseguidos y exiliados políticos, incluyendo los acusados de terrorismo y acciones guerrilleras. Solamente un régimen de libertad política puede eliminar los motivos que impulsaron a esos grupos a utilizar dichos medios.

3. Las libertades de expresión de pensamiento, de reunión, petición, manifestación, y las demás expuestas en la Constitución, deben respetarse, para lo cual es indispensable modificar los reglamentos de policía y otros, violatorios de los derechos constitucionales, utilizados para justificar represiones políticas contra quienes disienten de criterios gubernamentales.

4. Miles de ciudadanos inocentes

son obligados, por medio de torturas, a confesar delitos que no han cometido; otros tantos, son detenidos en las cárceles, sin sujeción a proceso, durante largo tiempo. Existen policías en las más diversas dependencias gubernamentales y en las empresas privadas, que espían a los ciudadanos y a los partidos políticos de oposición. Para garantizar la seguridad de las personas y los derechos constitucionales, es necesario abolir el régimen de torturas, las aprehensiones sin orden judicial; la prolongación de las detenciones preventivas más allá de los límites fijados por la ley, y la supresión de los cuerpos policíacos que actúan al margen de la Constitución.

5. El gobierno se atribuye el derecho de requisar empresas, para impedir huelgas, con lo cual, el derecho de hacerlas, queda prácticamente nulificado. Algunas figuras delictivas expuestas en el Código Penal Federal, pueden utilizarse para considerar como sabotajes u actos de terrorismo, huelgas en empresas de servicios públicos, del Estado y otras. Por ello, es apremiante la eliminación del método de la requisa para evitar huelgas, y derogar del Código Penal Federal los artículos que contienen los delitos de sabotaje, terrorismo, sedición, motín y todos los utilizables para vulnerar derechos de los ciudadanos.

6. Desde finales de los años 20, en que fue suprimido el régimen municipal y la gubernatura en el Distrito Federal, los ciudadanos de esta entidad

han estado sometidos a un sistema antidemocrático. Al instituirse, desde entonces, el Departamento del Distrito y sus delegaciones, los ciudadanos perdieron el derecho de elegir a los gobernantes de esta entidad y han sido sometidos a la imposición de los mismos. A fin de que desaparezca tal anomalía, debe legislarse para restituir sus derechos completos a estos ciudadanos.

En la actualidad, han alcanzado sus derechos electorales, ciudadanos que durante largo tiempo carecieron de ellos, al transformarse en Estados los territorios federales. El PCM demanda la incorporación del actual Distrito Federal con el Estado del Valle de México.

7. En México, no existe el ejercicio de la libertad sindical. El registro de los sindicatos en la Secretaría del Trabajo es una forma que limita la existencia legal de esas organizaciones; la burocracia sindical *charra* goza de la protección gubernamental, para retener organizaciones sindicales por encima de la voluntad de sus miembros; los sindicatos están afiliados en masa al partido oficial, con violación de las garantías individuales; la cláusula de exclusión es una fórmula arbitraria para despedir a los discrepantes de la política *charra*; el derecho de huelga se ve limitado por múltiples restricciones legales y por las prácticas gubernamentales. Es indispensable devolver a los trabajadores la libertad sindical, la soberanía de sus organizaciones, eliminar la cláusula de exclu-

sión, dar plena vigencia al derecho de huelga y respetar el derecho de los sindicatos a afiliarse al partido de su preferencia, o a no militar en ninguno. Eso significa abolir toda ingerencia del Estado en la vida interna de los sindicatos y derogar la legislación restrictiva del derecho de huelga.

8. Si en el movimiento sindical, la ingerencia del Gobierno ha creado el charismo, como forma de control, y una serie de leyes para reducir sus derechos, los campesinos están sujetos a una legislación mucho más arbitraria. El Gobierno se arroga la facultad de decidir mediante su intervención, sobre la formación de los comités de solicitantes de tierra, y de autorizar o no las asambleas de los ejidos, y si estos han de ser o no colectivos. A fin de acabar con ese intervencionismo oficial, se requiere modificar la Ley de Reforma Agraria, la Ley Federal de Aguas y la Ley de Crédito Rural, y garantizar el funcionamiento autónomo de la organización campesina.

9. La mujer es discriminada en la vida social. Debe respetarse legalmente el derecho de la mujer a decidir sobre la procreación de sus hijos. Los derechos de maternidad y de protección a la infancia deben establecerse en las leyes y respetarse en la práctica. La igualdad de la mujer con el hombre ha de plasmarse en toda la legislación relacionada con ella.

10. Existen sectores de la población sojuzgados económica, social y políti-

camente. Se trata, ante todo, de indígenas oprimidos, como campesinos, obreros agrícolas y miembros de minorías. Deben ser respetados los derechos específicos y garantizada su igualdad con el resto de la población.

11. La prohibición a los ministros de cultos religiosos, de participar en política electoral, no corresponde ya al grado de desarrollo social y político de México. Por ello, es preciso modificar la ley que la establece, para dar lugar al ejercicio de todos los derechos por los ciudadanos, independientemente de sus concepciones filosóficas, religiosas o políticas.

La libertad de cultos debe ser respetada y garantizada por el Estado.

12. Desarrollo del concepto de ciudadanía, en su más amplio sentido, a fin de que todos los mexicanos por naturalización o que tengan padres de origen extranjero, puedan ocupar determinados puestos de dirección.

Las demandas de otorgamiento de los derechos políticos a los grupos étnicos, pueden conquistarse en las condiciones del sistema capitalista, con una amplia movilización de masas que logre sentar las bases de un gobierno de amplia coalición democrática, en el cual se vayan desarrollando condiciones más favorables para el ejercicio de la hegemonía por el proletariado y sus aliados. Los objetivos más generales que implican la liquidación de la

explotación y la opresión, y el florecimiento de los grupos étnicos, se conseguirá a condición de que se establezca en nuestro país un régimen socialista.

“El socialismo por el que los comunistas luchamos, es un desarrollo de la democracia hasta sus últimas consecuencias; es la asimilación de las conquistas de las masas en toda su historia y la superación de las limitaciones de la democracia burguesa, es un impulso jamás visto en la participación de las masas del pueblo en todos los aspectos de la actividad humana”.

Los comunistas somos partidarios de un régimen democrático en el que todos los ciudadanos, independientemente de su posición social, de su ideología, de su especificidad étnica, de sus creencias religiosas y de sus concepciones políticas, gocen del derecho de organizarse en partidos; de intervenir en el proceso electoral, en igualdad de condiciones; de enviar a sus representantes a los órganos electos, de realizar la propaganda de sus ideas, sin cortapisas y a través de los órganos de difusión masiva; de organizarse con independencia del gobierno y de la empresa, y luchar por la conquista del poder, apoyándose en la mayoría del pueblo, en uso del derecho establecido en la Constitución.

**LIBERTAD INMEDIATA DE TODOS
LOS PRESOS, PROCESADOS Y
PERSEGUIDOS POLITICOS Y
ECONOMICOS, MIEMBROS DE LOS**

GRUPOS ETNICOS; Y LA
PRESENTACION DE TODOS LOS
DESAPARECIDOS POR ESOS
MOTIVOS.

CESE DE LA UTILIZACION DEL
EJERCITO COMO INSTRUMENTO
DE REPRESION DE LOS GRUPOS
ETNICOS QUE DEFIENDEN SU
DERECHO A LA TIERRA, A LA
ORGANIZACION POLITICA
INDEPENDIENTE Y SUS
DERECHOS CIUDADANOS EN

GENERAL.

CESE DEL VIRTUAL ESTADO DE
SITIO EN GUERRERO, EN LA
HUASTECA HIDALGUENSE Y
EN ALGUNAS REGIONES DE LA
ZONA TARAHUMARA.

CASTIGO A LOS RESPONSABLES
INTELECTUALES Y MATERIALES
DE LOS ASESINATOS DE
DIRIGENTES Y DE MASACRES
DE LOS GRUPOS ETNICOS.

A propósito de la declaración de Barbados II

Ignacio Medina
PST*

Cuando en nuestra declaración de principios ha quedado asentado que "El Partido toma posición al lado de la clase explotada y oprimida, que es la inmensa mayoría de la población", y cuando al mismo tiempo sostenemos que en la base de nuestra política está el "internacionalismo proletario", tenemos como consecuencia necesaria que decir nuestra palabra y participar activamente en las luchas particulares de los diversos grupos de la clase dominada.

En julio de 1977, surgió la declaración de Barbados II, buscando la unidad de los indígenas americanos y pretendiendo una organización política, propia y auténtica, para continuar el movimiento de liberación.

Los indígenas, parte significativa del pueblo latinoamericano, no pueden estar ausentes del proceso revolucionario de construcción del socialismo en nuestro continente. Países como México, Guatemala, Perú, Bolivia, . . . que cuentan con gran número

de indígenas significativos en la vida nacional, tienen que integrar los intereses de ellos, como parte de la clase explotada, para poder llegar a un gobierno auténticamente popular.

El Partido Socialista de los Trabajadores celebra y apoya el surgimiento de grupos indígenas, que con una organización propia se enfrentan a la dominación económica, política y cultural, del sistema capitalista. Tal ha sido la intención de esta declaración autóctona del indígena americano: hablan por sí mismos y ofrecen un punto de partida para una conciencia y organización propia insertada en el movimiento de liberación de todo el continente.

Sin embargo, para garantizar la efectividad de estas luchas, debemos guardar siempre una actitud crítica y vigilancia revolucionaria, con el objeto de atacar los errores y posibles desviaciones que pueden surgir en las reivindicaciones de cada uno de los grupos. Respecto de la declaración de Barbados II, queremos hacer resaltar dos errores fundamentales:

**Partido Socialista de los Trabajadores*

a) Existe una confusión sobre quién es el enemigo principal;

b) organización que se pretende hacer sobre la base de una identidad étnica y cultural, y no en una conciencia de clase social explotada.

A través del documento, se enfatiza la contradicción indio-no indio, la cual tiende a aparecer como la fundamental. Y termina además el escrito, diciendo que "el elemento aglutinador debe ser la cultura propia, fundamentalmente para crear conciencia de pertenecer al grupo étnico y al pueblo indoamericano."

El planteamiento del problema indígena, en estos términos, no hace más que ideologizar las verdaderas aspiraciones de los grupos explotados. Mientras el problema indígena se mantiene en un plano filosófico, étnico, moral o cultural, pierde su concreción histórica, como problema social de la lucha de clases. Ya lo decía José Carlos Mariátegui, al pretender construir el socialismo en su país, desde 1928: "La suposición de que el problema indígena es un problema étnico se nutre del más envejecido repertorio de ideas imperialistas." La explotación del indígena arranca fundamentalmente de una economía capitalista que arrebató plusvalía y excedente del producto de los trabajadores. Entre estos trabajadores, como un grupo numeroso y en situación específica, se encuentra la mayoría de los indígenas.

La contradicción indio-no indio, en nuestra sociedad capitalista, es algo real; pero como algo secundario respec-

to a la contradicción fundamental entre capital y trabajo. Contraponer al blanco con el indio y querer aglutinar a estos últimos con base en la propia cultura, es no entender el origen de la explotación capitalista y reducir la lucha de clases a un enfrentamiento étnico de tipo moral en que supuestamente los "buenos" son maltratados por los "malos". Las clases sociales integran la sociedad, incluyendo las diferencias étnicas. Si en nuestra situación, la mayoría de los indígenas pertenece a la clase explotada, ello no es por la diferencia de color, sino por las relaciones sociales que se le han impuesto a los indígenas y a otras mayorías de trabajadores. El blanco, pues, no puede aparecer no más como el causante de la dominación; es más bien el burgués —que también en momentos concretos puede ser indígena— el que explota a los trabajadores, lo mismo a blancos que a indígenas.

En el seno de la raza indígena, aunque ellos constituyen una mayoría socialmente más explotada que otros grupos, existe contradicción entre grupos dominantes y dominados. Entre los primeros, pueden encontrarse algunos comerciantes, líderes, aliados de la burguesía local. El plantear la unidad de los indígenas, basándose en su cultura y etnicidad, es algo idealista e irrealizable. Es querer lograr algo utópico, sin ninguna posibilidad real. Lo cultural y étnico puede ser aprovechado en la lucha de los trabajadores; pero no es el punto fundamental. Más aún, es precisamente a través de lo cultural y étnico, como el sistema domi-

nante se ha aprovechado históricamente para extraerles mayor excedente. Un ejemplo de esto último es la promoción y difusión de las lenguas nativas en determinadas regiones, con el fin de hacer llegar más fácilmente los productos del comercio capitalista al mercado indígena.

La situación presentada en el documento habla de poner término a una dominación física y cultural. Pero, en último término, el enemigo queda oscurecido: ¿es el sistema capitalista?, ¿son las instituciones gubernamentales?, ¿las grandes empresas transnacionales?, ¿es el hombre no indio?

El enemigo principal de las clases trabajadoras, entre las cuales se encuentra la mayoría de los indígenas, es el imperialismo norteamericano y sus aliados en las burguesías nacionales. Este es el punto crucial que sostiene la explotación en el continente latinoamericano. Tomando como punto de partida esta perspectiva, es necesario situar todas las demás estrategias y tácticas de las luchas de los grupos particulares.

La declaración de Barbados II, puede asemejarse, en alguna manera, a la teoría de la dependencia, tan en boga durante los años 60 en América Latina. La teoría de la dependencia representó un avance y un enfrentamiento con el desarrollismo propugnado por el imperialismo norteamericano y con-

cretizado en la Alianza para el Progreso. La teoría de la dependencia, al acentuar la contradicción entre países desarrollados y subdesarrollados, superaba la teoría desarrollista de Walt Rostow y señalaba una estrategia de unión entre los países del tercer mundo. Sin embargo, al olvidar la contradicción entre burguesía y proletariado en el interior de los mismos países subdesarrollados, la unión pretendida se convertía en utopía y alienación: desde la perspectiva socialista, no se puede plantear simplemente la unión de países subdesarrollados, sino la alianza popular revolucionaria entre las clases sociales dominadas de los diversos países.

El enemigo principal no se encuentra simplemente en el no indio; asimismo, se encuentra en la burguesía imperialista que tiene sus aliados en cada uno de los países, y que explotan a trabajadores, tanto blancos como indígenas. Si un grupo determinado quiere buscar una organización política propia y auténtica, no lo puede hacer basándose en elementos étnicos o culturales —aunque tales elementos sí pueden ser aprovechados—, sino en una solidaridad de clase dominada y con posibilidades históricas de llegar al poder en un gobierno popular revolucionario.

La declaración de nuestro Partido no solamente dice, voz en grito “hermanos indios”, sino también “compañeros trabajadores, unámonos”.

La triple opresión de las minorías indígenas

Jaime González
PRT*

Quien escribe el presente artículo no es un antropólogo o un periodista experto, que haya realizado investigaciones directas en el seno de las comunidades indígenas en México. Creo, sin embargo, que la situación de superopresión que viven cerca de seis millones de individuos que forman parte de alrededor de cincuenta minorías étnicas, ha sido suficientemente documentada en diversas obras, como para que aquellos que tenemos un interés en la política podamos emitir una opinión.

Hablo de política, porque creo que la carencia de una clara posición tajante sobre la situación del diez por ciento de la población en México —las minorías étnicas—, constituye una grave ausencia en las plataformas, en la Prensa y en la propaganda en general de las organizaciones llamadas “de izquierda”. Al mismo tiempo, tengo que aclarar que lo que expongo en el presente artículo lo representa un punto de vista personal y no una opi-

nión del partido político al que pertenezco.

Para escribir las presentes notas, me movió a hacerlo, más que un conocimiento erudito, la necesidad de comenzar a plantear las tareas políticas que debemos emprender aquellos que estamos conscientes de que la situación es sumamente grave.

Una opresión especial

Existe una equivocación muy difundida entre todas las corrientes políticas, en cuanto a que al hablar de “campesinado” se desconoce o se pasa por alto la existencia de las minorías étnicas como grupos que sufren una opresión especial; es decir, que se agrupan en un mismo huacal los problemas mestizos e indígenas, y que, por ende, las soluciones que se dan para el conjunto del “campesinado” son, por lo menos, incompletas. Por supuesto, favorezco un programa en torno de la necesidad de una reforma agraria radical, una reforma agraria que no solo resuelva el problema de la tierra, sino

*Partido Revolucionario de los Trabajadores.

el problema de la nacionalización de los bancos, para poder brindar al campesino los medios necesarios para cultivar la tierra. Una reforma agraria que no toque el problema del crédito, de la maquinaria, los fertilizantes, etc., significará la continuación de la opresión y la miseria de los hombres del campo, más que la erradicación de la crisis agraria.

Pero aun una reforma agraria radical no resolvería del todo los problemas y la opresión especial que sufren las minorías: el despojo de sus tierras que llevan a cabo los blancos y los mestizos; los ataques a sus bienes, a sus costumbres y a sus lenguas; la superexplotación de su trabajo; etc.

El racismo es, actualmente, algo tan universal como la economía monetaria o la existencia de clases sociales y castas privilegiadas. A pesar de toda la propaganda acerca de que la independencia de México y las revoluciones que más tarde la sucedieron reivindicaron al "indio" y lo hicieron un ciudadano con derechos iguales, el hecho es que existe la opresión racial en México, y que este problema es incomprendido por la mayoría de la población.

La propaganda oficial y los diversos medios de comunicación sistemáticamente han ocultado, de una manera u otra, la existencia de este problema racial. Se nos hace creer que las minorías náhuatl, otomí, chole, zeltal, y cuarenta y tantas otras, están en vías de ser "integradas", castellanizadas, y asimiladas a la gran familia mexicana. La realidad es otra, muy distinta, y en

extremo trágica. Grupos enteros son empujados a las partes más recónditas de la sierra; a sus lenguas se les da el mismo mérito que al que merecen en nuestras leyes las lenguas extranjeras (es decir, para todo propósito oficial no existen); sus costumbres son ridiculizadas —si es que se les llega a mencionar— y sus tierras les son sistemáticamente robadas.

Esta situación es el resultado de una triple opresión, bajo la cual viven estos grupos étnicos. Como parte de la población mexicana, comparten la opresión a la que estamos sujetos por el imperialismo, al igual que por las potencias industriales capitalistas que, por medio de la explotación de nuestros recursos y nuestro trabajo, han impedido nuestro desarrollo económico, social, político y cultural. Como parte del campesinado, en general, comparten la opresión de una clase social que está siendo despojada de sus medios de subsistencia. Y, por si lo anterior fuera poco, como minorías étnicas, sus costumbres, sus lenguas y sus bienes, son ultrajadas por los blancos y los mestizos.

Soy de la opinión que el desarrollo del campesino en México hubiera terminado a estos grupos (como lo hizo el desarrollo capitalista en los Estados Unidos de América con los indígenas norteamericanos), de no haber sido porque a los capitalistas les convenía mantener una capa de parias en la sociedad, a la cual se le podía pagar su trabajo a precios irrisorios (como sucede en Chiapas durante la cosecha de café, entre otros ejemplos);

a la que se le podía comprar su producto por una bicoca, y comercializarlos por una fortuna (como sucede en la producción de sombreros en Oaxaca), a la cual se le podía tener cultivando tierras que, de otra manera, hubieran permanecido ociosas hasta que les hicieran falta a los blancos y mestizos.

Esta situación se deriva de la tradición histórica y de la riqueza cultural de estas minorías, ya que no se trataba de "salvajes" de la edad de piedra, sino de culturas que habían avanzado considerablemente hasta antes de la Conquista.

El objetivo de la expedición de Hernán Cortés no fue, en un principio, colonizar (traer colonos españoles para cultivar las tierras "descubiertas" o conquistadas), sino el de saquear los vastos territorios que encontraron. Después de haber conquistado a las culturas mesoamericanas y de haber saqueado lo que pudieron encontrar, hubo un cierto cambio en los planes: el *trabajo* de los indígenas podía ser aprovechado para continuar el saqueo de los inmensos recursos de las tierras conquistadas. Para esto, la cultura, la sociedad y la economía de estos pueblos, fueron destruidas al grado en que ha sido apenas hasta el siglo pasado, cuando se comenzó a "descubrir" que, antes de la llegada de los españoles, en Mesoamérica, habían florecido civilizaciones bastante impresionantes.

Es en el período de la conquista donde encontramos las razones materiales para el surgimiento del profundo

racismo que instauró el imperio español en México: había que quebrar estas culturas, había que "someter al indio" hasta tal punto que no le quedara el menor rasgo de orgullo nacional —o, más precisamente, orgullo cultural y étnico—; había que dividir a la población entre blancos, mestizos, indios (divididos, a su vez, en numerosas castas); había que "cristianizar" a los indígenas para hacerles creer que el dios blanco era muy superior a las deidades nativas.

El racismo que se ejerce, hoy en día, en contra de las minorías, representa una continuación del racismo de los conquistadores españoles; el sistema capitalista tiene un interés en perpetuarlo. Actualmente, las minorías étnicas indígenas representan el estrato social más oprimido de la población.

La tierra: el problema vital

Con el racismo, se han justificado todas las expulsiones y campañas que se han emprendido en contra de las minorías. Por ejemplo, durante el porfirato se llevaron a cabo las infames campañas contra el indio yanqui en Sonora y contra el indio maya en Yucatán. Se trataba, ni más ni menos, de enviar tropas federales para aplastar cualquier resistencia que opusieran los yanquis o los mayas a la invasión de blancos y mestizos a sus tierras.

Pero, con la revolución de 1910, no se resolvieron los problemas que el racismo porfirista había dejado planteados. La lista de despojos, de expulsiones, de arbitrariedades, es intermi-

nable: el caso de los tarahumaras, que han tenido que abandonar sus tierras tradicionales e irse moviendo, poco a poco, hacia las regiones más escarpadas e inhóspitas de la Sierra de Chihuahua; el caso de los náhuatl, a los cuales el Gobierno Federal ha movido, en incontables ocasiones, para realizar "obras públicas", sin haberles pagado las indemnizaciones legales; y tantos otros.

Un caso reciente nos ilustra esta tendencia: la masacre llevada a cabo hace dos años en contra de las minorías en Venustiano Carranza, Chiapas. La historia se repitió, ahora ya no con soldados porfiristas, sino con tropas del actual ejército mexicano. Hay que aclarar que, de no haber sido por algunas noticias filtradas a la prensa —casi por casualidad—, nunca nos hubiéramos enterado de esta masacre.

Los dirigentes de la comunidad que tenían como centro el pueblo de Venustiano Carranza, fueron encarcelados; la población ha sido echada de gran parte de sus tierras; los "responsables" (léase los dirigentes de las comunidades que no hicieron más que defender su patrimonio, y que incluso no opusieron resistencia armada), acusados de "diversos delitos", están siendo juzgados en un idioma distinto del suyo, con leyes que desconocen, y por funcionarios que no tienen nada que ver con sus comunidades. Es decir cuando los dirigentes de las comunidades caen en manos de las autoridades blancas y mestizas, están de hecho condenados, sin la posibilidad de defenderse.

Así las tierras se van perdiendo; comunidades enteras van desapareciendo, con o sin la irrisoria posibilidad de defenderse en las cortes de los blancos y mestizos; así, con argucias legales, se justifican las bardas de las haciendas de los nuevos terratenientes que van avanzando en las noches para ir cimentando el "progreso" racista en contra del "atraso" de los "indios".

La demanda por la autonomía

No bastaría con regularizar el problema de la tierra, aunque, obviamente, con el solo hecho de que a las minorías se les restituyera gran parte de las tierras que les han sido robadas, se resolverían muchos problemas. Pero, enclavadas en el seno de una economía capitalista, estas comunidades no podrían sobrevivir, por mucho tiempo, si solamente la tierra les es devuelta.

Muchos factores intervienen. Mencionaré solo los más importantes: Primero, los blancos y mestizos siempre encontrarán recursos de fuerzas —legales o ilegales—, en el seno de una sociedad racista, para volver a despojar de sus tierras a las minorías; segundo, la economía de mercado ahorcaría a las comunidades que no pudieran producir lo suficiente con sus viejas técnicas agrícolas.

La autonomía de los territorios que les corresponden a las minorías sería la única protección, más o menos viable, en contra de los ataques racistas. Por autonomía, me refiero a que las comunidades deben autoadminis-

trarse; contar con su propia fuerza pública, sus propias cortes para resolver los problemas concernientes a la tenencia de la tierra (de otra manera, estos conflictos se resolverían en los juzgados de los blancos y mestizos); contar con sus propias escuelas para enseñar las nuevas técnicas agrícolas a los miembros de las comunidades *en su propio idioma* (la castellanización es una manera racista e inadecuada de introducir nuevos conocimientos técnicos); contar con sus propias autoridades, con poder *real*; en fin, que se autogobernaran para evitar que el poder de los blancos y mestizos acabara por exterminar a las comunidades.

La gran mayoría de estas minorías no cuenta con los recursos como para erigir un estado nacional propio en estos momentos; estos son: los recursos como para instituir bancos de financiamiento, escuelas de educación media y superior, grandes obras de infraestructura, etc. Es por eso por lo que la autonomía, y no la separación como un estado aparente, es la solución más viable. Podría entenderse que estoy "inventando" una demanda; pero, desde las épocas de las grandes batallas de resistencia de los mayas y los yaquis —y, en algunos casos, aun antes— esta ha sido la aspiración de muchos de los pueblos. No la castellanización, no la integración al capitalismo, por medio de la fuerza; no la penetración comercial de pequeños y grandes capitalistas racistas, sino el permitir a estas minorías su propio desarrollo económico, social, político y cultural.

Por supuesto, si alguna de las minorías más grandes —como el caso de los yaquis y mayas— estuviera mayoritariamente por la separación de sus territorios con respecto al actual Estado mexicano, yo sería el primero —por decirlo así—, en apoyar dicha demanda; pero, hasta ahora, esta no ha sido planteada, y hasta ahora se trata de un caso hipotético.

Al mismo tiempo, no creo que alguna solución a medias pueda disminuir la opresión que sufren actualmente estas minorías. Aun en el caso de los pueblos más atrasados, que todavía dependen, en gran medida, de la agricultura rudimentaria, de la caza, de la pesca, la solución no va a ser un "método fácil en veinte pasos para traer a "los indios" al siglo veinte". Sus territorios, sus costumbres, sus modos de vida, deben ser respetados, so pena de que la civilización occidental, más que llevarles ayuda, les lleve infinidad de males que están conduciendo a la extinción de estos pueblos.

En este sentido, me parecen justas las declaraciones del presidente del Seminario de Cultura Mexicana, Salvador Azuela, que aparecieron en el diario *Excelsior* el día primero de abril pasado. El Sr. Azuela denunció la destrucción de las culturas que se realiza a fin de imponer la nuestra. Esta solución, apuntó, más que resolver los problemas de los indígenas, ha creado otros peores.

La conclusión final que podría extraer, como persona que se reclama marxista revolucionaria, es que el deber de todos aquellos que luchamos

por una sociedad mejor, es el de apoyar siempre a los más oprimidos; el problema del racismo en México solamente se podrá resolver cuando los trabajadores y sus aliados comprendan que será imposible transformar la actual sociedad mexicana sin tomar en cuenta y sin apoyar, a su vez, a las víctimas más sufridas del actual sistema, que componen, ni más ni menos, que el diez por ciento de la población. Creo que el movimiento "de izquierda" y los movimientos sindicales y campesinos en general, deben prestarle más atención a las denuncias de los atropellos cometidos en contra de las mi-

norías; creo que la colaboración de los investigadores y científicos objetivos será más provechosa si hacen saber públicamente los hechos, y que debemos abandonar cualquier ilusión con respecto a la política oficial. Hay mucho quehacer, y mucho se puede lograr, por medio de un movimiento de opinión —y de movilización de personas en torno de la defensa de las minorías—, que efectivamente presione a las autoridades para que cambien de política, para que cimienten una nueva política por la autonomía de las minorías y la ayuda masiva a sus comunidades.

Perspectivas y proyección de la Antropología aplicada en México

Salomón Nahmad*

Desde los inicios de la antropología como ciencia, en México, se vio la necesidad de formular hipótesis de trabajo que permitieran definir una acción práctica para quienes dirigían el país, después del movimiento revolucionario de 1910. La aplicación que dieron a esta ciencia, Manuel Gamio, Moisés Sáenz, Othón de Mendizábal, Alfonso Caso, Julio de la Fuente, Gonzalo Aguirre Beltrán, Alfonso Villa Rojas, etc., consistió en dedicar gran parte de su investigación a definir y plantear, con objetividad, los grandes problemas sociales de México y, en particular, los problemas de los grupos étnicos de la Nación, que se desarrollaban en un contexto de crisis permanente, donde la sociedad exigía fórmulas y diseños para resolver los conflictos sociales, económicos y políticos.

La etnografía y la etnología sirvieron, en un principio, para rescatar el patrimonio propio de los distintos grupos que componen la Nación, pero

**Director adjunto del Instituto Nacional Indigenista.*

nunca se satisfizo esta demanda con la simple descripción o con la especulación académica de carácter científico. De tal manera que la antropología social en México se proyecta siempre como una ciencia aplicada que, enfocada inicialmente al reconocimiento del ser propio de los grupos que conforman el país; simultáneamente, se sugirieron recomendaciones de orden pragmático que permitieran implementar programas específicos para los grupos étnicos, primero, y para los campesinos, en general, para después adaptarlos a la antropología urbana.

Las medidas de tipo político que emergieron de la Revolución, como el caso de la Reforma Agraria, requerían de una acción más sólida para que estas transformaran íntegramente la situación de los indígenas. La asesoría y la dirección de importantes planes y programas se pusieron en manos de antropólogos sociales, y el número escaso de dichos profesionales motivó la creación de la Escuela Nacional de Antropología, que diera elementos para la planificación y la programa-

ción de estos planes.

La influencia de las diferentes corrientes antropológicas de los países europeos y de Norteamérica se evidenció en el pensamiento y en la formación de los antropólogos mexicanos. Sin embargo, la dirección de la antropología en México tuvo un sesgo descolonizador y nacionalista, en tanto que la antropología extranjera estuvo enfocada a mantener el colonialismo en los países donde se realizaba la investigación.

En los países altamente desarrollados, después de la Segunda Guerra Mundial en que se inició la descolonización política de África y Asia, a través de las naciones sujetas a su dominio, esto generó una revisión crítica y sistemática de los principios básicos que regían la antropología y sus diversas ramas.

En México, esta crisis de la antropología mundial sobrevino lentamente, sin gran repercusión, puesto que los mismos que efectuaban la investigación, estaban formulando la acción, aun cuando entre ellos había perspectivas encontradas con respecto a la dirección que debería tomar la "praxis" de la antropología. Por lo tanto, en gran parte, la antropología mexicana estaba comprometida de antemano en hacer el análisis de los procesos del cambio social.

Las medidas adoptadas en los programas para las regiones étnicas del país, atrajeron la atención de antropólogos de las más importantes corrientes del momento, lo que permitió tener un cúmulo importante de estu-

dios sobre estos grupos y distintos lugares del país; no obstante, la "praxis" era inadecuada a la implementación y, en pocos años, haría crisis la orientación de la antropología al examinarse y criticarse los modelos creados por los iniciadores del movimiento de la antropología aplicada, y cuando también las nuevas generaciones de antropólogos trataron sobre la antropología aplicada y el indigenismo, en el libro "De eso que llaman antropología mexicana" (1).

Desde nuestro punto de vista, el movimiento estudiantil de 1968 y la crisis por la que atravesaba la antropología en los países altamente desarrollados, removía las bases de la antropología social en México y de las instituciones que prestaban atención a antropología, exigiendo de estas un compromiso más profundo y serio, con el objeto de su estudio.

Se trajeron a la mesa de discusiones los proyectos piloto que habían sido implementados por los antropólogos y se retornó a la discusión que se había suscitado en la década de los treinta, sobre la posibilidad de un desarrollo autónomo y paralelo de los grupos étnicos, y se perfiló una antropología crítica que formuló la teoría de la "descolonización interna" como ele-

(1) Warman, Arturo; Nolasco, Margarita; Bonfil, Guillermo; Olivera, Mercedes; Valencia, Enrique. "De eso que llaman Antropología Mexicana."

(Para la revista *Human Organization*, a través del Dr. Teodoro Downing. 14 de marzo de 1977).

mento básico para liquidar las relaciones interétnicas asimétricas.

Empezaron a surgir los estudios de las relaciones interétnicas y su combinación con la estructura de clases sociales a nivel nacional, lo que ha generado planteamientos programáticos con nuevas directrices y la revisión crítica de la antropología social y aplicada.

Algunos de estos análisis se han hecho desde el campo de las teorías de la evolución multilineal de la sociedad o desde el punto de vista del marxismo ortodoxo. Esto ha dado pie para la revisión sistemática de todos los modelos y diseños que, a partir de 1920 y hasta 1960, fueron contruidos para generar el cambio en el campo de la educación, la salud, la economía, los cambios sociales y políticos, y estos análisis se refieren a la antropología aplicada, en términos de un conocimiento más profundo que estudie verticalmente el problema, y lo correlacione horizontalmente a nivel nacional e internacional. Esto significa que la investigación no debe dirigirse nada más a los estudios sectoriales de una cultura, o al estudio exhaustivo de una comunidad o de la región étnica, sino que debe buscar, asimismo, las relaciones que estos elementos tienen con la sociedad nacional y su conexión con las relaciones internacionales dependientes.

Consideramos que esta década de los setentas es el inicio de la revisión crítica del hecho, en medio siglo, de la antropología social aplicada y de la necesidad de la reformulación de un

proyecto más ambicioso y audaz de lo que será la antropología en los finales del siglo XX.

Desmistificar y desnudar lo realizado, es tarea trascendental, y al reorientarla, habrá que buscar una investigación y una acción más comprometida. Si bien es cierto que México, en la América Latina, en el campo de la antropología, ocupa un lugar de importancia, no por ello habremos de reconocer que la antropología que hemos construido hasta hoy, más que liberar a los grupos étnicos originarios del país, en estos cincuenta años, no ha logrado encontrar los cauces para su liberación como grupo; y su participación en las estructuras nacionales, en términos económicos y políticos, es débil e insignificante.

La sociedad nacional ha encontrado en la antropología, en sus diversas ramas (arqueología, etnohistoria, lingüística, etnología y antropología social) un medio para justificar el sistema y para apropiarse, en su conjunto, del patrimonio histórico, social y cultural, de los grupos étnicos.

La antropología aplicada debe, en lo futuro, devolver su propia imagen al colonizado; a la sociedad india, en su conjunto, su posición histórica. La antropología, como instrumento de dominación, ha sido útil al sistema, y como tal, debe ser transformada para que sirva como auxiliar de liberación, lo que significa el reto más importante para el antropólogo mexicano comprometido.

La antropología, como ciencia pura, es más bien un mito y una sofistica-

ción, que una realidad; la antropología que estudia al hombre en su contexto social, como objeto curioso y como fenómeno peculiar desvinculado del compromiso ético de modificar y transformar la sociedad, no tendría sentido.

La perspectiva en México, y en todos los países del Tercer Mundo, de una antropología aplicada que intente el cambio social, a partir del cambio de las estructuras sociales, y que procure que las superestructuras de la sociedad se ajusten y adapten a este cambio, es imprescindible. La antropología comprometida y crítica está en contra de la antropología que pretende mantener lo establecido y manipular a la población para su conformidad; debemos constituir para lo futuro la antropología social que lleve a cabo el cambio profundo, haciendo una investigación completa, que permita la toma de conciencia a la población sujeta a estudio, y de a conocer su situación y la movilización, en términos de autoafirmación y defensa de sus derechos como sociedades y culturas. Asimismo, habrá que evaluar el efecto de esta investigación-acción en el cambio social, y tener capacidad para autocriticar lo que vayamos realizando, lo que, indudablemente abrirá el camino a México, en su conjunto, para su descolonización interna y externa.

La antropología aplicada en México tiene reservada una tarea importante: facilitar la participación activa de las minorías étnicas, originarias del país, en las decisiones tomadas por la sociedad nacional respecto de ellos.

El antropólogo deberá, en lo futuro, ser un servidor de los grupos oprimidos y colonizados, y no un dócil administrador de un sistema que busca perpetuar el estado de cosas vigente.

Cuatro son los objetivos generales, a nuestro entender:

1. Elevar el bienestar de las poblaciones.
2. Lograr una convivencia con justicia social y en términos igualitarios con todos los grupos étnicos.
3. Aceptación de un pluralismo étnico igualitario de respeto mutuo y desarrollo conjunto.
4. Garantizar la continuidad y crecimiento de las comunidades étnicas dentro de la identidad nacional.

El compromiso del antropólogo mexicano es el de todo antropólogo del mundo: aplicar su conocimiento al objeto de su estudio. El humanismo trascendental de una sociedad universal más justa, que logre al final una relación entre los hombres, las culturas y las naciones, en la paz y la convivencia armónica.

BIBLIOGRAFIA

Aguirre Beltrán, Gonzalo *Panorama de la antropología social aplicada*. Conferencia sustentada en el Museo Nac. de Antrop., México, sep. 5 de 1968. Mimeografiada.

Aguirre Beltrán, Gonzalo *La antropología social en México*. Discurso

- pronunciado en Tucson, Ariz. el 13 de abril de 1973, y publicado en la revista "Ruta", S.E.P., núm. 10, jul. y agto., 1973.
- Báez Jorge, Félix *Indigenismo e impugnación*. Conferencia sustentada en el Instituto de Antropología de la Univ. Veracruzana, marzo 1o. 1977, Jalapa, Ver. Mimeografiada.
- Báez Jorge, Félix *Los antropólogos y el INI*: Planteamiento de discusión. Mimeografiado.
- Balandier, Georges *Antropología política*. Nueva Colección Ibérica, Ediciones Península, Barcelona, 1969.
- Bastide, Roger *Antropología aplicada*. Amorrortu editores, Buenos Aires, 1971.
- Fábregas, Andrés *Antropología política. Una Antología*. Editorial Prisma, México, 1976.
- Grigulevich, J. *¿Qué es el futuro de la antropología social?* Publicado en el periódico "El Día", feb. de 1977.
- Mair, Lucy *¿Qué es la antropología social, la antropología aplicada y la política del desarrollo?* Ministerio de Educación de Guatemala, Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca, núm. 24, 1972.
- Moreno Chávez, Arturo *Indigenismo para quién?*. Mimeografiado. México, 1976.
- Warman, Arturo; Nolasco, Margarita; Bonfil, Guillermo; Olivera, Mercedes; Valencia, Enrique *De eso que llaman antropología mexicana*. Ed. Nuestro Tiempo, Méx. 1970.

Los sacerdotes indígenas: Documento para el CELAM III

Senén Bernabé*
Isidoro Tehuintle
Eleazar López

Punto de partida de la aportación

En el Documento de Consulta para la III Conferencia del CELAM en Puebla, se nota una ausencia total de la realidad indígena, cuando es ésta la que define de fondo la fisonomía de América Latina. Más aún, en los pocos párrafos en que tangencialmente se alude al problema, se da una tergiversación tal de los hechos y de las cosas, que no podemos menos que protestar y hacer oír nuestra voz para que se tenga en cuenta.

Por qué se da el aporte

Ahora que la Iglesia latinoamericana, por mediación de los obispos, se sienta a reflexionar seriamente sobre su papel en lo presente y lo futuro de América Latina, queremos decir nuestra palabra, como miembros de la Iglesia y como parte integrante del sector más pobre del pueblo a quien la Iglesia está llamada a servir.

**Sacerdotes Indígenas de México*

Análisis estructural

1) Aspectos generales:

Los indígenas, en América Latina, son el resultado de una red de relaciones sociales injustas, que tuvo su origen en la conquista violenta de sus territorios, por parte de invasores europeos, y que actualmente se ha modernizado y reforzado dentro del sistema llamado capitalista, cuyos principales promotores y beneficiarios son los Estados Unidos de Norteamérica.

El sistema capitalista parece haber entrado en crisis, en los últimos años, y, para salir de ella, no ha vacilado en hacer caer todo su peso en los sectores más débiles de la sociedad, donde están contados principalmente los indígenas y los campesinos.

2) Nivel económico:

En los pueblos indígenas, existen todas las formas de tenencia de la tierra, pero predomina la comunal y el ejido.

A partir de la Conquista, se ha estado dando un proceso, hoy más acelerado, de despojo de la tierra y demás recursos de los pueblos indígenas. Ladinos y extraños, coludidos con políticos corruptos, les arrebatan con múltiples artimañas lo poco que actualmente les queda.

En nuestros días, el número de indígenas que han perdido su tierra, o que no alcanzan a tenerla, es muy grande. Son la mayoría de los 4 millones de campesinos que oficialmente se reconoce que no tienen tierras. Esto los convierte en peones de los modernos latifundios que están en sus tierras, o en mano de obra barata para las ciudades a donde emigran.

En los territorios de los indígenas, se produce café, caña de azúcar, maíz, frijol, trigo, arroz, cebada, soya, vainilla, barbasco, tabaco y frutas, maderas y minerales. Sin embargo, a ellos esto en nada les beneficia. Hay prestamistas, acaparadores, intermediarios —particulares y estatales— que les chupan impunemente cuanto ellos producen.

En el fondo de esta explotación, está la maldad del mismo sistema económico que rige nuestro país —y toda América Latina—, que es de tipo capitalista dependiente de los grandes consorcios trasnacionales.

En un sistema así, los indígenas, los campesinos y los trabajadores en general, no son más que mano de obra para producir más, exportar más, y generar más ganancias para los dueños del capital.

El Estado, por las enormes deudas

que ha contraído en el exterior, juega cada vez un papel más débil para defender los intereses del pueblo. Tiene que sujetarse a las directrices económicas y políticas que le imponen sus acreedores (Fondo Monetario Internacional, FMI, Banco Interamericano del Desarrollo, BID, y otros). Si se opone, no sería difícil pensar en un pinoche-tazo en Los Pinos.

3) Nivel político:

Los indígenas, aunque tienen sus autoridades y organizaciones tradicionales, herencia de sus antepasados, sufren la sistemática penetración cultural nacional, que despoja de todo valor y fuerza a lo que ellos tienen y lo reduce al ámbito religioso o a mero acto de folclor para turistas.

Por cuanto que los pueblos indígenas ya no tienen el control sobre su economía, tampoco lo tienen en la política. No pueden decidir sobre sus autoridades civiles. El partido oficial lo hace por ellos. Incluso los partidos políticos llamados independientes, y hasta algunas organizaciones indígenas nacionales, están bajo la férula del Partido y del Gobierno. Si los indígenas se organizan al margen de tales partidos y organizaciones, son objeto de sospechas y de represiones violentas. En este sentido, se han multiplicado los atropellos y las masacres de grupos indígenas.

En las leyes, se reconoce a los indígenas como sujetos jurídicos de muchos derechos; pero la práctica es muy distinta, en nuestro sistema de impar-

tición de justicia, siempre triunfa el que tiene más dinero o más influencias. Los trámites burocráticos dan la apariencia de orden en el papel; pero son tan prolongados y tediosos (hay indígenas que llevan 40 años luchando por que les hagan efectiva una resolución presidencial) que los indígenas se cansan y abandonan el proceso. Lo cual es aprovechado para dar la razón al más fuerte.

4) Nivel ideológico:

Los valores éticos, religiosos y sociales de los indígenas, son muy diferentes y a veces contrapuestos a los de la cultura nacional. Esta resalta lo individual y el afán de lucro, mientras que aquéllos fincan su fuerza en lo comunitario y en la distribución de servicios y ganancias. La invasión de la ideología dominante ha provocado graves conflictos en la mentalidad de los indígenas, que llegan a sufrir algo así como una especie de esquizofrenia social.

La religiosidad popular de resignación o de protesta, es el único ámbito donde los indígenas se sienten realizados como pueblo y como iglesia. Por eso son muy renuentes a abandonar o modificar las manifestaciones de dicha religiosidad.

La educación formal que el sistema ofrece, llega muy raquíticamente a las zonas indígenas, con la agravante de los maestros irresponsables y mal preparados para dialogar con las comunidades, y con el consiguiente atropello de su dignidad y sus valores.

Análisis coyuntural

Los estudios recientes que hemos hecho sobre la problemática indígena nos ha permitido ciertos avances significativos en la captación de los factores coyunturales que modifican de alguna manera la gravedad del momento. Son los que a continuación detallamos:

1. En cuanto al nivel económico:

La crisis ideológica del sistema en nuestros días; la agravante de la crisis de crecimiento y expansión del mismo. Esta crisis contempla como solución, la incorporación urgente de lo rural y lo indígena al circuito de la producción y del consumo. Los indígenas y los campesinos son considerados, en esta solución, como reserva:

- de mano de obra barata;
- de productores de alimentos básicos para las ciudades;
- de productores de materias primas para las industrias;
- de productores de excedentes de capital para los bancos;
- de consumidores potenciales de productos industrializados.

En un abrir y cerrar de ojos, el campo (y con él, los indígenas también), han pasado a primer plano en los proyectos nacionales. Y como objeto inmediato de los planes, recibe también directamente los nefastos resultados del sistema capitalista.

La expansión comercial e industrial al campo conlleva necesariamente un mayor control:

en los mecanismos de tenencia y utilización de la tierra;
 en los mecanismo de producción agrícola;
 en los mecanismos de organización popular;
 en los mecanismos de reproducción de la mano de obra (cfr. todos los planes de control de natalidad);
 en los mecanismos ideológicos para evitar que el pueblo se salga de los cánones que los capitalistas han establecido para superar la crisis.

De un plumazo, el problema indígena es reducido a una sola línea, la de la producción, sofocando así el trabajo socio-antropológico de 40 años de labor indigenista e indígena oficial que había detectado muchos más elementos de la problemática y muchos más niveles de acción.

Se elude, de esa manera, la gravedad profunda del problema indígena; pues con meros cambios de nombre, se pretende negar la existencia del problema. Ya no se habla de indígenas, sino de "grupos marginados y zonas deprimidas" (cfr. la nomenclatura de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los grupos marginados y zonas deprimidas, COPLAMAR).

La famosa Alianza para la Producción, que no es otra cosa que alianza del Gobierno con los inversionistas para sacar mayor provecho de los recursos del país, pisotea los más elementales derechos de los pueblos indígenas sobre la tenencia de sus tierras y demás recursos, el destino de sus produc-

tos, y el manejo de su fuerza de trabajo.

2. En cuanto al nivel político:

Se está dando hoy un reforzamiento y modernización de los controles políticos del pueblo. Muchos grupos con actividades no directamente políticos están siendo utilizados actualmente por el sistema para fines políticos en contra del pueblo.

Los grupos de poder económico (industriales y empresarios), que antes actuaban tras bambalinas, ahora intervienen directamente en la política para asegurar sus intereses.

La demagogia "revolucionaria" y populista, como recurso para contentar al pueblo, se ve reducida ahora, porque los grupos de poder la ven peligrosa en el momento actual. El nuevo recurso que se utiliza es la saturación verbal de los postulados de la Alianza para la Producción.

Por necesidad de subsistencia en el poder, el sistema está limpiando, con campañas demagógicas de moralización, la imagen de su partido y de su gestión política. De esta manera, quiere dar la impresión de una "apertura democrática", propiciando la participación de nuevos partidos, incluso de izquierda, en la lucha por el poder.

El pueblo empieza a darse cuenta de que el poder político no está efectivamente "para todos", como tanto se afirma oficialmente, sino únicamente para los más poderosos. De ahí el surgimiento de grupos populares organizados que buscan defender sus dere-

chos, a veces en forma violenta.

Los acreedores internacionales (FMI, BID y otros) están imponiendo, con recomendaciones coercitivas, a México, y a los demás países latinoamericanos, una política de entreguismo total de sus recursos naturales (petróleo, minerales, productos agrícolas, etc.) a los Estados Unidos.

3. En cuanto al nivel ideológico.

Se está propalando con insistencia, en nuestros días, que en el campo hay paz, cuando los hechos muestran todo lo contrario: hay violencia institucionalizada, actos de desesperación del pueblo, represión del ejército.

Se insiste, igualmente, en que se han simplificado y acelerado los trámites agrarios, cuando la violencia de la burocracia y del papeleo continúa exactamente como antes, con la agravante de que el pueblo ya empieza a darse cuenta de que los programas oficiales que supuestamente lo van a beneficiar, están claramente al servicio de otros intereses.

Los términos de la crisis se han modernizado y se han puesto nuevos nombres a situaciones ya añejas, para ocultar el verdadero rostro del momento. Esto ha hecho que muchos promotores, incluso de la Iglesia, hayan pensado, que la crisis está siendo superada, cuando de hecho se está agudizando.

El modelo de desarrollo se está revelando últimamente, como un modelo de mercado, o, en términos monetarios, que, aunque eleve la producción, no eleva el poder adquisitivo del pueblo

ni resuelve de fondo la creciente desocupación ni las necesidades elementales de consumo de los sectores mayoritarios de la población.

El control de los mecanismos ideológicos del pueblo está exigiendo hoy al sistema, tradicionalmente arreligioso, incluso la recuperación de las manifestaciones culturales propias de la religiosidad popular, como son las peregrinaciones, las fiestas patronales de los pueblos, los centros religiosos de culto, etc., para evitar que puedan tomar cauces que pusieran en peligro el statu quo.

Como contrapartida, se da también, en ciertos sectores de la Iglesia y del pueblo mismo, un despertar de conciencia respecto a la fuerza liberadora encerrada en las prácticas de la religiosidad popular.

1. FUTURO DE LOS INDIGENAS

La primera impresión que da el avance y modernización actual del sistema capitalista, en América Latina, es que dicho avance significará como el tiro de gracia para las poblaciones indígenas. Porque si antes habían logrado subsistir, huyendo a las montañas, o refugiándose en sus pocos reductos de vida propia, ahora el sistema nacional vigente los tiene perfectamente incorporados, y no se ven inmediatas posibilidades de que puedan safarse de él. El sistema nacional ha invadido todos los sectores de la vida indígena y los ha contaminado con sus falsos valores. Una integración irracional de los indígenas, con la total uniformización

cultural en la nación, será prácticamente la muerte de los indígenas y de sus valores autóctonos, tan necesarios para la conformación de la sociedad latinoamericana, digna de los seres humanos que la habitamos. Tal es la lógica de muerte que lleva consigo el sistema en que vivimos.

2. La dolorosa comprobación de la enorme fuerza mortífera que tiene el sistema y la imposibilidad inmediata de cambiarlo, ha hecho que muchos grupos indígenas, sobre todo los que son minoritarios con relación al resto de la sociedad, se sientan conformistas y fatalistas. En gran parte, esto se debe también a la resignación y a la justicia metahistórica que los dirigentes de la Iglesia les hemos predicado.

Sin embargo, en el fondo, los indígenas no son conformistas. Ellos tienen razones para vivir y saben su tiempo para actuar. Si pudieron sobrevivir a la sistemática agresión de más de cuatrocientos años, es obvio suponer que también sabrán ahora superar la crisis.

3. Además, la situación no es privativa de los indígenas. Afecta al sector mayoritario de la población, compuesta de campesinos, obreros, desempleados y gente pobre. Todo ellos, en conjunto, son los que tienen la posibilidad de cambiar el rumbo de los acontecimientos.

Y ya hay indicios de una voluntad popular de transformar el estado de cosas. En esa voluntad se inscribe el despertar de conciencia de los indígenas y sus intentos organizativos.

4. En términos generales, se puede decir que los indígenas han pasado de la resistencia pasiva a la resistencia activa. Existen ya muchos grupos —a nivel local, nacional e internacional— con una clara conciencia de la situación y en búsqueda de aglutinación de fuerzas para poner acciones eficaces de reivindicación de sus derechos. Hay asimismo, coaliciones de indígenas con campesinos, obreros, estudiantes y sectores marginalizados de la sociedad.

En la medida en que tales esfuerzos logran cohesionar la voluntad popular, será factible pensar en una modificación substancial de las relaciones de poder que mantienen al sistema, y en que se ponga en marcha una historia latinoamericana que sea del pueblo y para el pueblo.

5. Un gran número de sectores medios —partidos políticos, agrupaciones sindicales, grupos eclesiales— están dispuestos actualmente a acompañar al pueblo en su voluntad de ser libre y de construir una sociedad mejor.

REFLEXION TEOLOGICA

Nuestra reflexión de fe no parte de elucubraciones filosóficas ajenas a nuestro continente, sino de la acción misma de acompañar a nuestros hermanos indígenas en su toma de conciencia de la realidad y en sus esfuerzos por transformarla. Ellos han empezado ya a darse cuenta de que su situación no es fruto de su atraso cultural o técnico,

sino producto de un sistema injusto de relaciones sociales, que les ha sido impuesto del exterior.

Por eso, los pueblos indígenas —junto con los campesinos y obreros de las ciudades— desean una historia distinta, un nuevo tipo de vida más humana y más congruente con su idiosincrasia nativa. Es ahí donde se inscribe nuestra fe de cristianos y nuestra misión pastoral. Es ahí también donde se reformula nuestra reflexión cristiana que tiene que comenzar tomando en consideración los esfuerzos populares de liberación, como hechos salváticos y hechos teológicos.

LINEAMIENTOS PASTORALES

1. Los lineamientos de acción pastoral tendrán que fijarse en un diálogo permanente con los indígenas y con los que sufren la misma situación; pero en un contexto de reconocimiento de su adultez y capacidad de discernimiento. Ellos han expresado ya, en varias ocasiones, qué esperan de los pastores de la Iglesia (cfr. Conclusiones de la VIII Jornada nacional de evangelización y catequesis celebrado en Oaxaca, Oax.)

Los indígenas y campesinos quieren que sus jerarcas pongan en juego su prestigio y su influencia a favor de las causas populares; que les presten ayuda, apoyo y orientación adecuada, en la defensa de sus derechos: que destinen y capaciten suficientes promoto-

res para que los acompañen en su búsqueda.

2. Para todos es muy claro que hoy la Iglesia —pero de manera especial la jerarquía— juega un papel decisivo para consolidar o para cambiar la situación. Por eso, debemos ser muy conscientes de la enorme responsabilidad histórica que esto representa y apretarnos a desempeñar el papel que nos corresponde como continuadores de la obra de Cristo.

3. *Existen ya, en todos los niveles* de la Iglesia, muchos cristianos que han entendido su fe en estrecha vinculación con el destino de los pobres. La Iglesia, institución, debe estar dispuesta a permitir y apoyar decididamente el compromiso de tales cristianos; y no condenarlos, sin previo conocimiento de ellos, tildándolos de rebeldes, herejes o comunistas, con lo que está de hecho poniendo las bases para toda clase de represiones contra ellos.

4. Una actitud de humilde apertura en la búsqueda teológica y pastoral es necesaria en esta tarea de acompañamiento del pueblo. No se pueden adoptar actitudes rígidas y antidualógicas en cuestiones que afectan directamente al destino del pueblo. Corremos el riesgo de quedar, como institución, fuera de la historia y de la marcha del pueblo.

En esa marcha diaria, al lado del pueblo, iremos descubriendo juntos la voluntad del Señor, e iremos conformando el rostro de la Iglesia que queremos ser en la perspectiva de los “cielos nuevos y la tierra nueva”, que el

Señor de la historia dará en plenitud a
sus hijos al final de los tiempos.

Juchitan, Oaxaca
13 de Abril 1978.

CUADRO I

SUCURSAL	AÑO	AGENCIA NAC. CONTR / OPER.	COMENTARIOS
Australia	1961		Fondos para alojar y dar un subsidio regular al trabajo lingüístico recibido del gobierno australiano.
Cambodia	1971		Trabajo iniciado por la sucursal de Vietnam.
Nueva Guinea	1956	Australian ter. Govt. para Papúa y N. Guinea	Mucho personal director australiano. Trabajo del consultor R. Longrace, financiado por el Dto. de Salud, Educación y Bienestar de USA. Trabajo visto como "construcción de una Nación" para la independencia de N. Guinea. Medalla de bronce de la UNESCO en 1969.
Filipinas	1953	Dptos. de Educación y Defensa Nacional; U. Filipinas	
Vietnam	1957	Min. de Educación y Minorías Etnicas	El ex-presidente filipino Magtaysay recomendó personalmente TBW/ILV al presidente vietnamita Diem; relaciones gubernamentales mejoradas después del golpe de 1963 contra Diem cuando el nuevo gobierno actuó más favorablemente hacia los Montañeses. USAID dió por lo menos US \$ 163.000 para programas educativos bilingües. A causa de la "inseguridad" los traductores viven en centros provinciales, no con los montañeses.
Bolivia	1955	Min. de Educación, Salud y Asistencia Rurales	Casi la mitad del personal es auxiliar; sucursal encargada de arreglar el trabajo en Argentina y Paraguay.
Brasil	1956	Ministerio del Interior, Museo Nacional, FUNAI	Según un folleto de publicidad: "los oficiales más altos están con nosotros", "T'lo Cam" Townsend recibió el orden del Cruzeiro do Sul de la dictadura militar.
Colombia	1962	Min. de Educación, de Gobierno. (DAI)	Más "auxiliares" que personal con las tribus, papel pacificador en la revuelta Guachivo. Esta sucursal está a cargo de desarrollar un programa en URSS.
Ecuador	1953	Ministerio de Educación	Cinco auxiliares por cada dos trabajadores de campo, cooperación con Cífs. petroleras de USA en la toma de tierras Aucas; pista de aterrizaje construida gratis por Cífa. petrolera. "Informes y atención constante a los Dtos. Militares, nos traen ayuda y apreciación". Subsidios del Gobierno.
Guatemala	1952	Min. de Educación, Universidad de Guatemala	USAID "patrocinador entusiasta" del programa de educación bilingüe, asumiendo costos de materiales de lectura y suplemento salarial del Director del Programa, fundación evangélica de Alemania Occidental donó US\$ 17.000 en equipos.
Honduras	1960	Instituto de Antropología e Historia	Administrado por filial Guatemala.
México	1935	Ministerio de Educación Pública	Amistad del fundador Townsend con Lázaro Cárdenas; campo de entrenamiento selvático más grande, coordinación de actividades mundiales de traducción; la donación del terreno para base principal expira en 1990.
Panamá	1970	Ministerio de Educación	A cargo de la filial colombiana. Único contrato gubernamental que especifica la traducción de la Biblia.
Perú	1946	Ministerio de Educación Pública	Ayuda financiera de Iglesia Evangélica de Alemania Occidental.
Surinam	1967	Ministerio de Educación	
Ghana-Togo	1962	Dto. de Bienestar Social y Desarrollo Comunitario; (Instituto de Estudios Africanos, Universidad de Ghana	
Costa de Marfil	1971	Universidad Abidjan	
Nigeria	1963	Universidad Nigeria (Nsukka); Universidad Andrés Bello (Zaria)	
Camerun	1968	Universidad de Camerun	
India	1966	Deccan College	Personal predominante de la Comunidad Británica, incapacidad para obtener contrato gubernamental; filial administrada por Nepal.
Nepal	1966	Universidad Tribhuvan	Puede tener apoyo financiero de USAID; alguna oposición gubernamental al ILV; relaciones amistosas con la familia real.

Fuente: Laurie Hart, "Pacifying the Last Frontiers", p. 24 en Christian Mission for the Empire., NACLA vol VII, No 10, diciembre 1973, N. York

El Instituto Lingüístico de verano, instrumento del Imperialismo

ALAI*

*Creación del WBT/ILV***

A mediados de los años treinta, durante los inquietantes años de la Gran Crisis, son fundados sucesivamente Traductores de Biblia Wycliffe y el Instituto Lingüístico de Verano, por iniciativa de Richard Legster y William Cameron Townsend (1).

Estas instituciones, dependientes de la Iglesia Bautista del Sur, (2), tenían por finalidad "preparar jóvenes cristia-

* Agence Latino-americaine d'information - 1224 STA - Catherine 0.403 MONTREAL - QUEBEC - CANADA.

** Wycliffe Bible Translation y Summer Institute of Linguistics, en adelante WBT/ILV.

¹ Manuel Lucena, "Informe al Vicariato Apostólico de Vaupes", Bogotá, 1962, pág. 1; William Cameron Townsend, "Hallaron una lengua común", Sept-Setentas, México, 1974; E. Loos, P. Davis, y M.R. Wise, Ponencia en el 42 Congreso Internacional de Americanistas, "El cambio cultural y el desarrollo integral de la persona y los métodos del ILV en Perú, París, septiembre, 1976.

² Manuel Lucena, op. cit., pág. 1.

nos de ambos sexos y enviarlos aproximadamente a dos mil tribus, cuyas lenguas no han sido reducidas a escritura, para que éstas puedan tener nociones de las Escrituras, himnos cristianos y literatura, y, a los menos, el Nuevo Testamento, en su propia lengua," (3).

La sede central del Instituto fue instalada en la ciudad de California de Santa Ana (4).

Las actividades de ambas instituciones se sostuvieron en su comienzo, por donaciones particulares (5); provenían especialmente del Condado Orange de California, región políticamente derechista, de la que, por otro lado, es originario el mismo Townsend (6).

³ Manuel Lucena, op. cit., pág. 1 (el autor lo toma del Directorio de Oraciones de la Wycliffe de 1961).

⁴ Manuel Lucena, op. cit., pág. 1.

⁵ E. Loos, P. Davis, M.R. Wise, op. cit., pág. 17.

⁶ Laurie Hart, "Pacifying the Last Frontiers", en "Christian Mission for the Empire", pág. 16, vol. núm. 7, núm. 10, Nueva

En 1942, ocho años después de su fundación, el ILV es legalizado en el Estado de California, para facilitar el establecimiento de convenios con agencias gubernamentales y organismos académicos (7).

En 1947, un excapitán de la Fuerza Aérea Norteamericana, Larry Montgomery, organiza el Servicio de Radio y Aviación Selváticos (JAARS)**, con el propósito de cubrir los requerimientos de transporte y comunicaciones de los equipos de misioneros-lingüistas que actúan en los distintos países (8).

Ya entonces se habían creado los tres organismos básicos: Traductores de la Biblia para el trabajo dentro de los Estados Unidos, particularmente en todo lo referente a la recaudación de fondos y entrenamiento religioso de los postulantes; Instituto Lingüístico de Verano para los necesarios contactos y acuerdos con los gobiernos que le permiten encarar el trabajo de campo. (La diversidad de denominaciones responde a la necesidad de evitar choques con la Iglesia Católica en

York, diciembre, 1973; Comisión de Profesores de Antropología de la Universidad Nacional, "De cómo se atropella un país o el ILV en Colombia", *El Pueblo*, Estravagario núm. 25, julio 12 de 1975.

⁷ E. Loos, P. Davis y M.R. Wise, op. cit., pág. 17.

** JUNGLE Aviation and Radio Service, en adelante JAARS.

⁸ Laurie Hart, op. cit., pág. 17; Juan Gagurevich, "Perú: ¿Cuáles han sido las verdaderas actividades del ILV?", *Solidaridad*, México, 1976.

países de mayoritaria adhesión a ésta). Y, finalmente, la JAARS, encargada del apoyo logístico (9).

La acción de estas organizaciones —según declaran en los principios básicos del fundador W.C. Townsend va encaminada a lograr este objetivo—: 1. Que la esperanza y la base moral y espiritual ofrecida en las Sagradas Escrituras son más eficaces que cualquier otra fuerza*** para renovar a los que aceptan por voluntad libre y para efectuar en ellos una autorealización y satisfacción sin paralelo. 2. Que al mismo tiempo que se respetan las culturas nativas y su derecho a la autorealización y se rechazan la deminación y la imposición forzosa de valores ajenos, es necesario hacer posible que esas sociedades tengan conocimiento del mensaje bíblico para que puedan aprovecharlo si desean. 3. Que totalmente aparte de la motivación espiritual, los afortunados de este mundo tienen el deber de auxiliar en lo que puedan a los necesitados y oprimidos, estimando que ellos también tienen el derecho de desarrollarse como personas libres y de escoger su futuro, comprendiendo lo que sus decisiones significan. 4. Que dados los pocos recursos disponibles y la imposibilidad de proveer todas las necesidades de las sociedades nativas, sería necesario li-

⁹ Manuel Lucena, op. cit., pág. 1; E. Loos, R. Davis y M.R. Wise, op. cit., pág. 18; Laurie Hart, op. cit., pág. 16.

*** De no indicar lo contrario, los subrayados pertenecen a los autores.

mitarse a lo principal: traducir pasajes bíblicos para que los grupos étnicos puedan valerse de sus enseñanzas si desean; traducir y revalorizar las lenguas vernáculas; abrir canales de comunicación e intercambio cultural, especialmente por medio de la educación bilingüe, siempre respetando al máximo la dignidad del hombre y su cultura; servir sin discriminación, con obras humanitarias y prácticas, al alcance de los recursos con que cuenta; y cooperar, en forma no sectaria, y sin participación en movimientos políticos, en todas las entidades académicas, gubernamentales, etc., que soliciten colaboración. 5. Que, para realizar tal obra seriamente, sería imperativo basarse en métodos científicos (la lingüística descriptiva apoyada por otras disciplinas, como la antropología y la educación) para asegurar que el trabajador de campo se comporte con sabiduría y eficacia" (10).

En esta declaración oficial del Instituto, presentada en el 42 Congreso Internacional de Americanistas efectuado en París, en 1976, se destaca claramente que la motivación principal de su labor es de índole religiosa, y que la ciencia —en este caso, la lingüística— es solo un instrumento.

Otras ideas fundamentales de estos principios son: la concepción de la suprema eficacia para transformar las realidades individuales que tendrían

las Sagradas Escrituras, y el profundo convencimiento de "que los afortunados de este mundo tienen el deber de auxiliar en lo que puedan a los necesitados y oprimidos."

Es claro, entonces, que se mantienen arcaicas concepciones cristianas que explican la evolución histórica, en términos religiosos, y que éstas determinan la actitud de militante mesianismo hacia los pueblos que no profesan la doctrina religiosa.

Aparte del evidente uso demagógico de cierto lenguaje —"necesitados" y "oprimidos"— analizaremos más adelante en qué forma se "respetan" los valores de los grupos minoritarios y cómo el predicado apoliticismo se convierte, en los hechos, en un comportamiento de franco conservadurismo.

Expansión mundial

El ILV comenzó sus actividades en México, en 1935, y cuarenta años más tarde, trabajaba en 24 países de América, Asia, Oceanía y África (11).

De 1935 a 1950, se instala en dos países de América Latina: México y Perú. En la década del 50, lo encontramos trabajando en cinco países más en el área (Guatemala, Ecuador, Bolivia, Brasil y Colombia), e inicia sus tareas en dos países asiáticos (Filipinas y Vietnam) y en Nueva Guinea. Durante los años 60, prosigue con su expansión,

¹⁰ Autores Varios, "Language and Faith", "Wycliffe Bible Translators" y "Summer Institute of Linguistics", California, 1972.

¹¹ William Cameron Townsend, op. cit., pág. 129.

con la novedad de que se introduce en el continente africano, sumando nueve países más a sus actividades: en América Latina solo dos: Honduras y Surinam; en Africa, cuatro: Ghana, Togo, Nigeria y Camerun; en Asia, otros dos: Nepal e India; y también en Australia. De los años 70, sabemos que incorpora a sus actividades a Panamá y Costa de Marfil y reincorpora Cambodya. La filial boliviana del ILV se haría cargo, por estos años, de su extensión al Chaco paraguayo y a Argentina (12).

En cuanto a su personal, para 1961 (13), contaba con 1192 miembros; diez años después, ascendía a 1972 personas en el extranjero, de las cuales 1111 estaban asignadas a Latinoamérica. En 1976, suman más de 3000 misiones-lingüistas fuera de EE. UU. (14)

Para 1972, el ILV, trabajaba con 252 grupos lingüísticos en América Latina, que representaban el 47.4% del total de grupos que han establecido contactos en el mundo (15). Tres años más tarde, su acción abarcaba 531 grupos en los diferentes continentes.

¹² Manuel Lucena, op. cit., pág. 2.

¹³ Cedetin, *Bulletin de Liaison du "Les Companies Petrolieres et L'ethnocidie des Indiens Equatoriens"*, en "Equateur, Nouvelle strategie de L'imperialisme: reformisme bourgeois et lutte des classes", París, junio, 1976.

¹⁴ *El Pueblo*, Estravagario, julio 13, Colombia, 1975.

¹⁵ *Directory*, 1967, *Latin American Technical Assistance Program of US Non-Profit Organizations*.

Para financiar estas actividades, en 1966, disponía de un presupuesto anual de 3 millones de dólares (16). Su acelerado crecimiento se expresa en las siguientes cifras: en 1969, era la organización protestante que ocupaba el decimo cuarto lugar, con un presupuesto anual de menos de 6 millones de dólares, pasando a ser, cuatro años después, la primera, con una base financiera anual de 8 millones 700 mil dólares (17).

Un aspecto significativo en la expansión de sus actividades en América Latina, en la década del 70, lo constituye el fortalecimiento de la JAARS: contaba con treinta aviones en 1976 (18).

La preparación de sus misioneros-lingüistas se realiza en los siguientes centros académicos: Universidades de Oklahoma, North Dakota y Washington, *International Linguistic Center* y *Gordon College*, en los Estados Unidos; *British College* en Inglaterra; *Seminar Für Sprach Methodik*, en la Rep. Federal Alemana; *Auckland* en Nueva Zelandia; y *Emmanuel College* en Australia (19).

A partir de 1962, ha prestado colaboración —a pesar de su manifiesta dependencia de los Bautistas del Sur— a la formación lingüística de misioneros

¹⁶ Laurie Hart, op. cit., pág. 16.

¹⁷ Frente de Trabajadores de la Cultura de Panamá, "El ILV, un caso de penetración cultural", 2o. Congreso Centroamericano de Antropología, Panamá, abril de 1976.

¹⁸ *El Pueblo*, Estravagario, julio de 1975.

¹⁹ Manuel Lucena, op. cit., pág. 2.

evangelistas, metodistas-luteranos, episcopales, presbiterianos y, en el año anterior, a dos misioneros católicos (20). El entrenamiento de los misioneros lingüistas para la sobrevivencia en las regiones selváticas o árticas a las que serán destinados, se realiza en centros especializados. Los que son destinados a regiones tropicales hacen su curso en Chiapas, Estado del sur de México (21).

El ILV ha suscrito diversos contratos con los gobiernos de los países donde ha comenzado su trabajo (Ver cuadro 1); pero, por su particular significación, mencionamos aparte los celebrados con el gobierno de los Estados Unidos. En la década de los 60, firma contratos con la Agencia Internacional de Desarrollo de los Estados Unidos.**** Estos compromisos son para financiar actividades del ILV en Nepal, Guatemala y Vietnam. Además el trabajo que realiza en Nueva Guinea, cuenta con apoyo financiero del Departamento de Salud, Educación y Asistencia Pública de los EE. UU. (22)

Para visualizar más claramente en el

²⁰ Cedetin, op. cit., pág. 23.

²¹ Matallana Bermúdez, mayor general José Joaquín. Ministerio de Defensa Nacional, Comisión Especial de Reconocimiento y Verificación, publicado en Boletín de Antropología, Universidad de Antioquia, vol. 4, Núm. 15, Medellín, Colombia, 1976.

**** Más conocida por AID o USAID.

²² *Language and Faith*, op. cit., págs. 157/158.

tiempo y en el espacio geográfico la instalación del ILV en los distintos países, remitimos a los lectores al Cuadro 11, en donde se encontrarán los datos más relevantes de esta institución.

VBT/ILV en la estrategia mundial de los Estados Unidos

El WBT/ILV surge como una expresión mesiánica del sentimiento religioso exacerbado, entre los Bautistas del Sur, por las condiciones de profunda crisis que soportaba la sociedad norteamericana en los años 30. Entregarse "a llevar la palabra del Señor" a los grupos lingüísticos que no tenían alfabeto, es, por lo demás, una expresión más del "Destino Manifiesto"; es decir, una peculiar interpretación ideológico-religiosa de la historia que expresa, a un nivel superestructural, la fuerza expansiva de la sociedad norteamericana.

Esta caracterización se avala con el análisis de la cronología de la expansión y del papel jugado por la organización dentro de la estrategia mundial del Estado norteamericano.

Durante los años de crisis y guerra, el ILV sólo se establece en México (1935) y en Perú (1945). Pero, en los años 50, comienza su explosivo crecimiento: cinco nuevos países latinoamericanos, dos asiáticos y, además, la gran isla de Nueva Guinea. Es que en el contexto mundial que surge de resultas de la Segunda Guerra, se dio un claro avance de las fuerzas revolucionarias y un simultáneo retroceso de las antiguas potencias colonialistas. El

surgimiento de las democracias populares y, fundamentalmente, el triunfo de la revolución china, exigía a la gran burguesía norteamericana tomar, decididamente, el liderazgo del campo imperialista, y delinear, en consecuencia, una estrategia contrarrevolucionaria a nivel mundial. Contener las insurrecciones contestatarias, particularmente en las regiones fronterizas, a los nuevos países socialistas, y crear las condiciones óptimas para la inversión de su excedente de capitales, eran dos de los objetivos centrales de esta política.

En este diagrama de dominación mundial, se inscribe la acción del ILV. Si bien esta estrategia se basaba, sobre todo, en su poderío económico y militar, sus diseñadores no podían despreciar instrumentos que, surgidos espontáneamente de su propia sociedad, coadyuvaran, con alguna eficiencia, a lograr un nuevo equilibrio mundial favorable a sus intereses. Organizaciones como el ILV realizan, entonces, la parte más sutil del proceso de dominación y norteamericanización de las sociedades "subdesarrolladas". Su prédica religiosa conservadora y la transmisión de pautas y valores propios de los Estados Unidos, han ido modelando la conciencia de los distintos grupos indígenas, para facilitar la introducción del capitalismo, cuando no directamente, de las transnacionales.

1. *WBT/ILV en América Latina*

América Latina estaba, durante los años de la Guerra Fría (1947-1960), en total subordinación, diplomática y

militar, a los Estados Unidos, y, a partir de 1950, una nueva oleada de inversiones preparaba su completa dependencia económica de la nueva metrópolis imperialista. Esta creciente y compleja acentuación de la dependencia provocaba una profundización de la explotación capitalista de los diversos países latinoamericanos. No es de extrañar, entonces, que estas nuevas condiciones faciliten la penetración del ILV en cinco nuevos países.

Los regímenes que daban su bienvenida a los misioneros-lingüistas, eran mayoritariamente de tipo nacional-populista —ya en la etapa declinante de esta experiencia económico-política— o desarrollista (el caso brasileño con J. Kubitschek). Estos gobiernos, preocupados por desarrollar el capitalismo y, consecuentemente, el mercado interno, unificando y controlando todo el territorio nacional, con lo que abren nuevas perspectivas a las inversiones imperialistas, no poseen todos los medios adecuados para cumplir con estos objetivos. En esta coyuntura, el ofrecimiento de colaboración "científica" —porque el ILV ocultaba su finalidad de propaganda religiosa— para integrar las minorías nacionales, es lógicamente aceptado.

Si bien, a partir de la década del 60, pareciera que sus mayores esfuerzos se dirigen a Asia, Africa y Oceanía, la revolución cubana planteó a la estrategia imperialista un verdadero desafío a su férreo control de toda América Latina. Es durante estos años que el ILV comienza sus tareas en Honduras, Surinam y Panamá, y extiende su acción

CUADRO 11

AMERICA LATINA

PAIS	AÑO*	PRESIDENTE	Misioneros-Lingüistas		GRUPOS**	OBSERVACIONES
			1961-62	1972		
México	1935	Lázaro Cárdenas	248(24)*	368(23)	93(23)	Base de entrenamiento Selvático. 2a en importancia mundial
Perú	1945	Bustamante y Rivero	207(25)	281(26)	31(27)	1o en la Selva (28), en 1960 comienza Quechuas de la Sierra (29). 3a en importancia mundial (30)
Guatemala	1952(31)	J. Arbenz	34(32)	72(33)	19(34)	Filial encargada de la sección Honduras.
Ecuador	1953	Velasco Ibarra	43(35)	95(36)	6(36)	1o Oriente Selvático. Luego en la Sierra (37)
Bolivia	1955	Paz Estensoro	54(38)	97(39)	14(39)	Filial encargada de extender trabajo al Chaco Paraguayo y Argentino
Brasil	1956	J. Kubitschek	77(41)	219(42)	40(42)	Tiene más de 300 Misioneros-lingüistas en 1976 (43). En 1959 convenio con Museo Nacional; 1968 Universidad de Brasilia; 1969 FUNAI (44)
Colombia	1959(45)	Rojas Pinilla		228(49)	36(49)	Convenio Ministerio de Gobierno en 1962 (42). Ocupa dos últimos pisos del mismo (47). En 1966, 8 pistas de aterrizaje. En 1975 tiene 28 (48). Equipo para comunicaciones mundiales (50). Organiza filial Panamá
Honduras	1960				1(34)	Filial organizada por Guatemala
Surinam	1967			15(51)	3(51)	
Panamá	1970(52)	O. Torrijos		6		Rama organizada por Filial Colombia

ASIA Y OCEANIA

Filipinas	1953(53)	R. Magsayay	92(53)	183(54)	35(54)	Organizado con apoyo de USA., represión a la rebelión Huks
Vietnam	1957(55)	Ngo-Ding-Diem	37(56)	66(57)	19(57)	Se retiran con la caída de Saigón en manos del FNL en 1975
N. Guinea	1956		105(58)	405(59)	90(59)	Primera base fuera de USA (60)
Nepal	1966(61)			83(62)	20(62)	1971 trabajan diez grupos (63). Atiende trabajo en India
India	1966(61)				9(62)	Atendido por filial Nepal por problema de legalización
Cambodia	1971(64)	Lon-Nol(64)			2(65)	Protestantes expulsados en 1965. Regresan después de golpe pro USA en 1970. Filial de Vietnam los atiende
Indonesia						En 1972, 10 misioneros-lingüistas (66)

AFRICA

Ghana	1962	Nkrumah		38(67)	10(67)	Atiende trabajo Togo
Togo	1962				1(67)	
Nigeria	1963			71(68)	20(68)	
Camerun	1968			14(69)	3(69)	
Costa de Marfil	1970			21(70)	8(70)	
Sud Africa				3(71)		

* Año de introducción del ILV

** No. de grupos Etno-Lingüísticos contactados

*** Los paréntesis indican el número de referencia

El Instituto Lingüístico de Verano y la Coesura Histórica, fue elaborado por el GRUPO DE INVESTIGACION LATINOAMERICANO y finalizado en junio de 1972

a los campesinos quechuas de la sierra del Perú y Ecuador.

2. WBT/ILV en Asia y Oceanía

Pareciera que, en América Latina, su acción objetiva tiende a crear las precondiciones para la expansión del capitalismo y aun servir de avanzada para el control de los recursos naturales por las transnacionales, en Asia, su irrupción estaría determinada por razones políticas y estratégicas.

El triunfo de la revolución china, en 1949, llevó a los planificadores del imperialismo a desarrollar una política de contención y cerco, que tenía entre sus primeros objetivos reforzar a los regímenes anticomunistas de toda Asia, y mostrar la reconstrucción japonesa como el modelo de la sociedad capitalista para toda la región. Las alternativas de la guerra de Corea y la derrota francesa en Indochina, no hacen sino acentuar la necesidad de apuntalar a los gobiernos de la primera línea de defensa contra el "peligro rojo."

En Filipinas, a principios de los años 50, el gobierno pro-norteamericano de Quirino enfrenta una extendida rebelión campesina acaudillada por el Ejército de Liberación Popular. En 1953, es elegido Presidente Ramón Magsaysay, decidido y enérgico anticomunista, que recibe pleno apoyo de los Estados Unidos para combatir el movimiento insurgente. Precisamente en el año de esta elección, el ILV comienza sus actividades en Filipinas, después de firmar contratos con los ministros de Educación y de Defensa Nacional. Re-

primida finalmente la rebelión Huks, los problemas regionales y campesinos han hecho nueva eclosión, a partir de los primeros años de la década del 70, con el alzamiento de la minoría musulmana que suma 4 millones de personas, agrupadas en torno del Frente Moro de Liberación Nacional.

Prosiguiendo en su política de expansión en esta región, comienza, en 1956, a trabajar en Nueva Guinea oriental, colonia controlada en esos momentos por Australia. La importancia que asigna el ILV a su inserción en esa área, se revela por el hecho de que en esta estratégica isla, para 1972, se encuentra su mayor base de operaciones fuera de los Estados Unidos. Habría que hacer notar que la instalación del ILV en Nueva Guinea se realiza al año siguiente de la Primera Reunión de Países No-Alineados, celebrada en Bandung, y cuando el régimen nacionalista de Sukarno procura solucionar sus agudos problemas regionales y políticos, contando con el muy significativo apoyo del Partido Comunista Indonesio, verdadera organización de masas. Pero la situación interna de la misma Nueva Guinea se ha complicado, desde el momento en que el posterior régimen indonesio de Suharto ha ocupado el lugar de los antiguos colonialistas holandeses, provocando una verdadera lucha de liberación nacional, librada por la población del área occidental de esta isla.

En la zona oriental, después de la retirada de los australianos, se ha instalado un régimen neocolonialista, que responde a los intereses de Camberra,

y que se siente amenazado por la consigna de los guerrilleros orientales, de unificar toda la isla en un único país realmente independiente. Teniendo en cuenta este contexto, y ante el nuevo retroceso de las fronteras del "mundo libre" en el sudeste asiático, a causa de la derrota norteamericana en Vietnam, ¿no es lícito pensar que los misioneros-lingüistas están cumpliendo, objetivamente, con tareas más importantes que "llevar la Palabra del Señor" a los pueblos melanesios?

El tercer país asiático en el que el ILV comienza a trabajar, es Vietnam, en 1957. Tres años antes, había caído la fortaleza colonialista de Dien Bien Pu y, rápidamente, Ngo Din Diem comienza a establecer las bases de lo que sería el régimen con capital en Saigón. En apoyo de este intento, empezó a llegar una masiva ayuda norteamericana. El principal objetivo de esta potencia, era fortalecer el nuevo régimen del sur, mediante la sistemática persecución de toda oposición, particularmente la comunista. Ante la resistencia guerrillera que se va organizando, Saigón, ayudado por los "asesores" norteamericanos, inicia la política de concentración de la población rural en las "aldeas estratégicas" y una durísima represión militar en todo el país. Las fuerzas revolucionarias terminan constituyendo, en 1960, el Frente Nacional de Liberación. Avanzada la guerra, y con la creciente participación de los Estados Unidos, los capellanes del ejército eran un factor importante en la guerra psicológica, y, además, estaban encargados de decidir el traslado de

los campesinos. Hay que precisar que un alto porcentaje de estos capellanes eran Bautistas del Sur (23).

Simultáneamente, el ILV trabajaba con varios grupos lingüísticos montañeses, aunque sus hombres vivían en las capitales provinciales, a causa de la "inseguridad" (24).

Esta filial había extendido su trabajo a Camboya, país del que fueron expulsados los protestantes, en 1965. El general Lon Nol usurpa el poder, en 1970, por medio de un golpe de Estado, con abierto apoyo de la CIA, y, al año siguiente, regresan los misioneros. La causalidad profunda de este retorno —y de otras derrotas de los incrédulos— está explicada en su publicación "Translation". Dice esta revista: "Dios emplea tropas militares; pero tiene otros métodos también. Dios torció el destino de Indonesia en la víspera de la revolución marxista, y la respuesta espiritual de miles de personas que se volvían hacia Cristo ha sido tremenda. Camboya echó a todos los misioneros, en 1965, y parecía que el trabajo de Dios allí había terminado. De repente, un golpe de Estado y una nueva ola de respuestas al trabajo misionero" (25).

Otro importante centro de actividad ubica en Nepal. Este país de los Himalayas tiene un valor estratégico

²³ NACLA, "Religious Agencies in Vietnam", vol. VII, núm. 10, diciembre de 1973.

²⁴ Laurie Hart, op. cit., pág. 21.

²⁵ Laurie Hart, op. cit., pág. 21.

de primer orden: es un típico Estado tapón entre dos mayores países asiáticos, China e India. Es lógico, entonces, que ambas potencias pongan en práctica una activa política para inclinar en su favor la situación nepalesa. Expresión de la política de acercamiento de Pekín ha sido su creciente ayuda e influencia en los años sesentas. Su más clara manifestación ha sido la construcción de la carretera que une a Katmandú —capital de Nepal— con el Tibet, región firmemente controlada por China.

De mucha mayor significación para la estrategia del imperialismo, es fortalecer al Estado indio contra las tendencias centrífugas, a fin de contrabalancear la creciente influencia de China en Asia. Entre estas tendencias, se destaca el problema de las minorías nacionales separatistas, que se combina, restando solidez interna al Estado, con numerosos y explosivos conflictos agrarios, religiosos y lingüísticos. Alrededor de 1966 —fecha en que el ILV comienza a trabajar en India central— se agudizan particularmente estos enfrentamientos. El año de 1965 es, en la India, conocido por el nombre de la “crisis lingüística”, y, en el siguiente, se producen rebeliones separatistas en Assam. Ante estas crisis, el gobierno de Nueva Delhi aceptaba el reclamo de la importante minoría nacional de los Sikhs, de formar un Estado propio dentro de la Unión India, y promulgaba simultáneamente una ley que reprimía severamente todo tipo de propaganda separatista.

3. WBT/ILV EN AFRICA

La peculiar conjunción de factores —debilitamiento de las viejas potencias coloniales europeas, despertar de los movimientos nacionalistas— que lleva a las colonias africanas a lograr su independencia formal, plantea a las nuevas élites gobernantes una serie de problemas inéditos, y, al imperialismo norteamericano, posibilidades de penetrar en el continente, posibilidades que antes le estaban totalmente vedadas.

Las cuestiones relacionadas con la imperiosa necesidad de lograr un grado mínimo de unidad nacional y construir un adecuado aparato estatal, se ven particularmente agravadas por las arbitrarias divisiones territoriales, y, en muchos casos, por la exacerbación de las rivalidades tribales fomentadas por los antiguos poderes coloniales. En este contexto —y quizás acuciado por las proclamadas “vías africanas al socialismo”, y las posibilidades vislumbradas en la frustrada experiencia de Lumumba en el Congo— comienza la penetración económica, militar, cultural y religiosa, de los Estados Unidos en las nuevas naciones del continente negro. Es lógico, entonces, que el ofrecimiento de servicios “técnicos”, por parte del ILV, tuviera buena acogida.

En Ghana y Togo, se venían abordando problemas de límites e integración nacional, desde los años en que se planteó la posibilidad independentista, a mediados de los años cincuentas. Es así como, en 1962, los misioneros-lin-

güistas comienzan, en ambos países, su primer trabajo africano.

En 1963, sabemos que el ILV, ya trabaja en Nigeria. Este es el país más poblado de Africa, y es poseedor de grandes reservas petroleras. Desde el comienzo mismo de su vida independiente, ha enfrentado diversos movimientos separatistas, que culminaron con la guerra de Biafra (1967-1970). Esta prolongada y sangrienta guerra civil mostró, detrás de los dos bandos en pugna, a las principales fuerzas que trataban de explotar los recursos naturales del continente y de influir políticamente en él.

La República del Camerún, otro importante país del continente africano, gobernado desde su independencia por el pro-occidentalista Ahmadu Ahidjo, es la cuarta región que está trabajada por el ILV. Allí existe una antigua tradición de resistencia armada a la dominación europea, y, posteriormente, al gobierno central instalado en Yaundé. El comienzo de la actividad guerrillera se remonta a 1948 (Unión de Pueblos del Camerún) y, con distintas alternativas, esta resistencia continuaba a principios de la década del setenta.

En 1970, el ILV comenzó a trabajar en Costa de Marfil, país gobernado por otro amigo de las potencias capitalistas, Houphuet Boigny. Según un documento de la misma organización (ILV), en 1972, ya tenía misioneros-lingüistas destacados en Africa del Sur (26).

²⁶ *Language and Faith*, op. cit., pág. 159.

FORMA DE ACCION Y CONSECUENCIAS CONCRETAS

1. Los postulantes y su capacitación

Los postulantes a los cursos del ILV, son jóvenes con estudios universitarios, "que demuestran poseer un carácter altruista y sacrificado" (27). Los cursos específicos en lingüística versan sobre fonética, morfología y sintaxis (28), que técnicamente los capacita para "preparar. . . alfabetos prácticos. . . elaborar material didáctico, estimular la alfabetización entre los indígenas, y traducir literatura de alto nivel cívico y moral" (29). Es obligatorio para todos los postulantes, terminados sus cursos de verano, recibir entrenamiento de supervivencia en áreas selváticas o árticas, según sea la región donde estén ubicados los grupos étnicos a que serán enviados. Complementa este entrenamiento, un curso de medicina elemental, con la finalidad de atender los casos de urgencias que se les presenten (30). Habría que precisar que todos los trabajadores de "campo del ILV son necesariamente Traductores de la Biblia" (31), y que "el trabajo de

²⁷ E. Loos, P. Davis y M.R. Wise, op. cit., pág. 20.

²⁸ Matallana Bermúdez, op. cit., pág. 29; ILV en Colombia, División Operativa de Asuntos Indígenas. Ministerio de Gobierno, Bogotá, 1972, págs. 1 y 2.

²⁹ ILV, 1972, op. cit., pág. 2; E. Loos, P. Davis y M.R. Wise, op. cit., pág. 20.

³⁰ ILV, 1972, op. cit., pág. 1.

³¹ Laurie Hart, op. cit., pág. 17.

los misioneros o lingüistas. . . es como una etapa de su formación misionera dentro del proceso global de formación religiosa y misional de la Iglesia Bautista" (32).

2. *Financiación*

La WBT no solo ejecuta la tarea de registro de los futuros misioneros-lingüistas, sino también la de obtener fondos en los Estados Unidos para financiar las actividades mundiales del ILV (33). Esta labor de relaciones públicas va dirigida a "iglesias, otras misiones y público laico" (34). La creciente necesidad de dinero ha determinado, en los últimos años, la creación de una nueva entidad denominada "Asociados Wycliffe", que tiene por finalidad particular, estrechar contactos "con el mundo conservador de los negocios" (35).

Como refuerzo publicitario a sus campañas financieras, la misionera lingüista Rachel Saint ha viajado, en varias oportunidades, a los Estados Unidos, acompañada de un auca ecuatoriano, que fue presentado en programas de televisión y en reuniones evangélicas (36).

El grueso de estos fondos no es para mantener a los misioneros-lingüistas en su trabajo de campo, sino para sos-

tener la infraestructura mundial del ILV.

En las principales bases de Latinoamérica —Lomalinda en Colombia, Yarinacocha en Perú, y Limoncocha en Ecuador— operan los laboratorios lingüísticos y centros de abastecimiento, comunicación y administración. En estas bases, los misioneros-lingüistas encuentran personal técnico de todo tipo para apoyar su trabajo de campo (37). La complejidad del equipo tecnológico utilizado por los especialistas del ILV, para procesar los datos que recogen en su labor, incluye la utilización de computadoras (38).

3. *Trabajo de Campo y formación de personal nativo*

Llegado el misionero-lingüista al lugar donde habita el grupo indígena, procura, en primera instancia, ganar su confianza y adaptarse a su peculiar estilo de vida. Durante los primeros dos años, lo fundamental de su tarea consiste en ir aprendiendo el idioma, analizar el sistema de sonidos, y comenzar con la formación de una gramática elemental. Para un control y análisis de su trabajo, cada cuatro o cinco meses regresa a la base de la región, acompañado de un ayudante indígena (39). Simultáneamente con el

³² Matallana Bermúdez, op. cit., pág. 31.

³³ Laurie Hart, op. cit., págs. 16/17.

³⁴ Id., op. cit., pág. 17; Matallana Bermúdez, op. cit., pág. 29.

³⁵ Laurie Hart, op. cit., pág. 17.

³⁶ Id., op. cit., pág. 25.

³⁷ ILV, 1972, op. cit., pág. 7.

³⁸ Inf. presentado al Consejo Nacional de Política Indigenista, por los profesores G. Correal, M. Cardona, A. Chávez y Ligia Ferrufino, Bogotá, 10 de marzo de 1972.

³⁹ ILV, 1972, op. cit., pág. 23.

trabajo lingüístico, hace tareas sanitarias entre los habitantes de la zona en que está instalado.

La convivencia con la comunidad nativa le permite detectar a los más permeables a su prédica y a los capaces de convertirse en eficaces transmisores de la ideología que predica. Estas personas son seleccionadas para recibir un entrenamiento adecuado y así, convertirse en alfabetizadores, y constituir las avanzadas locales en la conversión de los indígenas a un cristianismo protestante genérico, sobre el que trabajan sistemáticamente las diversas sectas de esta orientación religiosa (40).

Esta verdadera planificación del trabajo ha llevado en Ecuador a que “desde hace muchos años, los pastores no sean extranjeros. . . sino indígenas seleccionados para que ejerzan esa función. . . (son entrenados) en el Centro de Colta, primero, y después, en el centro del ILV en Limoncocha. Algunos de ellos, han sido enviados a los Centros del Instituto en Colombia, y otros, destinados a ocupar cargos de jerarquía en los “Centros de teología de la reforma” en Estados Unidos” (41).

4. *Objetivos explícitos del trabajo del ILV*

⁴⁰ Laurie Hart, op. cit., pág. 16.

⁴¹ “Notas sobre Seminario de Protestantismo e Ideología”, pág. 6, Columba, Ecuador, 1975.

La combinación de los fines evangélicos con la lingüística descriptiva, tiene por finalidad “llevar la escritura a las hasta ahora desconocidas lenguas de los grupos tribales aislados. Después de obtener un lenguaje escrito, se traducen libros del Nuevo Testamento a la lengua, se preparan materiales escolares oficiales en ella, y luego se enseña a leerla” (42).

Con respecto a los medios para lograr el mencionado objetivo, declara el propio Instituto: “Las soluciones que se presentan son dos: o establecer un gran número de educadores nacionales con formación lingüística y antropológica, o formar educadores indígenas. La segunda es la que se presenta como más fácil, la más obvia y la más eficaz para la educación y la integración del indio. . . a esta solución la llamamos “educación bilingüe” (43).

Contrastando con la explícita afirmación de que “uno de los primeros trabajos que se hace en cada tribu es la traducción al idioma nativo, de partes seleccionadas del Nuevo Testamento de la Biblia Ecuménica” (44), los contratos suscritos entre el ILV y los distintos gobiernos latinoamericanos, no mencionan ni el citado trabajo de traducción, ni el proselitismo religioso protestante (salvo el firmado con Panamá). En realidad, se refieren genéricamente a “el fomento del mejoramiento social, económico, cívico, mo-

⁴² NACLA'S 1971, op. cit.

⁴³ Relatorio, op. cit., pág. 70.

⁴⁴ Matallana Bermúdez, op. cit.

ral y sanitario, de los indígenas" (45). En los hechos, el ILV considera la realización del mejoramiento moral como adoctrinamiento religioso protestante.

5. *Disgregación cultural y social*

El método de trabajo del instituto se basa en la colaboración de individuos jóvenes de los grupos que todavía no han completado el proceso de endoculturación. Esto significa que la información transmitida no es realmente fidedigna con respecto a la totalidad del mundo cultural de las minorías conectadas. Es sabido que los depositarios de las tradiciones, en estos grupos étnicos, son los ancianos, portadores de toda la experiencia de vida social y de la mitología que explican su particular concepción del mundo (46).

Es evidente, entonces, que los jóvenes enrolados por los misioneros, y educados en sus bases, desempeñan una pobre función como transmisores de las creencias autóctonas, y son, particularmente, maleables a las influencias exteriores. La formación de estos jóvenes se basa en la enseñanza del español sobre textos bíblicos. Por lo que, al regresar a su comunidad, no solo transmiten sus novedosas experiencias en el mundo externo, sino que también

comienzan a difundir relatos bíblicos, que nada tienen que ver con la cosmovisión del grupo y, de hecho, inician la tarea de disgregación cultural y social (47).

Para llevar a cabo su trabajo de alfabetización, elaboran cartillas en las que se han encontrado "fallas en el tipo de material pictórico y en algunas (de las) leyendas, las cuales corresponden a la cultura occidental, y no han sido incorporadas aún a la cultura indígena, lo que conlleva a la formación de nuevas necesidades que, en algunos casos, no son susceptibles de satisfacción" (48).

Un claro ejemplo del contrabando cultural disgregador que introduce el instituto de comunidades indígenas, es denunciado en 1975, en Colombia. En ese entonces, el diario *El Pueblo* publica lo siguiente (tomando como referencia el cuento "los dos huérfanos", compilado por Esteban Levinshon): "Se pueden citar varios aspectos que muestran por qué la narración no tiene nada de leyenda indígena: 1º. . . El grupo asegura la interacción de sus miembros, siendo imposible que se presente la idea de abandonar a los hijos. . . 2º . . . por ningún motivo existe en la comunidad integrada el problema de los niños desprotegidos y, mucho menos, en manos de

⁴⁵ Correal, Cardona, Chávez y Ferrufino, op. cit.; Matallana Bermúdez, op. cit., pág. 25.

⁴⁶ *El Pueblo*, (Hansel y Gretel), Estravagario, 21 de septiembre de 1975; Matallana Bermúdez, op. cit., pág. 33.

⁴⁷ *El Pueblo*, (Hansel y Gretel), Estravagario, 21 de septiembre de 1975, Matallana Bermúdez, op. cit., pág. 33.

⁴⁸ Correal, Cardona, Chávez y Ferrufino, op. cit.; *El Pueblo*, Estravagario, julio 13, Colombia, 1975.

una "madrastra mala". . . 3^o el cuento se nos presenta como una adaptación de varias leyendas occidentales; sobre todo, de "Hansel y Gretel" y, en segundo lugar, del "Caballero de San Jorge". . . 4^o . . . En el cuento —supuestamente inga— se hace alusión a . . . pueblo azotado-monstruo-héroe (bueno)-salvador-recompensa (princesa). . . es dudoso que esta famosa secuencia occidental pertenezca a una leyenda indígena. . . 5^o . . . es oportuno anotar que, en los pueblos indígenas, no existían las categorías de rey, reina o princesa. . . 6^o . . . la alusión a "un moreno de malos pensamientos" es tendenciosa, además de no corresponder a la época histórica (en que se trata de situar el supuesto relato inga). (Aunque) . . . se quiere hacer pasar el cuento por una leyenda antigua de los ingas de San Andrés. . . 7^o . . . (al) tener en cuenta al informante indígena (vemos) que. . . por su juventud no tiene criterio que le permita defender los valores tradicionales de la comunidad. . . 8^o . . . palabras como cielos, calvario, resurrección y oraciones, como "mientras miraba el cielo, se transformaron las palomas y volaron por encima del calvario, después desaparecieron en el cielo", muestran una simbolización completamente cristiana. . . (todas estas palabras) no tienen equivalencia en inga y se transcriben en español o se les coloca un sufijo que, sin embargo, muestra que es una palabra prestada: calvariomasi, cielomasi, etc. . . . 9^o . . . a través del papel malévolo que se le atribuye a la bruja (personaje típicamente occidental), el cuento del ILV

busca desprestigiar ante la comunidad, el papel cultural de los curanderos empíricos, así como inestabilizar la autoridad tribal que éstos representan. . . 10^o . . . la utilización de nombres como "Más que el viento", no tienen traducción inga; esto corrobora la inautenticidad de la leyenda" (49).

En algunos países latinoamericanos, los misioneros-lingüistas constituyen, de hecho, importantes canales de transmisión de información para los diversos grupos indígenas, sobre diversos aspectos de las sociedades nacionales y sus peculiares procesos históricos.

Estas comunicaciones están lógicamente cargadas de la particular visión de los misioneros, llegándose a deformaciones en la interpretación de hechos capitales en la historia nacional, como lo demuestra rotundamente el análisis contenido en la "Historia de México", en edición bilingüe zapoteco-español. En esta obra, sostienen los redactores del ILV, con respecto a la guerra mexicano-norteamericana: 'Esta nueva Constitución —la centralista de 1836— provocó rebeliones en varios estados, incluyendo Texas, que en esa época era estado mexicano. En noviembre de 1835, se proclamó la independencia del Estado de Texas. Santa Anna fue a combatir a los separatistas de Texas; pero perdió. Texas fue una república independiente hasta que se unió con los Estados Unidos de América en 1845. . . los texanos pretendían que su frontera era el Río Bravo; pero

⁴⁹ Hansel y Gretel, op. cit.

México sostenía que era el Río Nueces. Cuando los soldados mexicanos cruzaron el Río Bravo, el 24 de abril de 1846, empezó la guerra con los Estados Unidos. Aunque pelearon bien los soldados mexicanos, les hacían falta equipos y alimentos. Los invasores llegaron hasta la capital. El 2 de abril de 1848, se firmó el tratado de paz entre las dos naciones. México reconoció la anexión de Texas y cedió a los Estados Unidos Nuevo México y la Alta California. Como recompensa, los Estados Unidos pagaron a México 15 millones de pesos" (50).

Según esta versión, el análisis de los acontecimientos se desarrolla de acuerdo con la siguiente secuencia: agresión mexicana-derrota del agresor-cesión de territorio-recompensa de los Estados Unidos. Cuando los acontecimientos históricos responden a esta otra secuencia: agresión de Estados Unidos-derrota mexicana-"indemnización."

Esta última secuencia la extraemos de: "(el residente norteamericano) Polk estaba dispuesto a todo. El cónsul norteamericano en California tenía instrucciones de repetir el episodio texano. Stockton fue enviado a Texas para procurar que los texanos provocaran una guerra contra México, de manera que Estados Unidos se viera obligado a intervenir para proteger al nuevo Estado. El Presidente texano malogró el intento. La impaciencia de

Polk lo llevó entonces a ordenar al general Zachary Taylor, el 13 de enero de 1846, ocupar el terreno de las Nueces y el Bravo, que reclamaba, pero que, en el mejor de los casos, era sólo territorio en disputa" (51).

La declaración de guerra de México se produjo casi al mes siguiente de que el Congreso de los Estados Unidos proclamara el estado de guerra con México, y "Solo mucho después de la ocupación de Matamoros por las tropas norteamericanas (18 de mayo de 1846), y de que Taylor se empezó a internar en el país, el gobierno mexicano se vio obligado a declarar la guerra el 7 de julio de 1846" (52).

Con respecto a la "recompensa", encontramos que: (las discusiones) "terminaron el 25 del mismo mes (de enero). Como desde septiembre se había accedido a la cesión de Nuevo México y Alta California, las discusiones versaron sobre fronteras e indemnización. Los mexicanos lograron evitar la cesión de Sonora, Chihuahua y Baja California; pero tuvieron que aceptar el Bravo como frontera. Los mexicanos cedían más de la mitad de su territorio (dos millones cuatrocientos mil kilómetros cuadrados de superficie), a cambio de una "indemnización" de quince millones de pesos" (53).

⁵⁰ ILV, Historia de México —en zapoteco y español— México, D.F., 1962, págs. 127/128/129.

⁵¹ Daniel Cosío Villegas, Coordinador, "Historia General de México", 1976, pág. 79.

⁵² Id., op. cit., pág. 80.

⁵³ Id., op. cit., pág. 84.

6. *Únicos mediadores entre la sociedad nacional y los grupos étnicos*

En la mayoría de los grupos étnicos que pueblan regiones de verdaderas "fronteras internas" con las cuales el ILV está en contacto, realiza funciones propias del Estado Nacional. Tareas de promoción económica, salud pública y educación, a saber: enseñanza de la más óptima utilización de los recursos naturales, introducción de nuevas técnicas agrícolas, atención médico-odontológica, distribución de medicinas, alfabetización y, finalmente, establecimiento de redes de comunicación y transporte (54). La total inexistencia de un aparato del Estado que cubra amplias regiones de difícil acceso, deja al ILV como único interlocutor del Estado con las comunidades indígenas en estas áreas, y viceversa.

Esto significa que ocupa el lugar clave en las relaciones entre minorías socio-lingüísticas y el conjunto de la sociedad nacional. Esta situación ha sido también visualizada y denunciada por el "Consejo Académico de la Universidad Nacional de Colombia" que, en un dictamen, sostiene: "Es... inadmisible que... se conviertan los de la citada organización extranjera (ILV) en los intermediarios obligados entre las comunidades aborígenes y el resto de la Nación" (55). También, en Colombia, esta dependencia fue des-

crita por la "Comisión Investigadora sobre las actividades del ILV", dirigida por el general Marallana. En el informe resultante, este oficial afirma que: "... la Comisión llega a la conclusión de que en las tribus que antes de la presencia del ILV no habían tenido contacto estrecho con agencias gubernamentales ni misiones católicas, e inclusive en aquellas que tales contactos sí se habían cumplido, después de un tiempo de trabajo de los miembros del ILV, ellos se constituyen en los únicos elementos de contacto del "blanco" con la tribu, no solo por el dominio del idioma, sino por un fenómeno de dependencia que surge espontáneamente tan pronto el misionero-lingüista ha logrado la atención de los indígenas a su trabajo de comunicación oral y de evangelización. Esto fue evidente a medida que la tribu presentaba características más difíciles de comunicación y de integración con el resto de ciudadanos de las regiones vecinas, siendo típico el caso de Tunebia, donde ninguno de los indígenas entrevistados habla el español, o si lo entiende, simula no hacerlo, pues han llegado a ver en el señor Paul Headland el único medio de comunicación con el resto de los colombianos y la única persona con quien entran en contacto, consultan sus problemas, celebran negocios, emprenden trabajos o confían la orientación necesaria sobre el procedimiento de defensa que deben asumir

⁵⁴ ILV, 1972, op. cit., pág. 3; Correal, Cardona, Chávez y Ferrufino, op. cit.

⁵⁵ Declaración del Consejo Académico de la Universidad Nacional, Bogotá, 1975.

ante los colonos que, procedentes de la llanura o del pie del monte, tratan de penetrar en sus tierras no siempre con buenas intenciones y procedimientos aceptables... es dura la realidad que cualquier persona o autoridad nacional que pretenda hoy llevar a cabo algún contacto o labor con la importante población de Tuneba radicada en la vertiente oriental de la Cordillera Oriental en jurisdicción de Boyacá y norte de Santander requiera necesariamente la buena voluntad y la actuación personal de Mr. Paul Headland, desde hace diez años radicado en un caserío, que es epicentro del pueblo Tunebo. Lo mismo puede decirse de todas las tribus que en número de 33 hoy controlan los misioneros-lingüistas del ILV, ubicados principalmente cerca a las fronteras y periferias del país, con una concentración apreciable en el Yaupes. . ." (56).

7. Promoción de sectores pequeño-burgueses rurales

El ILV actúa, de diferentes maneras, para introducir pautas de comportamiento orientadas hacia una actividad económica capitalista, de acuerdo con las características de las diversas regiones en que actúa y al particular grado de integración que tienen los distintos grupos en los mercados nacionales. Así tenemos que, en la si-

erra ecuatoriana, promueve la organización de cooperativas, mientras que, en las regiones selváticas de Colombia y Perú, facilita el surgimiento de pequeños comerciantes individuales.

En la sierra ecuatoriana eligen a los jefes de comunidades para que participen en los seminarios destinados a la formación de instructores bilingües (quechua-español); durante estos encuentros, los persuaden a que formen cooperativas. Estas entidades son controladas por los jefes y un reducido número de allegados, que se convierten paulatinamente en pequeños empresarios al controlar el trabajo de toda la comunidad (57).

En Colombia y en Perú, el instituto ha entregado distintos bienes, en propiedad personal, a indígenas relacionados con ellos, para iniciar, por su intermedio, un proceso de mercado. En Yarinacocha se criaron pollos, con financiamiento de USAID (58), para ser entregados a los participantes de los cursos de capacitación, algunas veces también ha distribuido, en la misma forma, ganado y plantas frutales. Según los informes del ILV, en Colombia se aprecia que colabora con las comunidades en la búsqueda de mercados y en la comercialización de productos (59).

Esta estrategia encaminada a la formación de una pequeña burguesía lo-

⁵⁶ Matallana Bermúdez, op. cit., págs. 39/40 (también se reafirma el hecho en las págs. 41 y 43).

⁵⁷ Cedetin, op. cit., pág. 26.

⁵⁸ NACLA'S, op. cit., 1971.

⁵⁹ E. Loos, P. Davis, M.R. Wise, op. cit., pág. 27.

cal, cumple con un doble objetivo: expandir las áreas de explotación capitalista y utilizar este nuevo sector social como freno de las reivindicaciones campesinas. Es, casualmente en la provincia ecuatoriana de Chimborazo, donde existe un poderoso movimiento campesino, una pequeña burguesía rural protestante que actúa como decisivo factor de desmovilización (60).

La estrategia del ILV, no siempre ha mostrado esta visión de largo alcance: "en 1970 (en Colombia) . . . facilitó apoyo aéreo, radial y de intérpretes, a la Policía Nacional, y unidades militares comprometidas en la represión de la insurrección armada de los indios Guahibos" (61).

8. Colaboración con las transnacionales

Aunque el instituto sostenga que siempre tiene "en mente el objetivo de capacitar (a los grupos étnicos para que tomen) la responsabilidad y la iniciativa no creando dependencia" (62), la promoción de nuevas necesidades y la introducción de nuevas técnicas productivas, en las comunidades, llevan de hecho a inéditas y más sólidas formas de dependencia.

Uno de los ejemplos con que contamos es el de la introducción de fertilizantes entre los guambianos del Cauca

(63). Teniendo en cuenta que la introducción de abonos químicos, en las tierras de cultivo, lleva a la necesidad de aumentar, año tras año, su cantidad, es obvia la cadena de consecuencias que posteriormente se eslabonan: exigencia de mayor producción para comprar cantidades crecientes de fertilizantes, ampliación de su demanda en el mercado regional, mayores ventas de las empresas transnacionales que monopolizan el producto (64). Mientras que los precios de los productos agrícolas, en el mercado, se mantienen constantes, los de los fertilizantes sufren un permanente aumento.

En Brasil, la relación del ILV con la expansión de las transnacionales se expresa mediante el trabajo que realiza entre los grupos étnicos que ocupan las regiones por donde avanza la construcción de las rutas transamazónicas. Procuran que los indígenas acepten, sin resistencias, el avance aniquilador de la "civilización" y que se "integren" a la sociedad nacional (65). Es sabido que la principal función de estas carreteras es el de servir de infraestructura básica para la explotación de los recursos del subsuelo, en manos de las transnacionales, y la expansión de la ganadería de exportación.

En el oriente ecuatoriano es en don-

⁶³ ILV, julio 1975 - julio 1976, op. cit., pág. 17.

⁶⁴ Comunicación personal del Dr. Ron Night.

⁶⁵ Cedetin, op. cit., pág. 27; *El Pueblo*, Estravagario, julio 13, 1975.

⁶⁰ Cedetin, op. cit., pág. 26.

⁶¹ NACLA'S, 1971, op. cit.

⁶² E. Loos, P. Davis y M.R. Wise, op. cit., pág. 27.

de la acción del instituto fue indispensable para la penetración de las petroleras norteamericanas. (A título informativo, agregamos que la mayoría de estas empresas tiene su sede central en California del Sur, al igual que WBT/ILV). Para precisar las características de esta colaboración, nos remitiremos a los materiales informativos del ILV.

Un volante publicitario de los traductores, aparecido en 1971, dice: "Hace 25 años, la *Shell Oil Company* perdió muchos trabajadores a manos de los aucas. Por muchas razones, la *Shell* decidió dejar el Ecuador. Repentinamente, con el descubrimiento de inmensas reservas de petróleo en las selvas orientales, 21 compañías incorporaron 1500 trabajadores de la región. En tanto avanzaban, nosotros volamos delante de ellos y explicamos a los aucas en el área que los trabajadores vienen. Los persuadimos de que debieran quitarse del camino. Esto es hecho por aucas cristianos mediante un parlante montado en el avión. En tanto que los indios se desplazan, notificamos a las compañías petroleras. Como resultado de esta íntima coordinación por radio y teléfono, a través de nuestra oficina de Quito, no se ha perdido una vida hasta el momento. ¡Bendito sea Dios!" (66).

Dos años antes, en la revista de la WBT, John Lindscoog ya había explicado la técnica que estaban usando pa-

ra "convencer" a los irreductibles aucas. En el número de noviembre/diciembre de *Translation* se dice: "Se ha desarrollado una técnica que nos permite mantener una conversación en dos vías mientras volamos arriba, un transmisor de radio desechable construido en una canasta es lanzado. Un parlante emplazado en un ala transmite las voces de los aucas en el avión a los que están en tierra, mientras que un receptor en el avión recoge las conversaciones de abajo. Estas se graban y son estudiadas después de cada vuelo. Se han aprendido ciertos nombres claves. El llamar a la gente por su nombre ha significado mucho para ganar la confianza de los salvajes" (67).

Sobre todo, en Colombia y Panamá, se han hecho denuncias sobre diversas formas de colaboración del ILV con empresas transnacionales dedicadas a la exploración y explotación de recursos del subsuelo. Esta denuncia no ha sido probada en forma fehaciente, si tomamos por base la documentación que los autores han manejado para el presente trabajo. Pero, llama la atención, la instalación del instituto en regiones de comprobadas reservas de materiales estratégicos; esto se ve en el territorio brasilero (68) y en el sureste colombiano. Con respecto a las posibi-

⁶⁷ Id., nota 116.

⁶⁸ A.R.C. Shelton Davis, "Brasil, Multinational Corporations and the Amazon Mining Frontier", págs. 36/37, 1976; Relatorio, op. cit. (Mapa de distribución de los puestos de trabajo del ILV en Brasil).

⁶⁶ NACLA, 1971; Cedetin, op. cit., págs. 24/25; *El pueblo, Estravagario*, julio 13, 1975.

lidades de esta última región, en un informe oficial se sostiene lo siguiente: “. . . se ha comprobado la presencia de bauxita y caliza. . . existe la posibilidad de explotación de minerales de titanio, sicornio, hierro, uranio, carbón lignítico, jaspe, arenas auríferas, piedras preciosas y semipreciosas, y materiales de construcción. . . La presencia de basamento ígneo aflorante en la región oriental, resta incentivos para exploración y explotación petrolera. . . Por los testimonios recibidos. . . la olla hidrográfica del Río Inirida aparece como la más promisoría en recursos minerales, particularmente piedras preciosas. . . Al sur del Río Adari existe una rica concentración de calizas, minerales y piedras preciosas. . . La serranía de la Macarena. . . presenta recursos minerales. . . piedras preciosas, y ofrece grandes perspectivas para albergar yacimientos minerales radioactivos. . . Es conveniente realizar estudios radioactivos en la región al sur de Cubará, comprendiendo los Ríos Cobaría y Royota” (69).

IDEOLOGIA DE LOS MISIONEROS-LINGÜISTAS

1. Concepción teológica de la historia y del hombre

La concepción de la historia y del hombre en que se basa el ILV, está en su “Declaración de doctrina”, la cual

tiene más de teología que de ciencia. Los postulantes a misioneros-lingüistas: “Deben creer en la Doctrina de la Trinidad, la caída del hombre, su consecuente depravación moral y su necesidad de regeneración. La expiación de las faltas mediante la muerte sustitutiva de Cristo. La Doctrina de la Justificación por la Fe. La resurrección del cuerpo, tanto en el caso del justo, como del injusto. La caída eterna de los malvados y el castigo eterno de los perdidos. La inspiración divina y la autoridad consiguiente de todas las Escrituras canónicas” (70).

La infalibilidad de las Escrituras significa que éstas sirven para reglar, tanto los problemas sociales, como las relaciones entre los hombres y la de éstos con el “Cielo”. Aquel que no conoce las Escrituras y guía su vida de acuerdo con sus preceptos, está fuera de la “Iglesia de Cristo”; en este caso, se encuentran los indígenas que, al ser analfabetos, no tienen acceso al “Libro de los Libros”. En consecuencia, los indígenas están “en un grado de depravación social y necesitan “una regeneración moral” que debe tener lugar con Cristo como intermediario; si el indígena se “salva”, es decir, se convierte, gana la vida eterna en el cielo. . . si no, la condenación eterna en el infierno. Debe remitirse a las prescripciones morales y culturales de la tradición judeo-cristiana y específicamente a las enseñanzas del Nuevo

⁶⁹ Matallana Bermúdez, op. cit., págs. 59/60.

⁷⁰ Laurie Hart, op. cit., pág. 18; *El Pueblo*, Estravagario, julio 13 de 1975.

Testamento" (71).

Esta cosmovisión del instituto, responde a las ideas más conservadoras entre las sectas protestantes de los Estados Unidos. Esta ideología no ha recibido modificaciones significativas de las ideas progresistas y transformadoras que han fertilizado la teología de los sectores protestantes urbanos. La constelación de valores predicados por el ILV responde básicamente a la moral protestante y capitalista primitiva (tal como se dio en los países de Europa occidental a principios de la época moderna). Este complejo de ideas santifica, por lo tanto, la competencia individual y sostiene que el éxito terrenal es la manifestación tangible, propia de los "elegidos." Como se vio anteriormente, y en consecuencia con esta ideología, los indígenas adoctrinados por el ILV, al regresar a sus comunidades, introduce una nueva visión y práctica disgregadoras. En síntesis, podría decirse que como ha sido descrito para la sierra ecuatoriana: ". . . la nueva percepción de la realidad que tienen los protestantes descansa fundamentalmente en el individualismo (contrario a la vocación comunitaria de la mayoría campesina), en el mercantilismo (contrario a la economía familiar campesina que busca, a veces, la simple autosatisfacción de sus necesidades), en la motivación del éxito personal supuestamente determinado por Dios, etc." (72)

⁷¹ Laurie Hart, op. cit., pág. 18.

⁷² Notas sobre Protestantismo e Ideología, op. cit., pág. 11.

2. Autopercepción de su propia práctica

Según W. C. Townsend, fundador del ILV, "el trabajo lingüístico es preliminar, es un acercamiento funcional. Los trabajadores van a la zona como lingüistas y Dios los utiliza una vez establecido el contacto" (73). Esta peculiar idea de la intervención de Dios permite un sistema de justificaciones, creídas como "la verdad", y que permiten no visualizar los efectos destructivos de su propio trabajo.

Ante una comisión oficial, en la base colombiana los Lamalinda, un funcionario del instituto declara: "nosotros solo llevamos la Palabra de Dios; si hay deculturización, es obra de Dios, nosotros no transformamos a nadie. El único que tiene capacidad de transformar a los hombres es Dios" (74).

Su trabajo orientado a promover el surgimiento de pequeñas burguesías rurales, y a impulsar a los individuos y no a las comunidades, lo fundamentan en una manifiesta proyección de los valores del capitalismo sobre las comunidades indígenas, cuando expresan que el instituto aprovecha "tres facetas de su mentalidad que son comunes a casi todos los primitivos: el orgullo de su propia lengua, el deseo de mejorarse económicamente, y su curiosidad insaciable" (75).

⁷³ *El Pueblo*, Estravagario, julio 13 de 1975.

⁷⁴ Matallana Bermúdez, op. cit., pág. 36.

⁷⁵ Laurie Hart, op. cit., pág. 17.

3. Teología y racismo

El desarrollo desigual de las sociedades y sus causas últimas, dentro del sistema ideológico de estos misioneros-lingüistas, se basa en la identificación "del bien con la civilización y del mal con el salvajismo." Así, en el Brasil, en un curso de formación de jefes de comunidades indígenas, un profesor declara: "Ustedes pueden elegir entre vuestra manera de vivir y la de los civilizados, cada alternativa tiene un costo y una recompensa. Para vuestra forma de vida, el costo es la ausencia de progreso, el hambre y la muerte, y la recompensa es una vida sin los problemas del cambio. Para la vida del civilizado, el costo es el trabajo y el mantenimiento de lo que él ha obtenido y la recompensa está en tener más" (76).

El efecto de esta prédica protestante, la que es facilitada por la acción del ILV, entre los campesinos quechuas ecuatorianos convertidos, se manifiesta en que "justifican el dominio blanco diciendo que (estos) tienen derecho a estar sobre los demás, por ser más inteligentes y más hábiles para dominar, por ser gente con espíritu de empresa" (77). Esta concepción racista de los misioneros-lingüistas subyace como justificación de las tareas que efectúan tendientes a la "in-

corporación" de las minorías étnicas a las sociedades nacionales.

La preocupación, ampliamente difundida, de la clase dirigente norteamericana, por la necesidad de la mejor explotación de los recursos alimenticios para absorber así la explosión demográfica, también halla eco en la literatura del ILV. Estos proyectos e inquietudes los expresan así: "La gente indígena con sus lenguas extrañas, sus costumbres diferentes y su vida aislada, representa uno de los problemas principales contra el progreso y paz de las naciones de las Américas. . . En este siglo, a causa de la explosión demográfica. . . los problemas de los gobiernos aumenta. Hoy en día, la utilidad de la tierra agrícola y la máxima capacidad de cada persona tiene una gran importancia. Actualmente, en el mundo, hay más de 2000 tribus de personas que viven como si todavía estuvieran en el primer siglo. Hay grupos de gente que no han aprovechado nada del progreso científico en los últimos dos milenios. Saben poco o nada de agricultura, ganadería, industria, comercio, gobierno, geografía, salud y sanidad. . . Estos grupos constituyen islas de cultura en la escena nacional, sin recursos ni esperanzas, ya que están encerrados dentro de sí, sin puertes de salida, a causa de sus lenguas y culturas" (78).

Laurie Hart se ha encontrado en los artículos de la revista *translation*, con

⁷⁶ Cedetin, op. cit., pág. 23; Laurie Hart, op. cit., pág. 19.

⁷⁷ Notas sobre Protestantismo e Ideología, op. cit., pág. 19.

⁷⁸ ILV, julio 1975 - julio 1976, op. cit., pág.

las suficientes manifestaciones racistas que las vierte en la siguiente frase: "...los indígenas son caracterizados como niños nacidos, razón de su cultura, en el pecado y la ignorancia, todavía no son "hombres maduros" de (la) "talla de Cristo". . . . Son "olvidados. . . analfabetos. . . supersticiosos . . . viendo sin esperanza. . . algo increíble." Viven en "la guerra de Satanás" y anhelan la salvación" (79).

4. *Identificación de los antagonismos sociales, políticos y militares*

Esta concepción ideológica, básicamente conservadora, es utilizada para desmovilizar cualquier sector social embarcado en la defensa de sus intereses y, más aún, llega a justificar la agresión imperialista. Estas características de la ideología y práctica de los grupos protestantes afines y del ILV ha sido lúcidamente descrita por un sector progresista del clero católico ecuatoriano. Si bien las inquietudes de este grupo son producto de los éxitos obtenidos por la prédica protestante fundamentalista norteamericana y que se les presenta como una temible competencia, en una región tradicionalmente católica, la caracterización que realizan es ajustada, y permite apreciar la actitud de los nuevos grupos de conversos ante los principales problemas sociales y políticos de la región.

⁷⁹ Notas sobre Protestantismo e Ideología, op. cit., pág. 19.

En una breve síntesis, los católicos ecuatorianos afirman: "La concepción religiosa que tienen sobre la Biblia. . . incide fundamentalmente en el supuesto apoliticismo que practican, ya que insisten en la necesidad de dedicarse solo a los requerimientos del espíritu, para lo cual predicán el desapego a vaivenes y bienes de este mundo. . . El respeto que tienen a la ley y la autoridad es muy grande. Jamás la combaten ni dudan de su legitimidad. Esto supone una barrera ideológica permanente para pensar siquiera en romper con lo establecido" (80).

En el mismo documento, ponen en claro la fundamentación religiosa arcaica de estas ideas y la práctica social consecuente de las mismas: "Para los protestantes no existe la explotación. Las desigualdades son naturales, queridas por Dios. Es imposible irse contra ellas, menos aún irse contra los ricos, ya que todos somos hermanos creados por Dios; por otro lado, la propiedad privada es una cosa sagrada, intocable, impuesta por Dios mismo. . . La situación de miseria se debe a que todos somos hijos de Caín, pecadores; hay que aceptarlo y trabajar individualmente con ayuda de Dios y de la Biblia para superarla. . ." (81).

Además de aceptar la realidad tal cual está dada, sin posibilidades de modificación por acción del hombre, esta prédica acentúa las diferencias entre católicos y protestantes, priorizan-

⁸⁰ Id., op. cit., pág. 10.

⁸¹ Id., op. cit., pág. 11.

do las divergencias religiosas sobre las desigualdades socioeconómicas y los problemas políticos resultantes. Estas divisiones religiosas entre los indígenas debilitan el movimiento campesino, y, objetivamente, sirven a las fuerzas conservadoras. No es de extrañar que, entonces, toda esta prédica quietista contrainsurreccional se vea coronada por una explicación, en términos teológicos, de la cruzada anticomunista mundial emprendida por los Estados Unidos (82).

La real orientación ideológico-política del ILV se revela al prestar atención al trabajo que desarrollaron en el sudeste asiático en los últimos años: "Ilustración de su posición política es la transposición de los campos de lucha que se daba en Vietnam, presentada por ellos en forma de contraposición endosplanos, uno práctico: la guerra de Vietnam; y otro místico la guerra de los espíritus. Sus protagonistas: los Estados Unidos contra los comunistas o Dios contra Satán. . . Su fin es velar el avance imperialista con los ojos puestos en la visión celestial de la otra vida" (83).

Recordemos nuevamente, que, de forma simultánea a la penetración del ILV entre los grupos Montañeses de Vietnam del Sur (84), los capellanes del Ejército norteamericano —muchos de ellos Bautistas del Sur— colabora-

ban en la "acción cívica" y la "guerra psicológica" del Ejército de ocupación. Además, tenían en sus manos la toma de decisiones necesarias para el traslado de la población campesina a los campos de concentración sofisticadamente denominados "aldeas estratégicas" (85).

A través de las afirmaciones del ILV, vemos cómo la agresión imperialista es presentada, en términos religiosos, y convertida en verdadera "guerra santa". Así llegan a decir lo siguiente: "Nuestros miembros han estado desilusionados muchas veces. Hemos sentido la tentación de retroceder o de salir. . . Pero Dios no nos ha permitido satisfacerlos con una mera continuación. . . Hemos reforzado nuestras líneas con nuevos miembros, hemos entrado en nuevas tribus y visto la bendición de Dios en nuevos lugares. . . Miramos hacia Dios para poder comprar un nuevo cuartel general en Saigón, y nos confiamos en El para avanzar en Camboya y en otras nuevas tribus. El nos guía" (86).

Esta "guerra santa" es, para los misioneros-lingüistas, el anuncio del fin del "milenio", y lo expresan así: "Puede que no tengamos mucho más tiempo; pero sería mejor volver nuestros ojos a la pronta llegada del Señor, más que a la escena política cambiante. . . Agradezco a Dios que, aunque El me haya llevado por caminos que no quería seguir, me amplía la visión y la ale-

⁸² Cedetin, op. cit., págs. 26/27.

⁸³ *El Pueblo*, Estravagario, julio 13, 1975.

⁸⁴ NACLA'S "Religious Agencies in Vietnam", pág. 8.

⁸⁵ Id., op. cit., pág. 7.

⁸⁶ Laurie Hart, op. cit., citado en pág. 21.

gría mientras le veo obras. Estos días serían terribles para vivir sin la única visión fuera de la televisión. La visión terrestre está destinada a volverse aún más terrible; pero la visión del Cielo aún más maravillosa" (87).

El "milenio" cumple aquí, y en el concepto de los misioneros-lingüistas del ILV, con dos finalidades: legitimar

la naturaleza imperialista y racista de sus objetivos; y alejar ilusoriamente los horrores de lo cotidiano de la guerra "fijando los ojos en la visión del Cielo." De esta manera, todo es legítimo para llevar adelante las ideas que salvarán a los que creen, sean estos misioneros o estrategas del Pentágono (88).

ACLARACION

Para el contexto socio-histórico de América Latina, los autores se basaron en Tullio Halperin Donghi, "Historia Contemporánea de América Latina", Alianza Editorial (5a. edición corregida y ampliada por el autor), Madrid, 1977.

Para el contexto socio-histórico de Asia, los autores se basaron en Lucien Bianco (compilador), "Asia Contemporánea", Siglo XXI, Madrid, 1974.

Para el contexto socio-histórico de Africa, los autores se basaron en Pierre Bertaux, "Africa desde la prehistoria hasta los Estados actuales", Siglo XXI, Madrid, 1974.

⁸⁷ Id., op. cit., pág. 21.

⁸⁸ Id., op. cit., pág. 21.

NICARAGUA

Es indispensable manifestar públicamente nuestra solidaridad con el pueblo nicaragüense, víctima de la sangrienta represión de la dictadura de Anastasio Somoza; quien al igual que otros gobiernos latinoamericanos, no es sino un representante local del imperialismo. Por esto, resulta particularmente alarmante que los organismos internacionales y los países latinoamericanos, incluyendo México, hayan permanecido como espectadores indiferentes del drama que vive el pueblo de un país tan cercano como Nicaragua.

FRENTE SANDINISTA DE LIBERACION NACIONAL

Después de más de cuatro décadas de régimen somocista en Nicaragua, que impuso al pueblo el terror, el hambre, la ignorancia, las enfermedades y la miseria, para servir a los intereses de los monopolios norteamericanos, el pueblo nicaragüense, representado por el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), toma su destino en sus propias manos para poner fin a la dictadura somocista y alcanzar el progreso, el pan y la libertad.

Frente al aplastante avance del pueblo nicaragüense y la aguda crisis del régimen somocista, el imperialismo recurre a su nueva modalidad de intervención. Esa nueva modalidad ya fue experimentada en Vietnam, Medio Oriente y Angola y consiste en sustituir la intervención directa del imperialismo mediante la reacción local y las sub-potencias intermediarias, haciendo que el conflicto esté circunscrito aparentemente a los marcos locales.

También en América Latina el imperialismo aplica su nueva política intervencionista sustituyendo su intervención directa a través del papel cumplido por las dictaduras del continente y por el que cumple entre otros Israel como principal fuente de armamento a

éstas, (Israel para vender su armamento de patente estadounidense a terceros países, necesita la autorización de Washington) y su asesoramiento en materia de torturas y represión (Chile y Ecuador). La última y más dramática aplicación de esta política en A.L. se refleja en el intento de aplastar y masacrar al heroico pueblo de Sandino. Así vemos que por un lado las oligarquías locales, orientadas por el imperialismo norteamericano, apoyan política y militarmente a la dictadura somocista. La O.E.A. ni siquiera censura el genocidio practicado por Somoza; el CONDECA actúa a través de los mercenarios; Argentina suministra armamento para reforzar más a la sangrienta dictadura; Israel, base del imperialismo en Medio Oriente, surte al dictador de una amplia gama de material bélico que va desde aviones de combate y helicópteros hasta tanques pesados, artillería, misiles, antimisiles, metralletas, ametralladoras, fusiles, parque, etc., que fueron decisivos en el arrasamiento y genocidio practicado en Matagalpa, Estelí, Masaya, León, Chinandega, etc.

Con ello, Carter se permite el lujo de llegar a extremos de cinismo, presentándose como el defensor de los Derechos Humanos, sin avergonzarse de citar la Biblia para ello, atreviéndose a deplorar las matanzas somocistas y a proponer la mediación directa suya, pretendiendo con la legitimación de un somocismo sin somoza, robarle el fruto de su lucha al pueblo nicaragüense, perpetuando así la explotación y los intereses de los monopolios norteamericanos.

Por todo lo anterior, la lucha del pueblo de Nicaragua se sitúa en la primera trinchera de combate anti-imperialista en que están empeñados los pueblos de América Latina, Africa y Asia.

En este contexto, el pueblo nicaragüense y su vanguardia, el F.S.L.N. demanda la urgente solidaridad y ayuda material y moral al hermano pueblo de México, a todos los pueblos hermanos del mundo y a todas las fuerzas progresistas amantes de la paz, la justicia y la libertad.

**¡VIVA LA LUCHA DEL PUEBLO DE NICARAGUA!
¡VIVA LA LUCHA ANTI-IMPERIALISTA!
¡JUNTOS VENCEREMOS!
¡APOYO TOTAL A LA LUCHA DEL PUEBLO**

F. S. L. N.