

## El indio reconocido<sup>1</sup>

GUILLERMO BONFIL BATALLA<sup>2</sup>

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

Y están aquí, en efecto. En las regiones indias se les puede reconocer por los signos externos: las ropas que usan, el "dialecto" que hablan, la

1. Texto escrito por Guillermo Bonfil (1935-1991) entre 1985 y 1987, que se incorporó como sección dos de la primera parte de su obra *México Profundo: Una Civilización Negada*, Ciudad de México, Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, pp. 45-72.
2. Etnólogo y antropólogo mexicano, creador de la teoría del control cultural y del concepto de etnodesarrollo. Fue director del Instituto Nacional de Antropología e Historia (Inah), Fondo el Museo Nacional de Culturas Populares y fue cofundador del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas), del que fue su segundo director. Actuó como un promotor incansable de la relación entre las antropologías de Brasil y de México. Fundó, en 1989, la Asociación Latinoamericana de Antropología (A.L.A.). No obstante su muerte prematura, su obra es vasta, y entre sus publicaciones destacamos: "Del Indigenismo de la Revolución a la Antropología Crítica", en Andrés Medina y Carlos García Mora (orgs.), *La Quinta Política de la Antropología Social en México: Análisis de una Palenque*, Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1983, vol. 1: *La Impugnación*, pp. 141-164 (Antropología, 47); "El Etnodesarrollo: Sus Premisas Jurídicas, Políticas y de Organización", en Guillermo Bonfil Batalla et al., *Indígena Latino: Etnodesarrollo y Etnocidio*, org. Francisco Rojas Aravena, San José, Ediciones Hecso, 1982, pp. 131-145 (Colección 25 Aniversario); "La Teoría del Control Cultural en el Estudio de Procesos Étnicos", *Amaro Antropológico* 86, Brasília, Editora Unab/Tempo Brasileiro, 1988, pp. 13-53; *Pensar Nuestra Cultura: Ensayos*, Cidade do México, Alianza, 1991 (Estudios).

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

### La razón de ser indio

No es posible dar una cifra precisa del número de mexicanos que se consideran a sí mismos miembros de un pueblo indígena, es decir, de los que asumen una identidad étnica particular y se sienten colectivamente parte de un "nosotros" diferente de "los otros". En México no hay una definición jurídica de la condición de indio, que sería un camino formal para estimar un número: aquí todos somos iguales, aunque también hay indios. Los censos sólo registran un dato pertinente, pero de ninguna manera suficiente: población de 5 años y más que habla alguna lengua indígena. El Censo de 1980 arroja un total de 5 millones 181 mil 38, de los cuales 3 millones 699 mil 653 hablaban también español. Estas cifras y las correspondientes de censos anteriores han sido frecuentemente criticadas y puestas en duda, hasta dar lugar a que se hable de un "etnocidio estadístico", esto es, una reducción sustancial de las cantidades reales debida, en principio, a una insuficiente y defectuosa captación de los datos. Se sabe bien que muchas personas que tienen por lengua materna un idioma indígena lo ocultan y niegan que lo hablen; son problemas que nos remiten de nuevo a la situación colonial, a las identidades prohibidas y las lenguas proscritas, al logro final de la colonización, cuando el colonizado acepta internamente

la inferioridad que el colonizador le atribuye, reniega de sí mismo y busca asumir una identidad diferente, otra. Agréguese, en muchos casos, la actitud de autoridades locales "progresistas", ansiosas de probar a cualquier precio que aquí, en este pueblo, ya no hay indios o ya son menos: nos hemos vuelto "gente de razón".

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

Los pueblos indios, como cualquier pueblo en cualquier lugar y momento, provienen de una historia particular, propia. A lo largo de esa historia—milenaria, en muchos casos—cada generación transmite a las siguientes un legado que es su cultura. La cultura abarca elementos muy diversos: incluye objetos y bienes materiales que ese sistema social organizado que aquí denominamos pueblo considera suyos: un territorio y los recursos naturales que contiene, las habitaciones, los espacios y edificios públicos, las instalaciones productivas y ceremoniales, sitios sagrados, el lugar donde están enterrados nuestros muertos, los instrumentos de trabajo y los objetos que enmarcan y hacen posible la vida cotidiana; en fin, todo el repertorio material que ha sido inventado o adoptado al paso del tiempo y que consideramos nuestro—de nosotros—los mayas, los tarahumaras, los mixes. Se transmiten también, como parte de la cultura que se hereda, las formas de organización social: qué deberes y derechos se tienen que observar entre los miembros de la familia, en la comunidad, en el pueblo en su conjunto; cómo solicitar la colaboración de los demás y cómo retribuirla; a quién acudir en busca de orientación, decisión, o remedio. Todo lo anterior lleva ya a otro campo: los conocimientos que se heredan.

Aprendemos a hacer las cosas, a trabajar en lo que aquí se trabaja, a interpretar la naturaleza y sus signos, a encontrar los caminos para en-

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

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

Desde esta perspectiva podemos entender mejor el significado de pertenencia a un grupo étnico, sin olvidar que todos pertenecemos necesariamente a una sociedad definida, que puede ser pequeña o muy grande, pero que siempre tiene límites precisos, normas de pertenencia y un acervo cultural que considera propio y exclusivo. El indio no se define por una

serie de rasgos culturales externos que lo hacen diferente a los ojos de los extraños (la indumentaria, la lengua, la manera, etc.); se define por pertenecer a una colectividad organizada (un grupo, una sociedad, un pueblo) que posee una herencia cultural propia que ha sido forjada y transformada históricamente, por generaciones sucesivas; en relación a esa cultura propia, se sabe y se siente maya, purépecha, seri o huasteco.

En el caso específico de los pueblos indios de México, hay una condición histórica que es indispensable tomar en cuenta para entender sus características y su situación actual: el hecho de que durante quinientos años han sido los colonizados. La dominación colonial ha tenido efectos profundos en todos los ámbitos de la vida indígena: ha constreñido su cultura propia, ha impuesto rasgos ajenos, ha despojado a los pueblos de recursos y elementos culturales que forman parte de su patrimonio histórico, han provocado formas muy variadas de resistencia, ha intentado por todos los caminos la sujeción del colonizado, más efectiva cuanto más se convezca éste de su propia inferioridad frente al colonizador. A lo largo de estas páginas habrá continuamente referencias al proceso de dominación colonial: no es reiteración innecesaria, sino la constante ubicación imprescindible de los pueblos indios en el contexto social en el que ha transcurrido su historia durante los últimos cinco siglos, hasta el presente.

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

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

¿Cuántos pueblos componen el universo indio del México actual? Tan poco a esta pregunta se le puede dar una respuesta precisa, por razones que se expondrán en otras partes del texto y que aquí se anotan sumariamente. En primer término, la identificación de los pueblos indios a partir de la lengua que hablan resulta insuficiente. En general, se estima que sobreviven 56 lenguas indígenas, pero algunos estudiosos afirman que son muchas más, porque consideran que las formas dialectales de algunas lenguas son en realidad idiomas diferentes. Por lo demás, aunque la lengua común es uno de los principales requisitos para la conformación de un pueblo (o grupo étnico), no se desprende de ello que todos los hablantes de un idioma formen una sola unidad étnica, de manera que la definición de cuántas lenguas indias se hablan no resuelve por sí misma la cuestión de cuántos pueblos existen. El problema de fondo no es lingüístico; la dominación colonial, como veremos más adelante con cierto detalle, intentó sistemáticamente destruir los niveles de organización social más amplios, los que incluían en su seno una vasta población que ocupaba un amplio territorio, y trató de reducir la vida indígena exclusivamente al ámbito de la comunidad local. Esta atomización de los pueblos indios originales ha tenido efectos en el desarrollo de la civilización mesoamericana, y también ha provocado que se refuerce la identidad local, en detrimento de la identidad social más amplia que correspondía a la organización social de los pueblos antes de la invasión europea. De tal manera que las identidades actuales deben entenderse como resultado del proceso de colonización y no como la expresión de una diversidad de comunidades locales que formen, cada una de ellas, un pueblo distinto. Volveré más adelante sobre este punto.

Pese a lo anterior, es posible identificar situaciones contrastantes que nos indican las diferentes condiciones demográficas en que viven los pueblos indios de México. Por ejemplo, se estima que los mayas de la península de Yucatán suman más de 700 mil habitantes; ocupan un territorio continuo, hablan la misma lengua (las variables locales no impiden en ningún caso la comunicación a través del maya) y comparten en gran medida la misma cultura y la misma matriz cultural. Puede entonces hablarse de un pueblo maya. El problema no es igual con los zapotecos, que son más de 300 mil, pero que ocupan territorios diferentes (la sierra, los valles cen-

trales y el Istmo de Tehuantepec), hablan variantes dialectales cuyas formas más alejadas no son mutuamente inteligibles y presentan diferencias culturales muy accentuadas. Aquí se puede hablar de un pueblo histórico cuya diversidad interna ha sido accentuada por la dominación colonial.

Pero es necesario tener presente que muchos pueblos indios están muy lejos de tener la magnitud demográfica de los mayas, los nahas, los zapotecos, los purépechas o los mixtecos. Una veintena de etnias tienen menos de 10 mil integrantes y la mitad de ellas no llegan siquiera al millar como población total. Estos son los casos dramáticos de pueblos en riesgo de extinción, asediados por la acción secular de las fuerzas etnocidas.

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

### Un perfil de la cultura india

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

La distribución territorial de la población indígena muestra una concentración mayor en áreas que habían alcanzado un notable desarrollo cultural antes de la invasión europea. Sin embargo, no es una correspondencia absoluta, porque desde el inicio de la colonización actuaron factores diversos que alteraron la distribución original. El brutal abatimiento de la población durante el siglo XVI, debido a enfermedades antes desconocidas, a guerras y a las duras condiciones de trabajo impuestas, condujo a la desaparición de pueblos enteros y al despoblamiento de sitios antes habitados. El despojo de sus tierras y la terca voluntad de mantenerse libres arrojaron a muchos grupos hacia regiones inhóspitas distintas de su medio original, a las que con propiedad llamó Gonzalo Aguirre Beltrán "regiones de refugio". La codicia de tierras y la demanda de mano de obra sujeta, se mantuvieron siempre amenazantes y sus efectos se hicieron sentir con renovado vigor durante el siglo XIX, alterando una vez más la distribución de la población india en buena parte del país.

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

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

La ocupación colonial del territorio y el crecimiento paulatino y variable del "México útil" para el colonizador han roto en casi todas las regiones la continuidad original de los territorios indios. El espacio se ha fragmentado como consecuencia de la expropiación de las tierras indias, las políticas de división administrativa del territorio, el establecimiento de ciudades y centros de explotación no indios, las vías de comunicación y la construcción de grandes obras públicas. Sin embargo en ciertas zonas la continuidad territorial persiste, como entre los mayas de la península de Yucatán. Otros pueblos, en cambio, se han ido convirtiendo en enclaves dentro de su propio espacio, ocupado ahora por el México no indio. La impresión inicial que deja un recorrido rápido por cualquier región indígena es que se trata de un mundo rural compuesto por comunidades más o menos parecidas entre sí, pero ajeno a las ciudades, aunque no ausente en ellas.

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

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

tivos se logra complementando los productos básicos de la milpa con la siembra de muchos otros, en pequeñas cantidades, en un terreno anexo a la casa habitación; cuando esto sucede, generalmente son las mujeres las que atienden el huerto familiar tanto que los hombres cultivan la milpa.

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

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

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

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

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

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

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

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

Esto no significa ausencia de sentido práctico ni ignorancia de beneficios y conveniencias; sólo que se ubican en un contexto diferente. Hay una lógica práctica en la distribución del tiempo de trabajo y en la diversificación de las actividades. Pero esa lógica se pone de manifiesto únicamente si se conocen los objetivos últimos de la actividad productiva, las necesidades que debe satisfacer. Las culturas indígenas tienen a la autosuficiencia. Esa tendencia se da a varios niveles: familia, linaje, barrio, comunidad y pueblo, autosuficientes. Nunca, hoy, es una realidad absoluta; pero es una

orientación general, bien definida. Las ovejas dan majada que sirve para abonar la tierra: las familias, entonces buscan tener ovejas, aunque sólo por excepción las coman o las vendan. El guajolote para la comida de fiesta, para el rito (el matrimonio, la construcción de la casa, el banquete que doy cuando soy mayordomo del santo), se cría en casa, mejor que comprarlo. Y en la comunidad hay quienes saben entender otras necesidades: la cocinera, el huesero, el yerbero, el herrero, los músicos. La comunidad es un intrincado tejido de conocimientos generalizados, actividades diversificadas y especializaciones indispensables para llevar la vida con autonomía.

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

¿Qué ofrece en cambio la economía indígena orientada hacia la autosuficiencia? Ante todo, una seguridad básica, un margen más amplio para subsistir, así sea sólo con lo indispensable, aun en años difíciles. Cultivos diversos, unidos a la recolección, caza, pesca y crianza de animales domésticos, entrecerrado todo con alguna forma de producción artesanal (alfarería, tejidos, cestería y muchos más productos) y una capacidad generalizada para realizar otras tareas (de construcción, de reparación), ofrecen un amplio espectro de posibilidades que se pueden combinar o alternar, según las circunstancias. Ninguna, por sí sola, dentro de las condiciones predominantes hoy en las comunidades indígenas, asegura la sobrevivencia; pero en conjunto si dan un margen aceptable de seguridad. Para que ese mecanismo múltiple funcione, debe obrar en pequeña escala, a escala humana, produciendo cada actividad lo necesario y nada más. Esta condición determina también otra característica general de la economía indígena: sus escasos márgenes de excedentes y, en consecuencia, su bajo nivel de acumulación. Ésta ha sido señalada reiteradamente como una limitación escandalosa, desde el punto de vista de quienes pugnan por el

desarrollo capitalista de la economía nacional: los indios no compran, o compran muy poco, no generan capital, no invierten. Analizaremos esta cuestión más adelante.

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

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

Las relaciones en el seno de la familia reflejan claramente la condición de esta como unidad de reproducción y consumo; pero, por supuesto, la función económica no es la única ni permite por sí misma comprender la riqueza y la importancia de la vida doméstica. El núcleo familiar, ocupante

del espacio doméstico, es el ámbito más sólido para reproducir la cultura propia de los pueblos indios. La mujer desempeña en ello un papel fundamental: a ella corresponde la crianza de los niños y la trasmisión a las hijas de todos los elementos culturales que les permitirán su desempeño adecuado dentro del grupo; ella es, en gran medida, el eslabón principal para la continuidad del idioma propio, y la depositaria de normas y valores que son sustanciales en términos de la matriz cultural mesoamericana. Su papel es reconocido social y familiarmente: en las comunidades que conservan un ámbito mayor de cultura propia, la mujer participa más activamente y en pie de igualdad con el hombre, no sólo en los asuntos domésticos sino también en las decisiones que afectan a la comunidad.

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

Entre la familia y la comunidad existen otros niveles de organización social que también cumplen funciones en la economía india. Por una parte, se reconocen relaciones de parentesco, más allá de la familia extensa, que permiten ordenar la cooperación de un número mayor de individuos para ciertas tareas en las que los miembros de la unidad doméstica resultan insuficientes. Esta cooperación puede darse en trabajo —para la cosecha, para la construcción de una casa, o en especie—, para la fiesta de matrimonio, para el velorio y el entierro, para cumplir las obligaciones ceremoniales que son inherentes al desempeño de un cargo público en la comunidad. Siempre se coopera en base a la reciprocidad —hoy por ti, mañana por mí— y en muchos casos cada quien lleva una cuenta exacta de lo que ha aportado a otros miembros del linaje y lo que ha recibido de cada uno. El barrio, o el paraje en otras zonas, es otra unidad de organización que funciona también para ciertas actividades económicas. Los miembros de un



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

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

Las formas de asentamiento de las comunidades varían. Existen las comunidades dispersas ya mencionadas, donde las habitaciones se distribuyen por los campos de cultivo, separadas una de otra por distancias considerables. Otras son comunidades concentradas, con casas contiguas alineadas en calles y veredas, aunque siempre con espacios destinados a huertos y milpas hogareñas. Y hay comunidades con un orden intermedio, donde se puede identificar un centro habitado que se va dispersando hacia las afueras. En todos los casos la comunidad tiene autoridades únicas, reconocidas por todos. Y esa autoridad central tiene a su cargo la organización y la vigilancia de los trabajos comunales (tequino, fajina, fatiga, son algunos nombres regionales para esa forma de trabajo colectivo) en los que participan obligatoriamente todos los varones adultos de la comunidad (en general, se considera adulto al hombre casado, independientemente de su edad). Los tequinos se usan para obras públicas, como la construcción y el mantie-

nimiento de los caminos, la edificación de escuelas, la reparación de templos y otros edificios comunales. Las mujeres no están excluidas: ayudan a preparar los alimentos que se distribuyen entre los participantes del tequino. Las ocasiones de trabajo cooperativo y trabajo colectivo conllevan un contenido de fiesta, de convivencia social entre los miembros del linaje, del barrio o de la comunidad entera. Ése es un elemento que estimula a la participación y refuerza la solidaridad en el seno de los diversos grupos. Así, una misma actividad integra de manera inseparable funciones sociales, simbólicas y lúdicas, además de las propiamente económicas.

La noción de salario es ajena a gran parte del trabajo orientado hacia la autosuficiencia: no se paga, se retribuye, se adquiere la obligación de hacer lo mismo que otros hicieron por uno, cuando llegue el momento. El trabajo comunal es una obligación que está implícita en el hecho mismo de formar parte de la comunidad: es común, es pareja y aquí sí, cuando alguien no participa, debe pagar a otro que lo haga por él. En su conjunto, estas formas de trabajo cooperativo organizan el esfuerzo y las habilidades de la comunidad, según prioridades que se deciden por la comunidad misma (o por sus autoridades reconocidas), tomando en cuenta los ritmos y necesidades de las labores agrícolas primordiales y haciendo uso de sistemas de relación social que cumplen muchas otras funciones (la familia, el linaje, el barrio, la comunidad). Todo ello, unido a la cosmovisión propia de cada cultura indígena, determina una concepción del trabajo necesariamente distinta de la que caracteriza a las sociedades capitalistas y, más ampliamente, a la civilización occidental. Volvemos sobre este punto.

Ya se mencionó que la autosuficiencia absoluta no se cumple hoy en ningún caso. El intercambio existe, en distintas formas y con intensidad desigual. Se concurre por lo menos a un tianguis semanal, en el propio barrio, en el centro o en la ciudad mestiza que controla la región. Toda vía, en algunas zonas, se da el intercambio directo de productos, el trueque, sin que intervenga el dinero. En general, sin embargo, las cosas ya tienen precio, se compran y se venden con moneda. Pero la gente de las comunidades no acude al mercado semanal sólo como vendedor o sólo como comprador: va a intercambiar, aunque lo haga con la intervención momentánea del dinero, una pequeña cantidad de sus propios productos

agrícolas o artesanales, por objetos que requiere y no produce. En el capítulo mencionaremos cómo esta relación de intercambio se transforma cuando el comercio ya no es entre miembros de comunidades indígenas que interviene el sistema mercantil capitalista.

El intercambio no se da únicamente a través del tianguis semanal en vastas regiones de México funciona un sistema de ferias anuales que concurren regularmente habitantes de zonas muy distantes y de producción diferente. Se organiza, así, el movimiento de productos costeros tierra caliente hacia el altiplano, y el correspondiente en sentido inverso. Son, en algunos casos, ferias multitudinarias que en el transcurso de una semana reciben cientos de miles de visitantes, comerciantes, intermediarios y productores directos. El motivo central es religioso: la fiesta imagen venerada, de fama regional o nacional. Pero al acudir a las ferias cumplen simultáneamente muchas funciones: se paga una manda a un favor divino; se goza de las danzas, la música y los juegos pirotécnicos; se ven conocidos que se encuentran cada año, se intercambian noticias, se brinda con ellos; se acude al médico; se vende y se compra; se vive un parentesis de fiesta en los trabajos del año. Muchas ferias se han extendido durante siglos en los mismos sitios y gente de los mismos pueblos distantes refrenda con su presencia anual y sus ceremonias una relación particular con otros pueblos, que probablemente viene desde tiempos anteriores a la invasión europea.

El vasto movimiento de productos de diversas regiones que se concentran para su intercambio anual en las grandes ferias abarca también circulación de manufacturas que provienen de comunidades especializadas. Aunque el cultivo de la tierra es la base económica de las comunidades indígenas, y aunque en casi todas existen, además, diversas actividades artesanales en escala doméstica, hay comunidades que se han especializado en la fabricación de ciertos objetos cuya producción está destinada fundamentalmente al mercado. Algunas son artesanías de larga tradición, en las que la tecnología prehispánica ha variado poco en los últimos cinco siglos. Otras formas y motivos de decoración siguen siendo prácticamente los mismos. Grandes vasijas de barro modeladas sin torno y cocidas bajo montón de ceniza; huipiles de algodón *coyuchil* tejidos y brocados en telar de cintura;

objetos de madera laqueados según técnicas que se empleaban antes de la invasión europea; papel fabricado con corteza de árbol machacada. Otras, desde luego, sufrieron profundas modificaciones por la introducción de la tecnología, las necesidades y los gustos de los colonizadores. Algunas más son resultado de innovaciones mucho más recientes, que descansan en viejas tradiciones artesanales, como las pinturas sobre papel amate. En todos los casos, esta frecuente especialización artesanal de las comunidades no contradice la orientación básica de la economía india hacia la autosuficiencia: la actividad artesanal no desplaza, en conjunto, a la actividad agrícola de la comunidad, pero sí refuerza la capacidad de intercambio que es un recurso más para una producción diversificada a escala local. Por otra parte, la especialización relativa de algunas comunidades puede entenderse también, en un contexto más amplio, como una estrategia que contribuye a la autosuficiencia del mundo indio, más allá de la comunidad local. Esto es válido si se piensa en los productos cuyo mercado principal son las propias comunidades indígenas.

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

La tierra no se concibe como una mercancía. Hay una vinculación intrínseca más profunda con ella. La tierra es un recurso productivo indispensable, pero es más que eso: es un territorio común, que forma parte de la herencia cultural recibida. Es la tierra de los mayores; en ella se repasan

los antepasados difuntos. Ahí, en ese espacio concreto, se manifiestan en diversas formas las fuerzas superiores: ahí están las entidades favorables y las maléficas, a las que hay que propiciar los sitios sagrados, los peligros, las referencias. La tierra es un ente vivo, que reacciona ante la conducta de los hombres; por eso, la relación con ella no es puramente mecánica sino que se establece simbólicamente a través de innumerables ritos y se expresa en mitos y leyendas. Frecuentemente, la imagen que se tiene del mundo está organizada a partir de ese territorio propio, que ocupa el centro del universo. En los pueblos desplazados, queda en la memoria colectiva el recuerdo del territorio primigenio y la aspiración de recuperarlo, aun cuando hoy se tenga otras tierras y se pueda ir viviendo. Grupo y territorio (un grupo y un territorio concretos, definidos) forman una unidad inseparable en las culturas indias. En otra parte examinaremos los avatares de los territorios indios a lo largo de la historia y los problemas que hoy presentan.

En relación con ese territorio común (territorio-historia, territorio-cultura), se define también el grupo que aspira a la autosuficiencia. Nosotros, los de tal sitio (o los de tal grupo: tierra y pueblo son aquí lo mismo), hacemos tales cosas, fabricamos estos objetos, tenemos esa costumbre... El tejido social de una comunidad india incluye una trama cultural mucho más compleja y variada de lo que se aprecia en una primera mirada. La cantidad de oficios, actividades y conocimientos especializados es sorprendente. La medicina, por ejemplo, abarca por una parte conocimientos y prácticas que son de dominio general y que se emplean domésticamente para el tratamiento de dolencias comunes; por otra parte, da lugar a la presencia de diversos especialistas que conservan tradiciones ancestrales para la atención de enfermedades más severas. En las culturas indias, muchas enfermedades se explican por la intervención de fuerzas superiores que actúan para castigar formas de conducta que se consideran inaceptables porque constituyen una transgresión a las normas que aseguran la armonía entre los hombres y entre el hombre y el universo; de ahí que el tratamiento incluya ceremonias propiciatorias y ritos prescritos por la tradición. Pero hay también un profundo conocimiento de las propiedades terapéuticas de las yerbas y otros productos, resultado de una práctica

acumulada y sistematizada en términos de cada cultura. El efecto terapéutico de los productos medicinales se refuerza al aplicarlos en un contexto simbólico y emotivo que reconoce el carácter psicossomático de muchas dolencias y atiende al mal del cuerpo tanto como al mal del alma. El médico indio es un especialista que diagnostica y prescribe a partir de síntomas "naturales", corporales, pero los interpreta en un marco de significación simbólica más amplio y pone en juego, en consecuencia, una mayor cantidad de elementos de la cultura para restablecer la salud íntegra o, en su caso, para preparar adecuadamente el tránsito de la muerte. Tampoco en el ejemplo de la medicina india es posible establecer límites estrictos con otras áreas del pensamiento y la vida social: la conducta condiciona la salud; el conocimiento de las propiedades curativas de las plantas forma parte de la concepción total de la naturaleza y se expresa en el simbolismo correspondiente; lo que llamamos religión y lo que llamamos medicina se entrelazan por muchas fronteras, hasta borrarlas.

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

la virgen, además de participar en los tequios regulares, como cualquier otro. Una breve incursión en el terreno del gobierno comunal nos permite, tal vez, redondear esta imagen.

La autoridad en los pueblos indios va unida al prestigio social. Y éste se adquiere a lo largo de la vida mediante la demostración de la capacidad de servicio a la comunidad. En el ámbito de la vida pública, el servicio a la comunidad se realiza a través de la participación en el sistema de cargos. En todos los grupos existe un conjunto jerarquizado de cargos públicos, que constituye el gobierno comunal. La mayor parte son cargos anuales; en algunos casos, su desempeño es voluntario y los aspirantes se proponen a sí mismos ante las autoridades correspondientes; en otros casos, se ocupan obligatoriamente por designación o por elección. Es necesario ascender desde los cargos más bajos. Los más jóvenes o adolescentes desempeñan los puestos inferiores (llamados en muchos sitios topiles), bajo las órdenes de los que tienen jerarquía superior. A cada cargo le corresponden obligaciones definidas. Conforme se asciende en el escalón, los compromisos son mayores, tanto por el tiempo que se dedica a su desempeño como por los gastos que debe hacer el carguero. Un mayordomo, por ejemplo, que es el responsable de la organización de alguna de las fiestas anuales dedica a cualquiera de las imágenes veneradas comunitariamente, tiene a su cargo los gastos de la fiesta: el pago de músicos y de servicios religiosos; la comida y la bebida para todos los asistentes; los adornos, vestiduras de la imagen, cohetes y fuegos artificiales, por lo menos. Para hacer frente a esas erogaciones, que resultan abultadas dado el nivel de ingresos monetarios, el mayordomo recurre a varios expedientes: cria familiarmente algunos animales que se habrán de consumir o vender para la fiesta; recurre a la cooperación de los miembros de su linaje, sobre la base de reciprocidad por aportes pasados o futuros; alquila por algún tiempo su fuerza de trabajo, generalmente fuera de la comunidad; adquiere deudas y ahorra lo que puede. En estas ocasiones funcionan claramente los lazos de solidaridad de las comunidades indias, porque el prestigio del mayordomo es también el prestigio de la familia y el linaje, o del barrio. El gasto en estas actividades rituales ha sido llamado gasto suntuario; y las razones para invertir recursos de esta manera han sido explicadas en términos de una

modalidad económica particular: la economía de prestigio. Para muchos resulta irracional: una prueba más de la incapacidad del indio, que gasta en fiestas inútiles lo que podría invertir productivamente para aumentar su capital. Tal vez hay una explicación mejor.

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

Una organización de gobierno como la que se ha esbozado en pocas líneas supone la conjunción de voluntades y conductas individuales que deben estar orientadas en un mismo sentido. Esa convergencia se logra sólo si se comparten aspiraciones y valores. Los sacrificios personales y familiares que deben hacerse para desempeñar un cargo en la comunidad, a cambio únicamente de la consideración pública, de un prestigio que se manifiesta en un trato ritualizado, deferente, pero que no conlleva ningún beneficio material de alguna significación, perfilan una orientación de la vida que resulta difícilmente comprensible desde la perspectiva individualista y acumulativa de la sociedad capitalista moderna. ¿Por qué se actúa así? ¿Por qué se acepta y se premia esa conducta? Intervienen, desde luego, mecanismos de presión social: el descrédito, la mala opinión, la burla, la

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

Resulta visible la correspondencia entre los diversos aspectos de la cultura india que se han mencionado hasta aquí. La orientación de la producción hacia la autosuficiencia es congruente con la economía de prestigio: ambas tienden a igualar los niveles materiales de vida y obstaculizan la gestación de diferencias de riquezas. Los lazos de solidaridad familiar y vecinal, basados en la reciprocidad, actúan en el mismo sentido: igual sucede con los mecanismos para adquirir autoridad. La propiedad comunal y las limitaciones que se imponen a la propiedad privada de la tierra son coherentes con todo lo anterior. La imagen que se perfila es la de una sociedad que procura bastarse a sí misma a partir del aprovechamiento diversificado de todos los recursos que están a su alcance y bajo su control; que organiza su capacidad de trabajo de tal manera que asegure la aportación de brazos en distintas escalas, según la magnitud de las tareas

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

El mundo sobrenatural desempeña, en esta cosmovisión, un papel de primera importancia. Las fuerzas fuera de control humano encarnan, para ser comprensibles, en un amplio repertorio de seres que las simbolizan: los

dueños de los manantiales, de los cerros, de las cuevas; los gobernantes de la lluvia y del relámpago; el animal cuya vida y suerte están indisolublemente unidas a la vida y suerte de cada recién nacido; los aires; la tierra misma. La relación con la naturaleza se simboliza mediante el ceremonial destinado a propiciar a las entidades sobrenaturales que la representan. Ésta es una manera coherente de expresar simbólicamente la participación del hombre en la unidad fundamental e indivisible del universo al que pertenece.

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

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

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

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

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