



297
40

Universidad Nacional Autónoma de México

FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS Y SOCIALES

"LA AVENTURA DEL INDIO MEXICANO"

TESIS PROFESIONAL

Que para obtener el título de

LICENCIADO EN SOCIOLOGIA

P r e s e n t a

DAVOR SPIRO MATOSIC PEREZ

México, D. F.

1981



Universidad Nacional
Autónoma de México



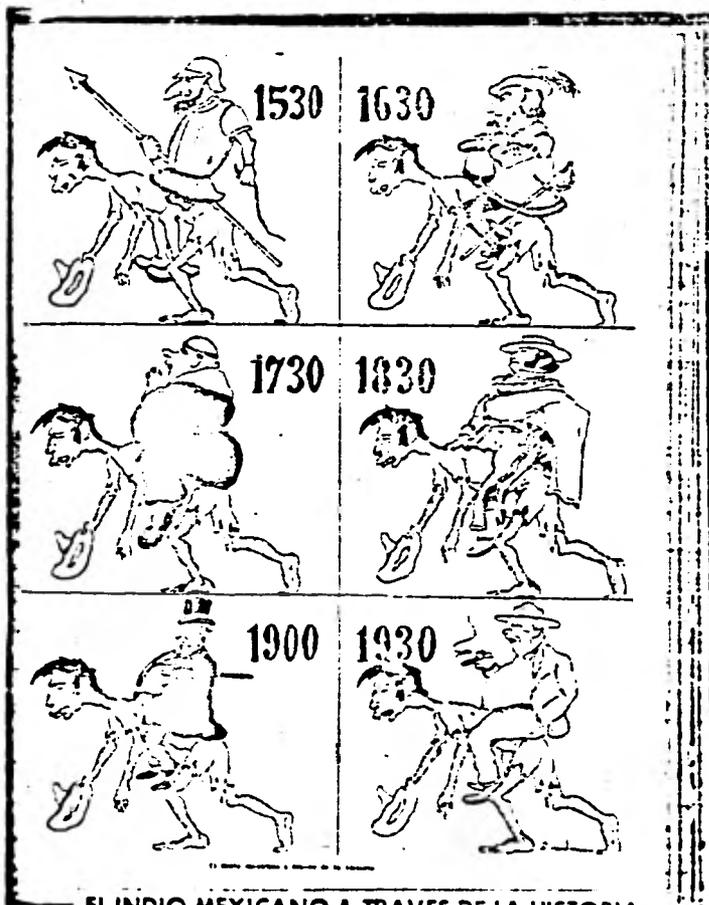
UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

TESIS CON FALLA DE ORIGEN



EL INDIO MEXICANO A TRAVES DE LA HISTORIA

Caricatura de Luis Andirac publicada en la revista Futuro de la Universidad Obrera de México, el año de 1939.

C O N T E N I D O

- Introducción. P.P. 1-6
- Notas.

C A P I T U L O I P.P. 7-62

- 1.1- La visión del indio al término de la edad media (al inicio de la conquista, y a la consolidación de ésta).
- 1.2- La idea del indio en los escritores de Indias.
- 1.3- III Concilio Provincial Mexicano.
- 1.4- La visión del indio por los evangelizadores.
- 1.5- Análisis de la política de Indios.
- Notas.

C A P I T U L O II P.P. 63-84

- 2.- El indio y su paso del México indio al porfirismo.
- Notas.

C A P I T U L O III P.P. 85-144

La visión del indio contemporáneo por 4 de los ideólogos principales del indigenismo.

- 3.1- Manuel Gamio.
- 3.2- Moisés Sáenz.
- 3.3- Miguel Uthón de Mendizábal.
- 3.4- Alfonso Caso.

C A P I T U L O I V P.P. 145-192

La visión del Indio en el cine Mexicano.

- 4.1- Antecedente.
- 4.2- Cine Indigenista.
- 4.3- Filmografía: Largo Metraje por orden cronológico.
- 4.4- Filmografía: Largo Metraje por períodos presidenciales.
- 4.5- Filmografía: Medio Metraje y Documentales.
- 4.6- Fotos.
- 4.7- Argumentos y Críticas de Películas.
- Notas.

C A P I T U L O V P.P. 193-197

- Conclusiones.

A P E N D I C E P.P. 198-273

D O C U M E N T O S

- DOCUMENTO I: "El trabajo para indios y negros en las minas de Taxco 1581."
- DOCUMENTO II: "La insurrección de los Seris 1725".
- DOCUMENTO III: "Las cajas de comunidades".
- DOCUMENTO IV: "Declaración de Barbados I".
- DOCUMENTO V: "Declaración de Barbados II".
- DOCUMENTO VI: "Antropología en pos de Guerra".

FUENTES DOCUMENTALES UTILIZADAS. P.P. 274-310.

- Bibliografía
- Hemerografía
- Tesis.
- Archivo General de Nación. México
- Archivo de la Filmoteca. UNAM

I N T R O D U C C I O N

La presente tesis titulada: "La Aventura del Indio Mexicano", es un examen bibliográfico efectuado a través de cédulas reales, leyes, edictos, son: artículos de libros y revistas especializadas en temas antropológicos, sociales y fílmicos.

Para hacer posible este trabajo que comencé en 1977, hube de estudiar y revisar 16 tesis: 126 autores de artículos en Diarios, Memorias y Revistas, y 153 artículos hemerográficos. Tuve necesidad también de investigar y reactualizarme cinematográficamente, ante lo cual me fué necesario, estudiar el cine mexicano del lapso de tiempo con rendido de 1912 a 1976, por lo cual la producción fílmica editada o "desenlatada" después de este fecha, no aparece en este trabajo; al no existir copias de las cintas de 1912 a 1919 sólo menciono la ficha fílmica.

Para hacer posible el estudio del cine tuve que examinar un total de 29 cintas de largo metraje, producción nacional, y alrededor de 33 cintas de medio metraje y documentales; esto, no hubiese sido posible sin la valiosa ayuda del Profesor y gran crítico de cine mexicano, Emilio García Riera. La presente tesis es también fruto de la observación directa, a consecuencia de temporadas de trabajo de campo en comunidades indígenas, tanto del sureste como del norte de México.

También es fruto de las interesantes discusiones e intercambios que como alumno sostuve, tiempo ha, con los profesores Ricardo e Isabel Pozas, quienes me introdujeron amablemente por el mundo de la antropología mexicana; así como de las interesantes y --- fructíferas pláticas sostenidas con el Profesor Luis Alberto de la Garza, quien despertó mis intereses y motivación por la Historia Económica y Social de México; y por último, mi introducción a

las culturas y etnias indígenas, gracias a un curso llevado, y a la amistad del Profesor Salomón Nahmad Sittón.

La cronología y espacio, se circunscriben en primera instancia a una visión del indio a finales de la edad media, esto es al inicio de la conquista, y a la consolidación de ésta. Pase que -- nos lleva más adelante a examinar la idea que del indio tuvieron los escritores de indios, y su posterior enriquecimiento por teólogos y -- juristas que culminan con el examen de la problemática indígena en el tercer concilio provincial mexicano. Estos elementos fueron la base para que se estructurase la imagen que del indio tuvieron los evangelizadores y órdenes religiosas.

De la imagen negativa que transfirieron los conquistadores y gente de la Iglesia durante la Colonia, como es la clasificación demográfica por razas y castas, pasamos a la concepción que del indio se tuvo en el México independiente y posteriormente en el porfiriato.

Todos estos aspectos son el punto de apoyo para la concepción que nos han legado del indio y su práctica oficial por parte del -- Estado.

Autores como:

- Manuel Gamio.
- Moisés Sáenz.
- Miguel Othón de Mendizábal.
- Alfonso Caso.

La síntesis de todos estos enfoques, es lo que nos ha llevado a justificar y construir como parte medular de este trabajo la visión que del indio ha observado la práctica de la cinematografía -- mexicana. Su examen es a través del análisis por película, tanto -- de largometraje como medimetraje y cine documental.

La imagen que del indio nos ha legado el cine no ha sido gratuita; por una parte, se pretende justificar en sentido positivista la imagen bárbara, cruel y sanguinaria de los nativos de México, hablantes de lenguas indígenas (aunque en las películas hablen español, por su atuendo y maneras estereotipadas, inmediatamente comprendemos que se trata de indios).

En segundo lugar nos es presentado un indio idílico enmarcado en una concepción rousseauiana. Con lo cual se les sitúa en un marco social aparte del resto de la población mestiza del país.

Y en tercera instancia, una vez que hemos "comprendido", a través claro está, del convencimiento de la imagen estigmatizante (1) que el cine nos dá, que los indios son crueles y tontos, salvajes y felices; que los podemos avasallar y conquistar una y mil veces; que gustan y practican la magia y que por lo tanto sus procesos mentales son pre-lógicos, es fácil que "logremos ser desmovilizados psicológicamente" al sentir nuestra identidad y seguridad amenazadas, y no en cambio, mostrarnos solidarios con los problemas y luchas anticapitalistas de los indios que también son las nuestras.

Este capital, de tipo monopolista que en su afán de crecimiento y obtención de altos beneficios, se alinea con ciencias tanto tecnológicas como humanísticas (ciencias éstas últimas que tradicionalmente se han considerado como neutrales), tales como sociología, psicología, antropología, (ver documental final de la tesis), -- etc., para así asegurar la expansión del modo de producción capitalista, incluyendo comunidades (2) indígenas de montañas, incrementando y profundizando de esta manera, las condiciones de desigualdad entre diversos sectores y países, haciendo así más crítica la situación entre bloques coloniales y países colonizados.

La tan llevada y traída "problemática del estereotipo del indio",

implica el estudio a niveles de estructuras de dominación, y variadas formas de estratificación social, las cuales condicionan mecanismos y tipos de control y decisión del sistema económico, a partir de cada situación social particular.

El "problema indígena", no es más que una consecuencia económica, en este caso de un imperialismo capitalista universal, el cual para mayor efectividad, somete tanto en el nivel económico, -- político, cultural, etc. a naciones o mejor dicho a polos del mundo, aún hasta ahora, en eterno infra-desarrollo.

Los indios no son más que una muestra representativa -- como -- tantos otros aspectos de nuestra sociedad nacional--, de la lucha de clases en los países dominados. Dominación ésta, que afecta en mayor o menor grado a las relaciones sociales (desintegración social), como a nivel individual (desintegración personal). Dicho sometimiento, que es llevado a cabo por los representantes de las burguesías nativas del capitalismo imperialista, ayuda que es materializada con asesoría tanto en el renglón militar, como tecnológico y cultural, pues no basta ahora ya con la actuación de las leyes, policía y ejército (3), para así contrarrestar los movimientos de insurgencia, pues ahora la intervención y guerra de opresión, (¿qué otra cosa, sino guerra es, la intervención abierta o callada de un país a otro?), se da a niveles de control de masas (guerra electrónica), utilizando medios masivos de comunicación psicológica (terror mental), a la cual denominamos como la nueva estrategia de guerra psico y sociopolítica, la cual queda inserta en el cine, como ejemplo a tratar.

NOTAS

(1) IRVING GOFFMAN.

ESTIGMA.

Ed Amorrortu, (Argentina), 1971.

Dice Goffman, que la estigmatización es un medio de quitar a las minorías étnicas (o religiosas) de los caminos de la competencia, de la lucha por la vida, o bien, de utilizarlas para promover el desarrollo ajeno, agregaría. Esta actitud racista reconoce tres instancias:

- a). Descubrir y poner en evidencia las disimilitudes entre colonizador y colonizado.
- b). Valorizar dichas disimilitudes en beneficio propio y en detrimento del otro.
- c). Trasladas las diferencias al campo de lo absoluto, afirmando que las mismas son definitivas y actuando de modo que parezca cierto, deteniendo en lo posible la historia del colonizado. El hecho de que esta estigmatización exista aún en alto grado en América, es la mejor prueba del propósito deliberado u oculto de destruir a los pueblos indígenas, de privarlos de su identidad étnica, de eliminarlos como culturas autónomas, como grupos humanos dignos de igual trato.

(2) Para el fenómeno de "huída" de las comunidades indígenas hacia las zonas montañosas inhóspitas de México, recomiendo el libro Zonas de Refugio de Gonzálo Aguirre Beltrán, México 11, no. 17.

(3) "Tal programa de investigación también brinda la información necesaria para elaborar estrategias exitosas contra la subversión revolucionaria... se describen cinco tareas de investigación en ciencias sociales como necesarias para crear una red antisubversiva. Estas tareas son:

- 1.- Investigar los factores sociales que pueden precipitar o impedir la subversión.
- 2.- Elaborar modelos operacionales (habitualmente mediante -- analogías históricas), que identifiquen aquellos aspectos de un estado actual de subversión más susceptibles de un control militar.
- 3.- Investigar los valores, las relaciones sociales y las instituciones de comunicaciones que se prestan a la manipulación externa, en interés de la política militar de los -- Estados Unidos.
- 4.- Aportar información antropológica y sociológica, (en particular estudios sobre las élites y los grupos minorita-- rios) que puedan ser utilizados por los Estados Unidos -- para intervenir en los procesos políticos y sociales del país huésped.
- 5.- Elaborar estrategias político-militares para el manteni-- miento del poder de los Estados Unidos".

Tomado de : NAOLA, CIENCIA Y DESARROLLO. P. 94-95.

Ed Oveja Negra (Argentina), 1977.

C A P I T U L O I

1.1 - LA VISION DEL INDIO AL TERMINO DE LA EDAD MEDIA (AL INICIO DE LA CONQUISTA Y A LA CONSOLIDACION DE ESTA).

Es a fines de la Edad Media que comienza a conquistarse la tierra influenciados los hombres por el contacto con pueblos diferentes, ya sea por guerras, misiones religiosas o comerciales con Orientes.

Esta sed de aventuras se despierta por los relatos, las más de las veces imaginarios que reales, de grandes riquezas y de tesoros, narrados por viajeros como Marco Polo, Mandeville etc.

Sin embargo existían barreras que frenaban los descubrimientos de nuevos territorios y entre otros eran las ideas de mares tenebrosos, o bien la existencia de terribles cíclopes con pezuñas de caballo, pero sobre todo la idea de la no esfericidad de la Tierra.

Entre este panorama de dudas, supersticiones, etc., aparece América, continente al cual se le adjudican todas las fantasías y maravillas de el hombre medieval, que viviendo en un mundo cerrado y asfixiado por la religiosidad e influenciado por el lejano Oriente, sólo se realizaba existencialmente por la lectura de novelas de caballerías, género éste que en esa época fué agriamente criticado en el libro "El Quijote" de Miguel de Cervantes.

Los hombres de la Edad Media, veían al Nuevo Mundo con las mismas incógnitas y terrores, los mismos prejuicios y misterios, (calificativos éstos) con que hoy ven los países industrializados a los países del Tercer Mundo.

De esta forma surgen leyendas como la fuente de la eterna juventud de Ponce de León, las 7 ciudades encantadas, las ciudades de oro de Cibola y Quivira, el pueblo de las hermosas Amazonas ávidas de hombres, etc.

De esta forma América rompe ese equilibrio cultural Europeo provocando numerosas discusiones y estudios, reajustes del mundo material con los nuevos descubrimientos geográficos, botánicos, zoológicos, culinarios, etc.

En esta época, pasado el inicial choque emocional y cultural, se acepta la unicidad de la especie humana. La religión y Dios presentes también al otro lado del Océano, dan fé de la grandeza divina con la creación del hombre Americano.

Se acepta desde un principio que los nuevos seres son humanos, aunque con diferencias de tamaño y color quedando con esto numerosos prejuicios de valoración.

La fuerza de estos acontecimientos desencadena la bipolaridad del pensamiento Español: por un lado, se considerará... "conforme a ideas y costumbres tradicionales, que los habitantes de ese nuevo mundo eran siervos por naturaleza, inferiores evidentemente a los cristianos y por tal razón era necesario sujetarlos por la fuerza y enseñarles el verdadero y único camino." (1).- Esta concepción parte de la idea aristotélica de la división del mundo entre amos y esclavos: hay quien nace para mandar y hay quien nace para obedecer.-

La segunda concepción surgida de la tradición estoica y cristiana, contrariamente, pensaba que los indios eran seres libres, cuya capacidad consciente inferior, era igual a la de los cris--

tianos, únicamente que poco educada; por lo tanto, ni era lícito guerrear contra ellos, ni mucho menos sujetarlos. La única causa para justificar el contacto con esos seres humanos va ha ser "la expansión de la fé".

La primera corriente fue defendida principalmente por Juan Ginés de Sepúlveda. La segunda tuvo defensores como Francisco de Victoria, y Bartolomé de Las Casas.

Evidentemente la teoría que... "defendía la libertad de los indios y la enseñanza de la religión mediante la persuasión y no por la fuerza, es desde nuestra perspectiva más justa, lógica y conforme al cristianismo. Pero no hay que olvidar las diversas vivencias que constituían la mentalidad de las gentes y de que aún cuando la teoría persuasiva triunfara en el ambiente espiritual y legislativo Español, en la realidad colonizadora el colono actuó más conforme a la teoría de la servidumbre natural del indio, que no conforme a la que dictaba la Ley". (2)

La importancia de este hecho fue evidente pues "nos permitirá darnos cuenta hasta que grado fue más popular y generalizada la idea de una guerra contra infieles, que daba como consecuencia natural la sujeción de estos, y la opinión común de que el indio era un ser inferior". (3)

1.2

LA IDEA DEL INDIO EN LOS ESCRITORES DE INDIAS.

Es con la lectura de Hernán Cortés, Fray Bartolomé de Las Casas, Gonzalo Fernández de Oviedo, Las Relaciones Geográficas de las Indias, Aristóteles, Cristóbal Colón, Marco Polo, Américo Vespucio, Edmundo O Gorman, y Silvio Zavala, que podremos hacer una relación de la visión del indio en el siglo XVI y XVII, visión que una vez estructurada servirá en siglos posteriores para estigmatizarlos y formalizar así el estereotipo clásico del indio.

Es con Cristóbal Colón que comienza la descripción de los indios pues dice de ellos que son "de buena estatura, gente muy hermosa: los cabellos no crespos, salvo corredios y gruesos, como sedas de caballo, y todos de la frente muy ancha, más que otra generación que hasta aquí haya visto, y los ojos muy hermosos y no pequeños, y ellos ninguno prieto, salvo del color de los canarios, ni se debe esperar otra cosa pues estan lesteoeste con la Isla del Hierro... las piernas muy derechas todos a una mano y no barriga salvo muy bien hecha." (4)

En general, para Colón los hombres son comunes y corrientes (5), y su único empeño es asentar claramente que no se trata de negros, ante lo cual observo una clara insistencia en anotar que no tienen los cabellos crespos, y aún en algunas descripciones llegará a asegurar que es gente casi tan blanca como en España, pensando que el moreno de los indios se debe exclusivamente a su desnudez. (6)

Y es Colón el que, indudablemente influenciado por lo relatos de Marco Polo, escribe fantasías que dice que hay en las islas cercanas, según la interpretación de la lengua de los indios.

Siempre encontraremos en sus escritos la huella de los indios llamados "caribes", a los que compara con monstruos pues encuentra que son antropófagos. (7)

Y en cuanto a su condición natural, Colón encuentra que los indios se hallan en estado natural, totalmente desnudos, y con costumbres un tanto primitivas, pero mansos, de tan buenos corazones y francos para dar a los cristianos cuanto tenían.

Dice que no son perezosos ni rudos, "sino de grande y perspicaz ingenio" (8), y naturalmente crédulos y cognoedores que hay un Dios en el Cielo. (9)

Para Colón su idea del indio desde el primer viaje va a tener el empeño primordial de convencer a los Reyes de que la empresa vale la pena, citando dos motivos: religión y riqueza.

Pero con el paso del tiempo y la angustiante realidad de las riquezas que no llegan, Colón comenzará a pensar que los indios mismos son la mayor riqueza de las Indias, considerando que "deben ser buenos servidores y de buen ingenio" (10), y que aún los salvajes caribes pueden ser utilizados como servidores ya que, quitándoles aquella inhumanidad "serán mejores que ningunos otros esclavos" (11), y por si no fuera bastante, estos indios ofrecen a los Reyes la señalada oportunidad de acrecentar la gloria de la religión --- cristiana encontrando que no será difícil su conversión" a nuestra santa fé, a la cual son muy dispuestos.

De esta forma se estructura la imagen tan amable y cordial del nativo de las nuevas tierras, que pinta Colón, y que dará luego --- origen a la leyenda del buen salvaje que retomará más adelante ---
 Juan Jacobo Bou...

Pedro Mártir de Anglería nos da descripciones claras de fauna y flora y de las costumbres, la organización y la religión de los diversos grupos. Aunque encuentra grupos con múltiples pecados, desde el punto de vista muy Español, influenciado por una práctica de inhibición y auto represión, "descubre" Pedro Mártir "la práctica de la sodomía" en América, como si ésta no se efectuase en Europa, calificándola de acto "contra natura", siendo dicha práctica penalmente castigada.

Nos describe a un indio manso, sencillo, inocente, que vive la Edad de Oro y para el cual no existe aún "mío y tuyo" (13). Pero a pesar de su juicio más bien favorable a los indios, los juzgará incapaces e indignos de las bondades que gozan. Y cuando analiza el problema de la organización de los indios, demostrando ya un interés práctico, encuentra que deben estar sometidos al servicio perpetuo y hereditario.

Américo Vespucio. Para Vespucio también son los indios de "cuerpo bien dispuesto y proporcionado y las mujeres de cuerpos gentiles, sin defecto alguno y hermosas y limpias" (14).

En las descripciones de Vespucio seguimos encontrando algunas de las "bellezas" citadas ya por Colón. Continúa él con la idea de la felicidad ligera y salvaje.

Pero al mismo tiempo emite contradictorias ideas acerca de los indios; va a surgir entonces (también) la imagen del indio malo, pues nos narrará con todo lujo de detalles, a las mujeres ligeras, la crueldad, la falta de religión y de organización, su perfecta ignorancia y sobre todo su canibalismo; así pues encontramos en sus relatos mezcladas las ideas del buen salvaje con las del indio malo, indio malo no por ello va a ser de por menos dichoso.

Hernán Cortés. Realmente podemos considerar que Colón, Mañtír de Anglería y Vespuccio, forman el primer eslabón para la valoración del indio; sin embargo en ellos encontramos una valoración sumamente irreal: los indios son aún los salvajes ingenuos, libres, sin leyes, sin prejuicios, buenos o malos pero muy felices y dichosos. Esta valoración estaba limitada aún por lo poco conocido y explorado de los territorios, pero será con Hernán Cortés, hidalgo con mentalidad feudal, que esta visión idílica se rompe y se empieza a conocer al indio como un sujeto desalmado y sanguinario "en las batallas", y capaz de traición.

Existen en Cortés dos tendencias mezcladas: una la del conquistador, el soldado de fortuna, el hombre que avanza en el nuevo mundo en busca de poder y riqueza, y la otra la del humanista, que a cada paso quiere conocer las costumbres nuevas; pero como ferviente católico que es, luchará sin tregua ni descanso contra el infiel, para la gloria y grandeza de su fe.

Cortés considerará (frente) a "la terrible religión Azteca como cosa horrible y abominable y digna de ser punida, que hasta ahora no se ha visto en ninguna parte" (15), y hará detallados relatos de los sacrificios humanos practicados en los templos o Cúes.

A Cortés se le presentará entonces el indio como antropófago, sodomita y cruel, pero no caerá en la tentación de considerarlo inferior; pensará tan sólo que es un infeliz engañado por el demonio; pero que siendo buena la condición cree que "habiendo lenguas y personas que les hiciesen entender la verdad de la fe y el error en que están muchos de ellos, y aún todos, se apartarán de aquella ironía que tienen y venerarán al verdadero conocimiento, porque viven más política y razonablemente que ninguna de las gentes que hasta hoy en estas partes se ha visto" (16).

Fray Bartolomé de las Casas. El padre Las Casas está situado en la época más cruenta y a la vez interesante del nuevo mundo.

La conquista con todo un despliegue de fuerzas, apoyo militar, financiero, técnico etc, continúa. No es ya aquí ese pequeño universo de indios idílicos sino que al extenderse la conquista y toparse ante variadas civilizaciones y ejércitos disciplinados y adiestrados para la guerra, el hombre español se planteará muchos problemas no sólo los de la curiosidad natural e inmediata sino temas --- complicados con la naturaleza de estos habitantes, sus derechos, su capacidad de salvación etc.

Surge entonces el primer problema acerca de si aquellos infelices indios eran seres racionales, o si eran el "eslabón perdido" entre animales y personas: esto es tan sólo "cosas".

Para la limitada comprensión del hombre Español de la época se preguntaba si "las bárbaras costumbres" desaparecería con una adecuada evangelización, o si de lo contrario eran propias de una naturaleza inferior y no evangelizable.

El problema básico entonces es el de la libertad: los indios ¿eran seres libres o esclavos por naturaleza?. ¿es justa o injusta la causa de la guerra por medio de la cual se ha procurado someter a su dominio a aquellos indios?.

Este problema fue tan escabroso y trascendental para la época, pues estaba en juego, la fama y justicia de Reyes sumamente religiosos como los Españoles; se llegó a tal grado de discusiones que en 1542, Carlos V se planteó la posibilidad de abandonar las Indias restituyéndolas a sus propietarios una vez cristianizados.

Fray Bartolomé comienza su defensa apasionada y apologética, al convocar Carlos V en 1550 en Valladolid una reunión donde Las Casas y Sepúlveda clarificarán aquel problema ante una junta de teólogos y juristas.

Para Las Casas los indios son seres racionales aptos para recibir la fe (17), piensa que la conversión debe llevarse a cabo mediante una predicación pacífica, que persuada el entendimiento de los indios por medio de razones, único modo que debe "ser común a todos los hombres del mundo sin ninguna distinción de sectas, errores o corrupción de costumbres, y a que la fuerza repele, en lugar de atraer a los infieles y también resulta inútil e irrazonable—únicamente bautizar sin llegarlos a convencer y a instruirlos debidamente". (18)

Las Casas insistirá en que la única justificación y licitud del Gobierno Español en América es la misión de convertir a los indios.

Una vez cumplido esto debe retirarse la Corona de América.

Considera Fray Bartolomé a la conquista como una invasión violenta, "de crueles tiranos, condenados no sólo por la Ley de Dios, pero por todas las leyes humanas" (19), y así el término mismo de conquista es "tiránico, Mahomético, abusivo, impropio e infernal" (20).

Su conclusión es que siendo los indios racionales, y capaces de gobernarse a sí mismos, la única acción de la corona debe ser la de enviar misioneros religiosos para con ellos efectuar la conquista que Dios les ha conferido, a saber, la conquista espiritual, nada más.

Finalmente es posible sintetizar en 3 fases la visión del indio:

En primer lugar, la novedad ante la aparición de unos seres semejantes aunque diferentes pobladores de regiones remotas, circunstancia que los hacía seres exóticos, a los que había que observar cuidadosamente y describir igualmente, puesto que todos sentían vivo interés en ellos. En segundo lugar, y una vez que no sin --- decepción, empezaron a darse cuenta de que no había diferencias fundamentales, empezaron a plantearse en los cronistas los problemas prácticos derivados de la convivencia entre Europeos e Indígenas del Nuevo Mundo- en términos contemporáneos sería disminuir la fricción a raíz de la ocupación, entre población civil e invasores.

Y por último derivándose en seguida del anterior, pero con vuelos más altos, el planteamiento de problemas fundamentales como la filosofía política de la conquista, debida en su mayor parte a personas que nunca estuvieron en las Indias y sólo tenían acceso a información de terceros, ya previamente censurada.

Esta corriente la veremos a su vez desgajarse en dos ramas, una que, proveniente de la escolástica, se acogerá a la tradicional teoría acerca de la relación entre el hombre prudente y virtuoso y el bárbaro, llegándose a predicar la servidumbre natural del indio... Y la otra, frente a esta posición, surgida de la rama de procedencia estoica cristiana, va a afirmar la libertad natural del indio y como única razón de contacto entre los dos pueblos va a postular el derecho natural de comunicación con los semejantes y la misión de expansión de la fe.

En realidad la corriente que postulaba la servidumbre del indio como directa heredera de las experiencias medievales de los

en su contacto con otro pueblo infiel, era más cercana a la vivencia general de su época. Primero someter militarmente y quizás luego cristianizar y no en cambio evangelizar y liberar.

1.3 - III CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO.

Fue tal la crisis, que se suscita, se efectúan 3 concilios provinciales en México, con el fin de clarificar la situación jurídica, teológica y social del indio.

El III Concilio Provincial Mexicano (1585), que ahora se resume por ser muy extenso, fue de gran importancia en la Historia de la Legislación eclesiástica de México, pues aprovechando la experiencia de más de cincuenta años de trato con los indígenas y conociendo los frutos, buenos o malos de los diversos métodos misionales empleados, adapta a la vida Novohispana los decretos del recientemente celebrado Concilio de Trento, y de los dos primeros Concilios Provinciales Mexicanos, en una Legislación que abarca prácticamente todos los aspectos de la vida de la Iglesia en Nueva España. El III Concilio ofrece una visión de la postura oficial de la Iglesia ante éste y otros problemas indígenas, y no la de uno u otro eclesiástico o misionero.

Los problemas fundamentales que se discuten en el III Concilio Provincial Mexicano, ya antes habían preocupado a las juntas eclesiásticas y a los concilios de 1555 y 1565:

- 1.- Instrucción Religiosa de los indios convertidos y por convertir.
- 2.- Ministros Idóneos para la obra misional y civilizadora.
- 3.- Adaptación a la capacidad y modo de ser de los indios.
- 4.- Defensa de los derechos de los naturales.

nuevos problemas o en proponer soluciones radicalmente diversas, sino en el modo de afrontar y planear la solución definitiva de ellos. Este elemento nuevo es, por lo demás, perfectamente normal y fácilmente explicable:

El III Concilio, para realizar su plan general de poner al día y adaptar a los decretos del concilio general de trento las Leyes eclesiásticas ya existentes en Nueva España, cuenta ahora con el trabajo de roturación del terreno que llevó a cabo el I Concilio de 1555; con la experiencia de otros concilios recientemente celebrados, en (22) especial del III Concilio de Lima (1583); con más amplia experiencia de los mismos obispos y consultores en el campo-- misional concreto del Nuevo Mundo y con un conocimiento experimen-- tal de la urgente necesidad de adaptarse y comprender al indio.

Esta experiencia y madurez se manifiesta, en general, en la aceptación de la realidad tal como es y en proceder de acuerdo con esto. De aquí nace, que, reconociendo el concilio el ambiente ad-- versos a los obispos en Nueva España y el poco peso que se da a su autoridad, se abstenga de usarla con las autoridades civiles y los Españoles seculares al tratar de resolver problemas espinosos de orden social o económico-religioso.

En concreto, se manifiesta este nuevo espíritu al tratar:

- 1.- El problema de la Instrucción religiosa, en un énfasis mayor en adaptarse a la capacidad del indio; fruto de él son el Nuevo Catecismo, más acomodado a los naturales y único para toda la provincia eclesiástica, y una mayor y más seria insistencia en el aprendizaje de la lengua indígena.

2.- En el problema de la idoneidad de los ministros, además de insistir en la lengua indígena, aclara y puntualiza las obligaciones especiales de los curas de indios.

3.- En él adaptarse a estos indígenas, aceptando el concepto en boga del indio poco capaz intelectual y moralmente, débil, pobre e indefenso, lo exige expresamente de algunas obligaciones - diezmos, penas pecuniarias -, y disminuye notablemente otras: ayunos, días de fiestas de guardar, etc.

Por último:

4.- Se defiende los derechos de los indios del modo más eficaz posible en las circunstancias históricas concretas de la Nueva España en 1585: Si los violadores de esos derechos son eclesiásticos, con los decretos se remedia el mal; si son las autoridades mismas u otros seculares, se acude a su majestad para que éste haga cesar abusos e injusticias.

PERSONALIDAD JURIDICA DEL INDI0.

En cuanto al problema de la personalidad jurídica del indio, hay que notar que en el tercer concilio provincial mexicano, se encuentra que a veces se trata allí del indio en su calidad de ser humano, a veces del neófito o recién convertido al cristianismo, y finalmente, que aún cuando se hable de él como neófito, a veces se tiene en cuenta sólo este aspecto, y otras, en cambio, se tiene ante los ojos al neófito que al mismo tiempo es indio. Esta complejidad es muy de tenerse en cuenta cuando se desea saber si tal o cual decisión se ha tomado porque el indio es un ser humano necesitado de protección y ayuda, o porque se piensa en su incipiente

vida cristiana todavía poco desarrollada.

En los documentos del concilio nunca se habla expresamente de la personalidad jurídica de los indios; ni en absoluto, comparándola con la de los Españoles. Por eso he buscado lo que a este respecto pensaban los Legisladores de 1585, en los MEMORIALES que se presentaron, en las respuestas que se dieron a las diversas consultas y en lo decretos del concilio.

Los Memoriales.— En general, si en ellos abundan las alusiones a defectos de los indios, no dejan de reconocérseles también algunas cualidades: Su inteligencia, según algunos, puede compararse con la de un Español medianamente instruido; su docilidad y obediencia a los mandatos de los preladados es notable. Aún al hablar de los defectos, se afirma que algunos se deben no tanto a los indios mismos, cuanto al mal ejemplo de los Españoles y al poco cuidado con que los curas ejercen su ministerio pastoral.

Todos parecen concordes en afirmar del indio-hombre ciertas limitaciones: timidez, apatía, falta de iniciativa, irresponsabilidad. De aquí que, si bien se defienden reciamente sus derechos de ser humano—libertad, salario, dominio —, también se limiten algunos de ellos en su ejercicio.

Al indio-neófito se le trata como a niño en la fe, pidiendo para él exenciones y facilidades.

Las Consultas: El resultado del concilio coincide en sus líneas generales con el de los memoriales. La razón es bien sencilla: excepto Fray Pedro de Feria, quien debido a un accidente, no pudo llegar al concilio, y Fray Domingo de Salazar, obispo de Filipinas, que por la distancia no asiste, todos los defensores de

los principales Memoriales, forman parte también del cuerpo de consultores del concilio. Y los problemas que se discutían en éstas, son los mismos que se habían presentado en los memoriales. La idea que prevalece en las consultas es la igualdad de derechos básicos entre indios y Españoles.

Derretos del Concilio y Carta del Rey.

Bajo el aspecto del indio-hombre es posible encontrar una reafirmación de las Legislaciones anteriores; por un lado se afirman y defienden los derechos fundamentales de los indígenas, y por otro, aceptando la idea del indio poco capaz, se restringen los derechos que llevan consigo el ejercicio de alguna responsabilidad. El Neófito, es decir, el recién convertido a la fe, independientemente de que sea indio o no, goza de los mismos derechos que los demás cristianos. Esto se ve claramente por ejemplo, en materia sacramental, donde se manda que en la recepción de los sacramentos, aún las ceremonias externas sean las mismas para Españoles e indios. Única y triste excepción es la orden, para la que no se les consideraba aptos.

El indio-neófito, es decir, el hombre considerado en su plena realidad de cristiano nuevo e indio, recibe de las Leyes del III Concilio provincial Mexicano, consideraciones especiales por ser planta nueva en la vida de la Iglesia: se disminuyen y atenúan sus obligaciones; se acepta lo más posible a su carácter e índole la instrucción religiosa; se imponen obligaciones especiales a los curas que los tienen a su cargo y se procura apartarlos lo más posible de los peligros de recaer en la idolatría.

En Conclusión: con gran humildad Fray Pedro de Peria, Obispo de Chiapa, escribe el Concilio en su memorial:

"... En esta nueva Yglesia cuyo gobierno está a cargo de vuestras señorías... Ay dos diferencias de Cristianos. Los unos son cristianos viejos que son los Espanoles... y los otros son cristianos nuevos: Los naturales deste nuevo orbe de las Yndias... De la diferencia que ay entre estas dos naciones... se sigue que el Gobierno de los unos y de los otros ha de ser también diferente..."

Siendo estos dos pueblos tan diversos, si las Leyes del III Concilio quieren ser justos, independientemente de lo que pensarán los legisladores sobre los indios, tratarían a indígenas y Espanoles de manera muy distinta; manteniendo, naturalmente para todos, Los derechos Básicos del Ser Humano.

Que en la mente de muchos obispos y consultores reunidos en 1585, el indio era un ser débil, que necesitaba el amparo y ayuda de sus mayores, incapaz de gobernarse por sí mismo, es muy cierto. Que los decretos del concilio sean el producto de tal mentalidad, eso no puede afirmarse tan categóricamente. Indudablemente hay algunos que sí la reflejan; pero son los menos. Muchos decretos favorecen a los indios, o por considerarlos neófitos y tiernos en la fe, porque eran en la realidad un pueblo oprimido, y pobre. La carta al Rey, en cambio, reflejaría más esa mentalidad.

Teniendo todos estos en cuenta, se podría admitir que con ciertas limitaciones, el III Concilio provincial Mexicano considerara a los indios como si fueran menores de edad en algunos aspectos, a lo menos en cuanto les limita el uso de ciertos derechos.

Se consulta: El desarrollo de la Soc. Mexicana de Derecho
Civil.

1.4 LA VISION DEL INDIO POR LOS EVANGELIZADORES.

La evangelización se inicia propiamente a partir del desembarco de Cortés; pero es entre los años 1523-1524 que se puede tomar como punto inicial de referencia.

Es en el año de 1523 en que Fray Pedro de Gante, de la orden Franciscana, radica en la Nueva España.

El lapso de tiempo de evangelización se sitúa entre 1523 y 1572, fecha ésta última del advenimiento de los primeros sacerdotes jesuitas, (compañía de Jesús).

En este lapso de tiempo, la evangelización está confiada a 3 órdenes religiosos mendicantes:

Franciscanos llegados en 1523, Dominicos en 1526 y Agustinos en 1533.

La evangelización estaba limitada por lo accidentado del terreno, y el que hubiese caminos ya trazados previamente por los indios; además de la mayor o menor importancia de los indios y su número, y si eran sedentarios y poseían tierras en explotación. Por el contrario, en zonas con indios hostiles y semi nómadas como ocurre al norte de la República (lo que es hoy Texas, Arizona, California, Nuevo México), la evangelización y actuación de colonizadores se dió en muy pequeña escala, esto es, ofrecieron menos interés por lo altamente riesgoso de la empresa.

Realmente la evangelización se da en la zona con gran densidad de población indígena sedentaria y riqueza de recursos naturales. Los evangelizadores aprovecharon el trabajo del indio en la

agricultura, minería, trabajos públicos tales como la destrucción de sus ciudades y templos y con estos materiales se edificaron misiones, Iglesias y Conventos, etc.

Así, según el cuadro I vemos que por ejemplo los cominicos que se establecen en Oaxaca, Morelos, Chiapas y Puebla, levantaban previamente un censo no de seres racionales sino de tributarios, esto es, posibilidad de cercanía de mano de obra barata o bien gratuita. Gracias a esto pudieron éstos y las demás órdenes levantar tan impresionantes obras arquitectónicas, utilizando gratis también materiales como mármoles, granitos, canteras, tobas, etc, y que no hubiesen podido hacer de haber tenido que pagar un jornal diario, por reducido que fuese.

Las órdenes desde su llegada comenzaron a formar sus capitales con compras de tierras, algunas encomiendas, y también del despojo de tierras a los indios.

Estos grupos se dieron cuenta que no podrían subsistir a base de limosnas y comienzan a establecer haciendas rurales como medio indispensable para el sostenimiento de Iglesias y misiones.

Comienza así la vida comercial occidental en la Nueva España con el establecimiento de haciendas hacendureras, de trigo, de ganado mayor y menor y otras como cría de mulas y caballos. Las propiedades comienzan a ser numerosas y de gran importancia.

Donde las órdenes religiosas se concentraron, fue en regiones de vida fácil, agradable y abundante como Tzintzuntzan, Pátzcuaro, Uruapan, Tlaxiaco etc. (VER CUADRO I).

CUADRO I

PUEBLOS DE INDIOS, DONDE LOS FRAILES DOMINICOS
ADMINISTRAN LA DOCTRINA

- Acotepec: Hay en él ciento cincuenta tributarios.
- Alotepec: Hay en él ciento veinte tributarios.
- Acatlan : Hay en él cincuenta tributarios.
- Atoyotquillo: Tiene trescientos tributarios.
- Ayucastepec: Hay en él ciento veinte tributarios.
- Ayacastla: Hay en él ciento cuarenta tributarios
- Ayocuecco: Hay en él y en una estancia ciento sesenta tributa-
rios.
- Ayotepec: Hay en él veinte y cinco tributarios.
- Ayutla Hay en él sesenta tributarios.
- Cacalotepec: Hay en él cien tributarios.
- Cacalotepec: Hay en él sesenta tributarios.
- Cacatepec: Hay en él sesenta tributarios.
- Cimatlán: Hay en él y en una estancia trescientos noventa y cin-
co tributarios.
- Ciutlahuac: Hay en él y en siete estancias, dos mil trescientos
ochenta tributarios.
- Coatlan: Hay en él ciento veinte tributarios.
- Comaltepec: Hay en él ciento cincuenta tributarios.
- Comotlan: Hay en él veinticinco tributarios.
- Coyaltepec: Tiene doscientos tributarios.
- Cuezcomatepec: Hay en él doscientos tributarios.
- Cuylaba: Hay en él y en cetroce estancias seiscientos tributa--
rios.
- Chyotepec: Hay en él ciento noventa tributarios.

rios.

Chichina: Hay en él ciento veinte tributarios.

Choapa: Hay en él doscientos cuarenta tributarios.

Chuitla: Hay en él y en tres estancias mil tributarios.

Altianguillo: Hay en él cuarenta tributarios.

Etla: Hay en él y en diez y ocho estancias mil ochocientos tributarios.

Ezuchicala: Hay en él cien tributarios.

Guacilotlán: Hay en él y en nueve estancias novecientos tributarios.

Guajaca: Hay en él y en una estancia ochocientos cincuenta tributarios.

Hucitepec: Hay en él cuarenta tributarios.

Huoyatepec: Hay en él noventa tributarios.

Jochila: Hay en él ciento veinte tributarios.

Lahoya: Hay en él ochenta tributarios.

Lalopa: Hay en él ciento cincuenta tributarios.

Macuysuchil: Hay en él y en tres estancias doscientos catorce tributarios.

Madoxoga: Hay en él cuarenta tributarios.

Malinaltepec: Hay en él ciento veinte tributarios.

Metzatepec: Hay en él sesenta tributarios.

Mexitlan: Hay en él treinta tributarios.

Minaltepec: Hay en él doscientos tributarios.

Mitepec: Hay en él cincuenta tributarios.

Mohoton: Hay en él cuarenta tributarios.

Macaltepec: Hay en él y en dos estancias, ciento sesenta tributarios.

Nexapa: Hay en él y en treinta y dos estancias, cuatro mil seiscientos setenta tributarios.

Nobsan: Hay en él ciento cuarenta tributarios.

Ocoatepec: Hay en él y en una estancia seiscientos veinte tribu-

- Ocotlan: Hay en él y en ocho estancias dos mil veinte tributarios.
- Paxosnan: Hay en él cuarenta tributarios.
- San Ildefonso: Hay en él treinta tributarios.
- San Miguel: Hay en él cuatrocientos tributarios.
- San Pedro: Hay en él cien tributarios.
- Santa Cruz: Hay en él cien tributarios.
- Santa Marta: Tiene cien tributarios.
- Taetz: Hay en él sesenta tributarios.
- Tamaculapa: Hay en él y en dos estancias, cuatrocientos tributarios.
- Taquí: Hay en él cincuenta tributarios.
- Teciantzacualco: Hay en él cincuenta tributarios.
- Tecoantepec: Hay en él y en veinte y tres estancias tres mil trescientos veinte tributarios.
- Tecomostahuac y Justahuac: Tienen cuatrocientos sesenta tributarios.
- Tecomostlahuac: Hay en él y en dos estancias doscientos sesenta tributarios.
- Tehuilotepic: Hay en él noventa tributarios.
- Tellya: Hay en él cuarenta tributarios.
- Temazcalapa: Hay en él sesenta tributarios.
- Tecapotalan: Hay en él y en diez y nueve estancias mil ochenta y ocho tributarios.
- Tecotitlan: Hay en él y en dos estancias trescientos tributarios.
- Teotlacho: Hay en él sesenta tributarios.
- Tepestepec; Hay en él sesenta tributarios.
- Tepezimatlan: Está dividido en tres pueblos que son:
 San Bernardo, Santa María y Santo Domingo, y hay en ellos setecientos tributarios.
- Tepuzculula: Hay en él y en seis estancias cuatro mil tributarios.
- Tequicistan: Hay en él y en tres estancias, setecientos tributarios.
- Tetiquipac: Hay en él y en nueve estancias novecientos cincuenta y dos tributarios.

tarios.

Texupa: Hay en él mil tributarios.

Ticcatepec: Hay en él ciento veinte tributarios.

Tigini: Hay en él sesenta tributarios.

Tlacola: Hay en él sesenta tributarios.

Tlacuchabaya: Hay en él seiscientos tributarios.

Tlaculula: Hay en él ochenta tributarios.

Tlaculula: Hay en él y en una estancia trescientos tributarios.

Tlahuitoltepec: Hay en él doscientos tributarios.

Tlalistaca: Hay en él y en tres estancias seiscientos tributarios.

Tlaxquiaco: Hay en él y en veinte y siete estancias, tres mil quinientos setenta y cinco tributarios.

Tliltepeque: Hay en él doscientos cuarenta tributarios.

Tonagina: Hay en él cien tributarios.

Tonaltepec: Tienes doscientos tributarios.

Totolapilan: Hay en él sesenta tributarios.

Totolenga: Hay en él sesenta tributarios,

Tototepec: Hay en él ciento cuarenta tributarios.

Tototepitongo: Hay en él treinta tributarios.

Tutlan: Hay en él y en cinco estancias, trescientos tributarios.

Tzacana: Hay en él ciento veinte tributarios.

Tzapotequilla: Hay en él ciento veinte tributarios.

Tzisme: Hay en él cincuenta tributarios.

Tzitzicastepec: Hay en él noventa tributarios.

Xacochi: hay en él cincuenta tributarios.

Xacoho: Hay en él sesenta tributarios.

Xalapa: Hay en él novecientos tributarios.

Xareta: Hay en él ochenta tributarios.

Xayatepec: Hay en él ochenta tributarios.

Xicago: Hay en él cien tributarios.

Xibichi: Hay en él treinta tributarios.

Xicoche: Hay en él sesenta tributarios.

- Yachiucingo: Hay en él cuarenta tributarios.
- Yaguyo: Hay en él sesenta tributarios.
- Yalabin: Hay en él cuarenta tributarios.
- Yao: Hay en él cien tributarios.
- Yaquiza: Hay en él cincuenta tributarios.
- Yaxila: Hay en él sesenta tributarios.
- Yaxoni: Hay en él cincuenta tributarios.
- Yayala: Hay en él sesenta tributarios.
- Yotao: Hay en él sesenta tributarios.
- Yovego: Hay en él sesenta tributarios.
- Yzquintepec: Hay en él doscientos cincuenta tributarios.
- Yztepec: Hay en él y en nueve estancias seiscientos noventa y nueve tributarios.
- Zoquío: Hay en él cincuenta tributarios.

NOTAS

Juan López de Velasco, Geografía y descripción universal de las Indias; recopilada por el cosmógrafo-cronista... 1571-1574. Madrid, Establecimiento Tipográfico de Portanet, 1894, p. 235.

Vemos así que la facilidad de medios significó el crecimiento numérico de clérigos, siendo el crecimiento para el año de 1559 como sigue:

Dominicos: 40 casas con 210 religiosos.

Franciscanos: 80 casas con 380 religiosos.

Agustinos: 40 casas con 212 religiosos.

En lo que toca a la organización religiosa, el Nuevo Mundo estaba dividido en cuatro arzobispados y 24 obispados entre dos virreynatos: El primero el de la Nueva España que comprendía a las islas del poniente situadas al norte del Ecuador; y el Virreynato del Perú que abarcaba las tierras y las islas del Pacífico situadas en el hemisferio sur. El primero estaba dividido en cuatro audiencias (21), el segundo en 5.- La audiencia era regida por el Virrey-.

El Gobierno espiritual de las Indias estaba bajo la jurisdicción de El Consejo de Indias, que en nombre del Rey y del Papa proveía sobre las cosas eclesiásticas. La acción directa del clero se hizo por medio de las órdenes regulares como son los franciscanos, dominicos y agustinos, que fueron los primeros en organizar su acción en las nuevas tierras.

La audiencia de México estaba constituida por un arzobispado y cuatro obispados: el de Tlaxcala, el de Oaxaca y el de Michoacán; además una gobernación, la de Yucatán.

El obispado de Tlaxcala recibía este nombre porque en un principio estuvo la catedral en dicho pueblo, pero ya para 1570 se encuentra asentado en Puebla; aunque se extendía por una zona extensa comprendía inclusive a la provincia de Veracruz.

El Obispado de Oaxaca estaba lleno de fundaciones de Dominicos (ver cuadros 2, 3, 4, 5) gracias a que disponía de una población indígena muy abundante. Frecuentemente el obispado llevó el nombre de Antequera, la ciudad principal del mismo.

El obispado de Michoacán comprendía el área poblada en su mayor parte por indios tarascos, incluyendo siete pueblos de Españoles y unos cuarenta mil indios.

La audiencia de Nueva Galicia, fundada en 1548, limitaba al sur con la de México. Constaba de 4 provincias: la de Guadalajara, Jalisco, Zacatecas y Colima.

Tenemos así las fronteras geográficas donde se desarrollaba la vida indígena que van a enjuiciar los relatores de Indias. Comprende la zona de México de mayor densidad de población indígena y donde estaban asentados grupos humanos de diferentes caracteres; grupos o descendientes de grandes civilizaciones como Nahuas, Tarascos, Mixtecos, Zapotecas, que no obstante que habían tenido diferencias en el estilo de las artes y modos de vida se pueden unificar por un conjunto de rasgos comunes. Así mismo se hallan en esta zona indígenas de las zonas marginales, de civilizaciones menos desarrolladas como Chichimecas y Otomíes.

Examinando las relaciones geográficas de las Indias veremos darnos cuenta que los indios vivían en una gran parte aún dentro de sus costumbres, regidos por sus caciques.

Se nota ya aquí la influencia Española en la vestimenta (22), y la incorporación de algunas costumbres occidentales (24), y en menor medida el aprendizaje de la lengua y la religión.

CUADRO LI

DIRECCION DEL AVANCE APOSTOLICO DE LOS FRANCISCANOS

- Cholula
Huejotzingo
Tepeaca
Dirección Sureste I Atlixco
Grupo Puebla-Tlaxcala Tehuacán
Zapotitlán
- Grupo Hidalgo-Gro. Tula y Jilotepec al oriente, relacionados
Guanajuato con las casas agustinas de la región.
- a) San Miguel el Grande, Apaseo, Acámbaro, re-
lacionados con la misión de Michoacán al po-
niente.
- Lago de Pátzcuaro como centro.
Grupo de Michoa- Conventos de Tzintzuntzan, Pátzcuaro, Quiro-
cán. ga (Cucupao), Brougarícuaro, Uruapan, etc.
b) Por la casa de Valladolid (Morelia) y la de
Zinapécuaro este grupo se liga con el pre-
cedente.
- Guadalajara por centro.
GRUPO de Jalisco c) Conventos del Lago de Chapala (Axixic, Chapa-
la, Ocotlán). Hacia el sur la línea Guadala-
jara, Colima: fundaciones de Zacoalco, Ama-
cueca, Zapotlán y Zapotitlán. Hacia el noro-
este la línea Guadalajara, Jalisco. Tzatlán y
Amacatlán, transición hacia el grupo Sureste-
Guerrero.

Grupo de Zacatecas-Durango,
 poco firme en 1570 territorio de
 conquista, más que de apostola--
 do.

Casas de Zacatecas, Nombre de
 Dios, Sombrerete, Durango, etc.

CUADRO III

CONVENTOS FRANCISCANOS EN LA NUEVA ESPAÑA
 (Ss. XVI-XVII)

	A			
1. Acacingo o Acatzingo	Puebla	16. Atenco	México	
2. Acámbaro	Guanajuato	17. Atitlan Santiago	Guatemala	
3. Acambay	México	18. Atlangatepec	Tlaxcala	
4. Acatenango, San Antonio de	Guatemala	19. Atlapuco	D. F.	
5. Actopan, San Pedro	D. F.	20. Atlieza	Tlaxcala	
6. Aculco	México	21. Atlixco o Aca-		
7. Ahuacatlán	Nayarit	petlahuaca	Puebla	
8. Alfafueca (n)	Hidalgo	22. Atoyac	Jalisco	
9. Almolonga, Limpia Concepción de	Guatemala	23. Autlán	Jalisco	
10. Amacueca	Jalisco	24. Axiquique	Jalisco	
11. Amanalco	México			B
12. Amapal (Amapala), N. Señor de las Nieves	Honouras	25. Bolonchen	Campeche	
13. Amozoc	Puebla			C
14. Apan	Hidalgo	26. Cacalchén	Yucatán	
15. Apaseo	Guanajuato	27. Cuchula o Quecho-		

28. Cadereyta	Querétaro	68. Huacachula o Huaquechula	Puebla
29. Calimaya	México	69. Huatinchan o Cuautinchan	Puebla
30. Calpa	Puebla	70. Hueyotlipa	Tlaxcala
31. Calpulalpa	Tlaxcala	71. Hueytlalpan	Puebla
32. Campeche	Campeche	72. Huexocingo o Huejotzingo	Puebla
33. Celaya	Guajuato	73. Hunucmá	Yucatán
34. Cempoulla o Zempoala	Hidalgo		
35. Ciudad Real o San Cristóbal Las Casas	Chiapas		I
36. Coatlinchán	México	74. Ixmiquicán	Veracruz
37. Cocula	Jalisco	75. Ixtacalco	D. F.
38. Colima	Colima	76. Ixtacamaxtitlán	Puebla
39. Comalapan	Guatemala	77. Izamal	Yucatán
40. Comayagua	Honduras		
41. Conchos, San Fran- cisco de	Chihuahua		
42. Conkal	Yucatán		
43. Coyoacán	D. F.		J
44. Cuencame, Purísi- ma Concepción de	Durango	78. Jilotepec	México
45. Cuixtlán, San Fe- lipe	Tlaxcala		
	CH		
46. Ch. Ico Atengo	México	79. Maní	Yucatán
		80. Maxcaní	Yucatán
		81. Matepec	Oaxaca

47. Chalchihuites, San Francisco	Zacatecas	82. Mérida	Yucatán
48. Chapala	Jalisco	83. Metepec o Metepec	México
49. Chapultepec	Ciudad de México	84. Mexicalcingo	D. F.
50. Charcas, Santa María de las	San Luis Potosí	85. México C	Ciudad de Méx.
51. Chiautempan, Santa Ana	Tlaxcala	86. Mezquitil, San Francisco del	Durango
52. Chiautla	México	87. Mezquitil, San Juan de	Zacatecas
53. Chietla	Puebla	88. Milpa Alta o la Milpa	D. F.
54. Cholula	Puebla	89. Momostenango	Guatemala
55. Cholula, San Andrés	Puebla	90. Monterrey	Nuevo León
		91. Totul	
	D		H
56. Durango	Durango	92. Nacame, San Andrés	Honduras
	E	93. Nativitas	Tlaxcala
		94. Nativitas o Tepetlatzincó	Ciudad de Méx.
57. Ecatepec, San Cristóbal	México	95. Nombre de Dios	Durango
58. Erongetiquaro	Michoacán		
59. Etzatlán	Jalisco		O
	G	96. Olumba	México

60. Guadalajara	Jalisco		
61. Guatemala, San Francisco	Guatemala		
62. Guaxutla o Hueco- tla	México	P	
63. Guaymasota	Nayarit		
64. Hueychiapa o Hui- chapan	Hidalgo		
			98. Patulul, Santa María Magdalena de Guatemala
			99. Pátzcuaro Michoacán
		H	100. Peribán Michoacán
			101. Pinos, Sierra de Zacatecas
65. Hecelchakán	Campeche		102. Poncitlán Jalisco
66. Hocabá	Yucatán		103. Puebla Puebla
67. Homán (Homán?)	Yucatán		104. Purenchécuaro Michoacán
			152. Teutihuacan o Teotihuacán México
			153. Texcalac Tlaxcala
105. Quazanantla o Huu- mantla	Tlaxcala		154. Tezucó o Tex- coco México
106. Quauhnauaca o Cuernavaca	Morelos		155. Ticul Yucatán
107. Quauhtitlan o Cuautitlán	México		156. Tixkokob Yucatán
108. Querétaro	Querétaro		157. Tizimín Yucatán
109. Quetzaltenango, Espíritu Santo de	Guatemala		158. Tlamanalco México
			159. Tlalnepantla México
			160. Tlelcoitenango Morelos

	S		161. Tlatlauquitepec	Puebla
			162. Tlaxcala	Tlaxcala
110.	Saltillo, San Estevan del	Coahuila	163. Tochimilco (Oco- petlayuca)	Puebla
111.	San Antón de la Capilla	Ciudad de Méx.	164. Tolantongo	México
112.	San Antonio de las Huertas	Ciudad de Méx.	165. Tolinán	Querétaro
113.	San Cosme	Ciudad de Méx.	166. Toluca	México
114.	San Felipe	Guanajuato	167. Topoyanco	Tlaxcala
115.	San Juan del Río	Durango	168. Totolac	Tlaxcala
116.	San Luis Potosí	S.L.P.	169. Totomehuacan	Puebla
117.	San Miguel el Grande	Guanajuato	170. Totonicapan, San Miguel de	Guatemala
118.	San Salvador, San Antonio	El Salvador	171. Tula, Hidalgo	Hidalgo
119.	Santa María del Río	S.L.P.	172. Tula o Tula	Hidalgo
120.	Santa Ma. la Re- donda	Ciudad de Méx.	173. Tundtlá	Hidalgo
121.	Santa Marta	D. F.	174. Tuxpan	Jalisco
122.	Santiago Tlate- lolco	Ciudad de Méx.	175. Tzacopo	Michoacán
123.	Sayula	Jalisco	176. Tzinapécuaro	Michoacán
124.	Sombrerete, San Mateo de	Zacatecas	177. Tzintzuntzan	Michoacán
125.	Sonsonate, Purísi- ma Concepción de la Villave	El Salvador	178. Tzacuaro	Michoacán

T

126. Tacuba (Tlacopan)	Ciudad de Méx.
127. Tancítaro	Michoacán
128. Tarecuato	Michoacán
129. Tarímbaro	Michoacán
130. Taximaroa	Michoacán
131. Tecalco o Tecali	Puebla
132. Tecamachalca	Puebla
133. Tecaxic	México
134. Techalutla	Jalisco
135. Tecoh	Yucatán
136. Tecomitl	D. F.
137. Tecoautla	Hidalgo
138. Teopan-Atitlán, Asunción de Nues- tra Señora	Guatemala
139. Teopan Guatemala, San Francisco de	Guatemala
140. Tegucigalpa, San Diego	Honduras
141. Tekax	Yucatán
142. Temamatla	México
143. Teoquitlán	Jalisco
144. Teotitlán del Camino	Oaxaca

U

179. Uruapan Michoacán

V

180. Valladolid
(Morelia) Michoacán

181. Valle de
San Bartolomé Chihuahua

182. Venado, San
Sebastian del S.L.P.

183. Veracruz (La
Antigua) Veracruz

X

184. Xala Nayarit

185. Xalapa Veracruz

186. Xalatzinco
(Jalacingo) Veracruz

187. Xalisco Nayarit

188. Xichú Guanajuato

189. Xiquilpan Michoacán

190. Xiuhtepec Morelos

191. Xochimilco D. F.

192. Xochitepec Morelos

193. Xuchipila o
Juchipila Zacatecas

146. Tepepan	D. F.		
147. Tepeapulco	Hidalgo		
148. Tepetitlán	Hidalgo		Z
149. Tepexi de la Seda	Puebla		
150. Tepexi del Río o San Francisco del Río	Hidalgo	195. Zacatecas	Zacatecas
151. Teul	Zacatecas	196. Zacatlán	Puebla
198. Zamaque, Lim- pia Concepción	Guatemala	197. Zocoalco	Jalisco
199. Zapotitlán	Jalisco	201. Zentipac	Nayarit
200. Zapotlán	Jalisco	202. Zinacantepeque	México
		203. Ziquinala, Santa Catarina	Guatemala
		204. Zizantún	Yucatán

CUADRO IV

CONVENTOS DOMINICOS EN LA NUEVA ESPAÑA (S. XVI)

A		O	
1. Achiutla, San Miguel	Oaxaca	20. Oaxaca	Oaxaca
2. Amecameca	México	21. Oaxtepec	Morélos
		22. Ocosingo	Chiapas
3. Atzacapotzalco	Ciudad de Méx.	23. Ocotlán	Oaxaca
C		P	
4. Coatlán, San Sebastián	Oaxaca	24. Puebla	Puebla
5. Coixtlahuaca	Oaxaca		
6. Cuicatlan	Oaxaca		

J		Y	
18. Jalapa	Oaxaca	47. Yanhuitlán	Oaxaca
N		Z	
19. Nejapa	Oaxaca	48. Yautepec	Oaxaca
		49. Zinacantán	Chiapas

CUADRO V

CONVENTOS AGUSTINOS EN LA NUEVA ESPAÑA (S. XVI)

A		N	
1. Acatlán	Hidalgo	33. Naopa	Hidalgo
2. Acolman	México		
3. Actopan	Hidalgo	O	
4. Alcozahuacán	Guerrero		
5. Atlatlaucan	Morelos	34. Oaxaca	Oaxaca
6. Atlixco	Puebla	35. Ocotlán	Jalisco
7. Atotonilco	Hidalgo	36. Ocuilán	México
8. Atriztaca	Guerrero	37. Ocuituco	Morelos
9. Axacuba	Hidalgo		
C		P	
10. Cuizec o Cuitzeo	Michoacán	38. Pahuatlán	Hidalgo
11. Culhuacán	D. F.	39. Pánuco	Veracruz
		40. Puebla	Puebla
CH		Q	
12. Chapulhuacan	Hidalgo	41. Quauchinango	Puebla
13. Charo	Michoacán	42. Quauhtlatlauheca	Puebla
14. Chlapantonco	Hidalgo		
15. Chicutla	Puebla		
16. Chietla	Puebla		
17. Chilpa	Guerrero		

181. Epazoyuca	Hidalgo		
		G	
19. Guadalajara	Jalisco		
20. Guango	Michoacán		T
		H	
21. Huayacocotla	Veracruz		
22. Huezutla	Hidalgo		
		I	
23. Ixmiquilpan	Hidalgo		
		J	
24. Jacana	Michoacán		
25. Janteteleo	Morelos		
		L	
26. Lolotlán	Hidalgo		
		M	
27. Malinalco	México		
28. Metraltepec	Veracruz		
44. San Juan Parangaricutiro	Michoacán		
45. San Pedro Sacán	Michoacán		
46. Santa Fe	D. F.		
47. Santiago Cupándaro	Michoacán		
48. Santiago Undameo	Michoacán		
49. Sirosto	Michoacán		
			T
50. Tacámbaro	Michoacán		
51. Tepecoacuilco	Guerrero		
52. Tezontepec	Hidalgo		
53. Tinganbaro	Michoacán		
54. Tiriptío	Michoacán		
55. Tlapa	Guerrero		
56. Tlayacupan	Morelos		
57. Tonalá	Jalisco		
58. Totoloapan	Morelos		
59. Tutotepec	Hidalgo		
			U
60. Ucareo	Michoacán		
			V
61. Valladolid			
(Guayangareo)	Michoacán		

30. México	D. F.		
31. Mixquic	D. F.	62. Xilitla	Hidalgo
32. Molango	Hidalgo	63. Xochicuatlán	Hidalgo
64. Xonacatepec	Morelos		Z
65. Amiltepec	Morelos		
		69. Zacatecas	Zacatecas
	Y		
66. Ylamatlán	Veracruz	70. Zacualpan de Amilpas	Morelos
		71. Zacualpan, mi- neral de	México
67. Yecapixtla	Morelos	72. Zacualtipán	Hidalgo
68. Yuririapúndaro	Guanajuato	73. Zempoala	Hidalgo

OBTENIDO DE:

ROBERT RICARD.

LA CONQUISTA EXPERIMENTAL DE MEXICO.

P.P 290, 293, 297.

En este último aspecto se observa fácilmente que hay un pesimismo con respecto a la cristianización de los indios, lo cual no debe extrañarnos ya que la labor que tuvieron que efectuar los misioneros para enseñar la religión a los naturales de América fue ardua tarea, efectuada en la propia lengua de los indios con sus múltiples variaciones dialectales.

En cuanto a la opinión sobre los indios notamos que aún en el caso de los de las regiones de más alta cultura, van, tan sólo a ser considerados como "gente de buena razón, para indios de razonable entendimiento e inclinados al vicio de la embriagués" (25).

Será también una constante hablar del indio mexicano como un "haragán y de débil naturaleza", características a las que se atribuirá la enorme disminución de la población autóctona de la Nueva España.

Es también en este momento en que se interviene el régimen de la propiedad de la tierra, distribuyéndola la corona Española, a favor de sus súbditos Europeos, y estableciendo nuevas normas de propiedad a los indios; esto significó despoblar comunidades indias para así apropiarse de sus terrenos y enviar a éstos a colonizar zonas áridas, con lo cual se propiciaba la fragmentación de su entorno cultural-biológico, como ocurre con Mazahuas y Otomíes al norte del actual Estado de México.

Régimen de la propiedad: En la época prehispánica no hubo propiedad individual en el amplio concepto que hoy tenemos. La propiedad agraria ha sido clasificada fundamentalmente en la forma siguiente: (26).

Propiedad territorial, esea la propiedad territorial que pertenecía

al Rey, era adquirida por conquista o por ocupación. La corte utilizaba sus productos. Estas tierras podían cederse temporalmente a otras personas, pero los productos eran destinados a necesidades de la corte y terminada la posesión temporal las tierras entraban otra vez al dominio directo del Rey. No podían ser vendidas ni arrendadas.

PILLALLI, era la tierra de propiedad privada concedida por donación o regalo del Rey a los nobles, para que con sus productos pudieran mantener su jerarquía, y a los guerreros, como compensación a sus servicios. Eran donaciones en lo general, pero el Rey tenía el derecho a revocarles o dejarlas sin efecto, y en este caso volvían a su dominio. Podía el Pillalli dejarse en herencia a los hijos, o enajenarse, o venderse.

Con esta denominación se comprendían también las tierras con que obsequiaba el Rey temporalmente a funcionarios y empleados de categoría para que pudiesen vivir con dignidad.

El Teopantlalli, era la tierra con cuyos productos se formaba el culto, y el Milchicalli, la guerra. La educación del pueblo era costeada de la misma manera.

El CALPULLI, eran tierras comunales obtenidas en forma de parcelas. Calpulli significaba congregación de callis o casas. Podían transmitirse derechos, uso y goce de estas tierras a los hijos; pero se imponía la condición de que fueran cultivadas constantemente durante dos años, pues de otro modo las tierras volvían a la comunidad.

Con el tiempo evolucionó la organización de Gobierno hacia la forma de Estado y al sistema familiar de los que integraban

el calpulli, se sumaron otros anexos de orden político y religioso.

El Calpulli es la célula de la colectividad en la organización social de los Aztecas. Se asemeja al ejido del sistema actual, pues la suma de parcelas ejidales de una zona agrícola es la forma de distribución de la tierra en el régimen presente.

Sin embargo en el calpulli existen lazos de sangre, políticos y religiosos, y está unido al conjunto social de la organización de los Aztecas. El caso no se observa en sistema alguno de propiedad territorial. Conservó, desde la organización tribal, la unidad social y religiosa de grupo.

El concepto de la propiedad dominante entre los Españoles fue muy diferente al del indio.

En el momento en que los conquistadores empezaron a establecerse en México, gran parte de las tierras estaban sin cultivar y de ella surgieron las mercedes hechas a los colonos. El desmedido afán de riqueza y poder de los Españoles infundía a su propiedad enorme fuerza expansiva. A medida que se van apoderando de esas tierras, éstas comienzan a escasear y entonces presionan fuertemente sobre el territorio de los indígenas. Se dictan una serie de disposiciones reales, con el fin de defender la propiedad indígena; pero los Españoles se valen de una gran cantidad de artificios para evadirlas. Por su parte los indios defendieron sus tierras con gran tenacidad y no obstante los despojos que sufrieron, en algunos casos lograron mantener casi indemnes sus tierras comunales; además ese patrimonio territorial en ciertas ocasiones se vió aumentado por las mercedes de tierras o ensanchamientos que obtuvieron en el siglo XVI.

1. PROPIEDAD DE LOS INDIGENAS. La Corona de España no sólo reglamentó la propiedad indígena sino que la defendió. La reglamentó de acuerdo con el sistema español, es decir, la dividió en comunal, que correspondía a usos comunes o colectivos e individual, que correspondía a la parcela o milpa que antes poseían los indios en usufructo; la propiedad de la nobleza se convirtió en propiedad privada o individual. Las autoridades Españolas tuvieron que transigir ante la fuerte oposición de los indígenas a estos cambios, puesto que continuaron apegados a su antiguo régimen de propiedad o sea colectiva con usufructo individual. También se opusieron a que los nobles indígenas disfrutasen de las tierras que los macehuales cultivaban desde antes de la conquista.

La protección que la Corona otorgó a esas tierras de los pueblos consistió en lo siguiente:

a) Se les fijó un espacio reservado que de acuerdo con la terminología posterior sería el fundo legal y que correspondía "a un círculo que se demarcaba tirando, desde la Iglesia del pueblo, una circunferencia con un radio de seiscientas varas." (27)

b) Se prohibió a los Españoles que sus tierras de labor o estancias de ganado estuviesen en las inmediaciones de los pueblos indígenas; solamente podían acercarlas "hasta mil cien varas medidas desde la Iglesia de dichas poblaciones." (28).

2. PROPIEDAD DE LOS ESPAÑOLES. El régimen de propiedad dominante entre los Españoles fue el individual o de dominio absoluto. Tuvo su origen en la propiedad de la tierra, obtenida por donación de la Corona o por el derecho de vecindad. Cuando se funda-

ba un pueblo, las tierras que el Rey le otorgaba eran divididas en varias partes de las cuales se distinguen las siguientes:

a) La parte que se reservaba a los vecinos, dándosele a cada vecino un solar para la casa, una o dos caballerías de tierra para la agricultura, y excepcionalmente, una estancia para ganado.

b) Una parte consistente en montes, dehesas y ejidos que estaba destinada para el uso común, es decir, para el pastoreo de ganado, saca de maderas, etc.

c) Parte que conservaba el municipio en calidad de bienes propios y de los que obtenía una utilidad que se aplicaba al pago de los gastos públicos.

Las donaciones que la Corona otorgaba se llamaron mercedes de tierras, de las cuales hubo gran diversidad; sin embargo, las de mayor importancia fueron: las de caballería de tierra, estancias de ganado menor y estancias de ganado mayor.

Ahora bien, por lo que se refiere a la naturaleza y caracteres del régimen de la propiedad de la tierra en los pueblos que los misioneros dirigían y organizaban, no es fácil precisarlos. Tal parece que existieron la propiedad individual y colectiva. Los jefes de familia poseían una casa pequeña con un terreno que la rodeaba o que se encontraba en las afueras de la población, (29), y que explotaba para la manutención de la misma familia. Junto a esta propiedad se hallaba la propiedad colectiva. Para la mejor comprensión de lo anterior, Ricard ejemplifica esos dos tipos de propiedad de la manera siguiente:

1. La casa o el sitio que ésta ocupa, los corrales que se hallan detrás de ella y la milpa o terreno de cultivo. La milpa podía estar alejada, pero se le consideraba como un todo con lo anterior.

2. Milpas de labor, es decir lotes cedidos a los particulares por la municipalidad y que en determinado momento si esos lotes no se cultivan, pueden ser recuperados por la propia municipalidad, aún cuando los que lo posean y gocen les den el trato de propiedad individual.

3. Los Tlazololli, parecidos a las tierras de labor, pero que se hallan en los terrenos de montaña de propiedad común. Los terrenos destinados al cultivo, pero que por encontrarse en terrenos montañosos no tienen un período prolongado de rendimiento porque se deslavan pronto.

La propiedad colectiva comprende los terrenos destinados al aprovechamiento de frutos silvestres y pastos que rodean a la milpa. Estos terrenos son la parte de tierras colectivas, altepetlatli que no ha pasado a ser propiedad privada y que constituye el ejido (30).

La propiedad de tierras colectivas estaba íntimamente ligada a la institución que recibe el nombre de cajas de comunidad, cuyo carácter era muy diferente del que tenían las establecidas con un carácter oficial y civil. Estas cajas aún cuando no estaban totalmente dirigidas por los religiosos, sí se encontraban bajo su vigilancia. Estas cajas tenían por objeto ahorrar y evitar a los indios pobres tributos desmesurados en los gastos de carácter general y en el sostenimiento de los misioneros. Las cajas de comunidad tuvieron diferentes modalidades. En unos casos las fuentes

cochimilla, en otros del producto de ganados, canteras, etc.

A mediados del siglo XVI, las cajas de comunidad que habían sido fundadas con las mejores intenciones, habían degenerado por la mala administración de parte de particulares y también de los religiosos.

(VER DOCUMENTO III AL FINAL DE LA TESIS)

1.9-

...ESTOS DE LA ... DE ...

... la ... de la ... de la Nueva ... de ...
... por ... de ... y ...
... también por ...
... los otros grupos de ...
... y ... que ...
... de la ...
... Cuando ...
... y la ...
... en los ...
... de ...

... los ... de ...
... difícil ...
... de ...

... de ...
... de ...
... de ...
... de ...
... de ...

Este contraste entre las maneras de apreciar la civilización indígena, se acentuó todavía más cuando hubo de precisarse la actitud del estado Español, ante los derechos de propiedad y de libertad de los indios.

La tradición Europeizante, en aspectos teológicos y jurídicos, los llevó a reconocer --no sin grandes dificultades--, que el hombre racional, aunque fuera pagano, tenía facultad de dominio sobre sus bienes y que su persona era libre si no mediaba alguna causa justa en derecho que le hiciera perder esa prerrogativa. De suerte que el estatuto general de los indios descansó finalmente sobre bases de libertad y propiedad, las cuales iban a sufrir el embate de los intereses de los colonos que venía a instalarse en las tierras conquistadas, a fundar ciudades y abrir minas que requerían la mano de obra indígena.

Porque si de una parte el estado admite en un principio la libertad general de éstos, de otra reconoce que para el desarrollo, de las ciudades, minas, obrajes y campos, es necesario el servicio de ellos; de esta manera, permite el que sean constreñidos a prestarlo cuando las clases que se benefician con las obras representan que la excesiva ociosidad del trabajador, impide su colaboración en un régimen de entera libertad, y cuando esas obras quedan incluidas dentro de un rato concepto de interés público. (VER DOCUMENTO I AL FINAL DE LA TESIS).

La protección del Estado conduce a un régimen tutelar que asimila a los indios a los menores o personas miserables en derecho. No se evita con ello las usurpaciones de tierras por parte de los colonos que se amparan con mercedes de estancias y caballerías. El crecimiento de las grandes fincas a costa de los
 ... de las grandes fincas a costa de los ...

longados litigios, como en el caso de la libertad de las personas, la actitud estatal ante la propiedad es el resultado de un compromiso inestable entre la protección al indígena y el apoyo inevitable que la corona presta a la penetración y al crecimiento de la sociedad de origen Europeo, en los ámbitos religioso, político y económico.

Además, el Estado Colonial no se gobierna por una filosofía igualitaria, a pesar de una que otra manifestación en ese sentido. La ordenación en jerarquías de las clases sociales, coexiste con el cristianismo de corte paternal de los monarcas de la casa de Austria. Se pretende hacer de los indios buenos cristianos y hombres políticos arrugados en comunidades al estilo de los labradores de Castilla; se les promete igualdad en el acceso a empleos y goce de ciertos privilegios; sin embargo se los equipara al mismo tiempo a la categoría de los rústicos, a los "pies del cuerpo de la República", indispensables por ello, y que deben ser atendidos con esmero, pero que no han de "salirse de su esfera", ni ensorberbecerse o bien pretender "igualarse" con las clases superiores.

El Estado no es juez imparcial entre las dos repúblicas de Indias. A veces lo vemos inclinado a la defensa del indio con sinceridad y empeño. Otras veces cede a los requerimientos de la sociedad colonizadora que procura explotar los recursos y la mano de obra de la República vencida en la contienda inicial de la conquista.

Además el Estado, participa por medio de su política de fiscal, siempre tan apremiante, las riquezas que indios y/o Españoles producen en el nuevo mundo. Ya sea como quinto sobre los metales; alcabalas sobre las ventas de mercancías; derechos por

composiciones de tierras; precio de la enajenación de oficios de justicia; tributos cobrados a los indios siempre aparecerá el interés económico de la corona que no siempre es conciliable con los ideales del paternalismo cristiano.

Por todo esto, y porque la sociedad colonial representa un acomodo lento y difícil de culturas de orígenes diversos y desarrollos independientes, de concepciones religiosas extrañas entre sí, aunque aceptables en ciertos aspectos de lenguas y costumbres que no corresponden a la misma pauta, se explica que el tratamiento de los indios presente aspectos tan variados y hasta contradictorios.

No es preciso salir de la época austríaca de la Monarquía Española para que ya se perciba cierto desengano en cuanto al resultado de la protección que se importe al indio bajo el estatuto especial que lo rige. Quienes velan por su defensa observan melancólicamente que cuanto se provee y ordena para su favor y provecho, parece que se trueca y convierte en su mayor daño y perjuicio.

Esto no impide ciertamente que al analizar la política de indios en la época que va desde la tercera década del S.XVI, hasta fines del S.XVII, se encuentre el impulso generoso de las ideas cristianas que reconocen la humanidad y la libertad de los sometidos. Además, las instituciones legales suelen presentar un carácter apegado a la experiencia de las situaciones y en lo que respecta a las consecuencias prácticas, la opresión colonial no destruyó de manera total, los fundamentos de la vida colectiva indígena.

El siglo XVIII trajo consigo ciertas innovaciones en el plan-

progresista de la Ilustración había penetrado en las altas esferas de la monarquía y se había comunicado a las autoridades virreinales. El deseo de intensificar la producción del reino, de incrementar los impuestos y de fortalecer los servicios militares y del Estado, debía, en último término, reflejarse en aquellos "humildes pies de la República", de cuyo buen Estado dependía todos. Había que convertirlos en "vasallos útiles" de la monarquía, esforzarlos y enseñarlos a trabajar, crearles estímulos de consumo, no ya por motivo de "caridad", sino de utilidad pública.

Había con respecto al período austríaco una diferencia de énfasis, pues los Borbones no desecharon la política de protección, y en los reinados anteriores se reconocía comúnmente que los indios eran en su Estado los vasallos más útiles de la corona.

Desde el punto de vista práctico, el Siglo XVIII, presenta en el campo mexicano, a la hacienda fuertemente constituido en el aspecto territorial y gozando del servicio de gañanes adscriptos por deudas. La propiedad y la población de los pueblos de indios aparecen correlativamente disminuídas en su lucha con las fincas pertenecientes a propietarios poderosos.

La explotación minera se apoya todavía en el servicio compulsivo de los indios al que se enfrenta una fuerte oposición de los pueblos afectados. El trabajo voluntario en esta rama surge unido asimismo a las deudas que sirven para asegurar la mano de obra. (VER DOCUMENTO II AL FINAL DE LA TESIS)

Esto significa que el progresismo ilustrado, al impulsar la economía, no parece haber traído consigo una mejoría substancial para las clases populares de la Nueva España.

Más bien ocurre que el Estado y las clases patronales combinan sus esfuerzos para aumentar la producción agrícola y minera y el comercio, de donde deriva el Duge y el crecimiento de la colonia en el Siglo XVIII. El beneficio para los trabajadores es incidental y sin consecuencias notables, ni en lo económico ni en lo jurídico.

El igualitarismo que penetra a España a consecuencia de la Revolución Francesa y que ataca los fundamentos del antiguo régimen, provoca reformas importantes en lo que respecta a la política de indios.

En el año de 1810, la regencia exige del pago de tributos a los indios y ordena repartirles tierras a la mayor brevedad. Las cortes de cádiz tienden a liberar a los indios de vejaciones y abolen en 1812, las mitas y servicios personales, encargando que a los casados o solteros mayores de 25 años se les repartan tierras inmediatas a los pueblos, pero que no sean de dominio particular o de comunidades. En el caso de que éstas últimas fuesen muy cuantiosas, se daría hasta la mitad de ellos, señalando las diputaciones provinciales la porción de terreno correspondiente de cada individuo. Los fondos de las cajas de comunidad de los indios, servirían para habilitar las siembras en las tierras repartidas. Se recomendaría a los indios, al tiempo de hacer estos repartimientos, que cultivaron las tierras por sí mismos, sin poder venderlas ni empeñarlas; y también que si lo ejecutasen o dejasen pasar dos años sin sembrarlas, se repartirían a otros indios industrioses y aplicados.

Cuando en 1813 se prepararon las elecciones en México, para enviar diputados a las cortes y para integrar las diputaciones provinciales y los ayuntamientos, la junta definió que por ciudadanos capaces de tener voto activo se entenderían los Españoles

reputados hasta aquí por tales en América, todos los indios y los mezclados con casta Española que se decían mestizos y castizos, ya fuesen casados, viudos o solteros, si estaban avenindados con casa, jacal y hogar con oficio honesto.

Por sirvientes domésticos que debían de ser excluidos de voto, sólo se entenderían los empleados con salario en los oficios personales y de casa, como lacayos, cobheros, mozos de caballería, porteros, cocineros, ayudas de cámara, mozos de mandados y de plaza y otros semejantes. Los jornaleros arrieros, pastores, bueyeros y demás aunque viviesen dentro de las Haciendas y ranchos, no se reputarían por sirvientes domésticos para la privación de voto.

No obstante la escasa duración de estas disposiciones económicas y políticas, que fueron dictadas bajo el pretexto de acontecimientos revolucionarios en España y en México, constituyen un índice interesante de corrientes que influirían a lo largo del siglo XIX. Muestran por otra parte, que en los postrimerías del régimen Español aparecen las orientaciones que mediante el individualismo, la nueva Concepción general de la ciudadanía, la abolición de los estatutos especiales, iban a destruir la política de indios creada por Austria y Borbones.

Más adelante, el acontecimiento de la independencia de México, ocasiona que estas reformas fueran llevadas a cabo por los insurgentes y no por las autoridades Españolas. Sin salir del período de la guerra de independencia, cabe mencionar los decretos ordenados por Miguel Hidalgo el 19 de octubre del año 1810 en Valladolid de Michoacán, en favor de la libertad de los esclavos y exención de tributos de las castas.

En Guadalajara, el 5 de diciembre del propio año, dispuso Hidalgo que se cobrasen las rentas adeudadas por los aprendadores de tierras que pertenecieran a las comunidades de indios, que los campos se entregasen a los naturales para el cultivo y que no pudiesen arrendarse en lo sucesivo. El día 6 libertó a los esclavos, extinguió el tributo de las castas y los impuestos pagados por los indios. Por su parte Morelos anunciaba desde 1810: "Hago público y notoria a todos los moradores de esta América el establecimiento del Nuevo Gobierno por el cual a excepción de los europeos todos los demás avisanos, no se nombran en calidades de indios, mulatos, ni casta, sino todos generalmente Americanos". En marzo de 1813 repetía "quede abolida la hermosísima gerigonza de calidades indio, mulato o mestizo, tente en el aire, etc. Y sólo se distingue la regional, nombrándolos todos generalmente Americanos, con cuyo epíteto nos distinguimos del Inglés, Francés o más bien Europeo, que nos perjudica, del Africano y del Asiático que ocupan las otras partes del mundo". Morelos continuó las medidas de Hidalgo en favor de las clases desposeídas americanas; abolió los tributos personales y la esclavitud sin indemnización alguna; ordenó que los naturales de los pueblos fuesen dueños de sus tierras y rentas sin el fraude de entrada en las cajas (de comunidad); mandó que pudieran asociarse y comerciar libremente y que pagaran la contribución de alcabalas como los demás, es decir, igualdad en provechos y cargas que sustituía el concepto protector de la Legislación Colonial; explicaba que "como la buena Ley es superior a todo hombre, las que dicte nuestro congreso deben ser tales que obliguen a constancia y patriotismo, moderen la opulencia y la indigencia, y de tal suerte se aumente el jornal del pobre, que mejore sus costumbres, aleje la ignorancia, la rapina y el hurto". Más tarde en el plan de Iguala del 24 de febrero de 1821, decía Iturbide que la voz que resonó en Bolonia en 1810 cau-

ro de esa experiencia derivó la prueba de que la única base sólida en que podían descansar la felicidad común era la unión de Americanos, Europeos e Indios. El sentido de estos ofrecimientos era, en opinión del autor del plan, que cada partido ganaba mucho o poco costo, aunque no llenaran todos sus intentos.

Las Reformas explicadas, ya del campo realista, ya del insurgente, representaban, en todo caso, un anhelo de época opuesto al estatuto especial o de antiguo régimen -ni óptimo ni pésimo- que había regido la vida de los indios durante los tres primeros siglos de su contacto con la civilización Europea.

La Concepción individualista se enfrentaría a los problemas del indígena con altos propósitos y limitadas realizaciones.

(La confrontación) de la etapa colonial con la independiente iba a dar origen más tarde, a la política social del estado Mexicano, con rasgos tradicionales juntos a características innovadoras en el campo jurídico, económico, educativo y de asistencia social; lo cual, de cierta manera, origina la creación en 1917 del Departamento de Antropología de la Secretaría de Agricultura, que más tarde se transforma, durante el cardenismo, en el departamento Autónomo de Asuntos indígenas, antecedente del actual Instituto Nacional Indigenista.

NOTAS

- 1.- Josefina Zoraida. "La imagen del indio..." p.14
- 2.- IDEM.p.17
- 3.- IBIDEM.
- 4.- Colón, Cristóbal. Relaciones... p.25
- 5.- Colón IDEM. Carta a Luis Santángel: "En estas islas fasta aquí no he hallado hombres monstrados como muchos pensaban; más toda es gente de lindo acatamiento, ni son negros como en Guinea".
- 6.- Colón. Diario. p. 103. "Son los más hermosos hombees que hasta allí hubieran hallado harto blancos que si vestidos anduviesen y guardasen del sol y del aire serían casi tan blancos como en España".
7. Es claro que no se detiene a averiguar la razón de esta antropofagia; y si es diaria, cotidiana, o lo es tan sólo con fines rituales, mágicos y en celebraciones especiales. Colón sólo ve el hecho y generaliza estableciendo así una conducta a seguir.
- 8.- Colón. Op Cit. p. 59,114,203.
- 9.- Colón Op Cit. p. 64.
- 10.- Colón. Op Cit. p. 35.
- 11.- Colón. Op Cit. p. 93.
12. Colón. Op Cit. p. 139.
- 13.- Pedro Mártir. "Décadas del nuevo mundo" p. 42.
 "Tienen ellos por cierto que la tierra como el sol y el agua es común y que no debe haber entre ellos mío y tuyo, semilla de todos los males... para ellos es la edad de oro. No cierran sus heredades, no con fosos, ni con paredes, no con setos; viven en huertos abiertos, sin leyes, sin libros, sin jueces; de su natural veneran al que es recto."
- 14.- Vesputio, Américo. "El nuevo mundo". p. 147.
- 15.- Carta de relación de la conquista de América. p.206. T II.
- 16.- Ibid. p. 74,75.

- 17.- Las casas, de único modo. p. 23.
- 18.- Las casas op cit. p. 7.
- 19.- Las casas. Brevisima relación. p. 33.
- 20.- Estas cuatro audiencias eran las de México, la de Guatemala, la de la Española y la de Nueva Galicia.
- 21.- Zavala, Silvio. Génesis de la historia. p. 4.
- 22.- Taltenango. "Andaban los indios en cueros y los que al presente hay andaban bestidos, algunos enhábito Español y los demás en su hábito ordinario de indio que es manta y camisa saraguellas". Nueva Galicia. III.
- 23.- En un principio el indígena sentía asco por los alimentos y forma de prepararlos de los Españoles, que eran sumamente condimentados, aficionándose más tarde a éstos conforme se asentaba la colonia, notando y dejando asentado los escribanos españoles lo siguiente:
- "Al presente comen y beben todo eso y algunos que compran a los españoles biscochos, tocino é carne de venado é todas las comidas que pueden hacer en Castilla". Guaxaca. Fol 5.
- 24.- Michcacón. Cronistas de Fol 2.
- 25.- Lucio Mendieta. "El problema agrario incompleto".
- 26.- Jiménez Moreno y Miranda. p.243. Hist de México.
- 27.- Ibidem. p. 243.
- 28.- Ricard. La conquista espiritual... p.283.
- Bravo Ugarte. Historia de México. p. 190.
- 29.- ? p. 46.
- 30.- ? p. 47

C A P I T U L O I I

EL INICIO Y SU PASO DEL MEXICO INDEPENDIENTE AL PORFIRISMO.

La Nueva España dió en herencia al México independiente, gracias a la obra de los insurgente y a la revolución liberal de 1812, la nivelación legislativa de sus habitantes. Entre las más importantes disposiciones dictadas en ese sentido pueden nombrarse los decretos de Hidalgo de fecha 19 y 24 de octubre, 29 de noviembre y 6 de diciembre de 1810 (1). El decreto de Morelos de 13 de octubre de 1811, y la propia Constitución de Apatzingán del 22 de octubre de 1814. Las cortes españolas decretaron el 9 de febrero de 1811, el 18 de marzo y el 9 de noviembre de 1812, y el 29 de abril de 1820, "la igualdad social y civil de españoles, indios y mestizos, la abolición de los mitos o repartimientos de indios y de todo servicio personal por este título u otro semejante" (2).

Desapareció la distinción entre blancos, indios y castos, todos fueron igualados a la categoría de ciudadanos. Por su parte Agustín de Iturbide declaró en el Plan de Iguala del 24 de febrero de 1821: "Todos los habitantes de la Nueva España, sin distinción alguna de europeos, africanos, ni indios, son ciudadanos de esta monarquía con opción de todo empleo, según su mérito y virtudes" (3). A partir de esta fecha se afianzó el carácter igualitario de la legislación.

Pero en la mayoría de las primeras constituciones de los Estados, se establecen restricciones al ejercicio de los derechos cívicos, fundamentalmente basadas en dos razones: el estado de sirviente doméstico y el analfabetismo, aunque en el último caso se estableció un plazo que variaba de 10 a 25 años para que adquiriera

sus efectos la restricción. Se suspendieron los derechos cívicos por el estado de sirviente doméstico en Coahuila y Texas, Nuevo León, Tamaulipas, Jalisco y Zacatecas. En las demás entidades de la Federación, se invocaron ambas causas. En los estados de occidente (Sonora y Sinaloa), Chihuahua, Durango, Veracruz y Chiapas, se especificó que la sospección se refería al estado de sirviente doméstico "cerca de la persona", en Guanajuato "hacia la persona"; en Michoacán al sirviente doméstico "destinado inmediatamente a la persona". En Tabasco esta suspensión se refería al sirviente doméstico "cuyo servicio se dedique a la persona del amo". Puebla y San Luis Potosí fueron los dos únicos estados en que no se suspendieron los derechos cívicos por ninguna de esas dos causas. Pero en Tabasco se añadió el hecho de ser sirviente adeudado, y en Zacatecas y en el Estado de Occidente por "andar vergonzosamente desnudo". En este último se estableció la salvedad que con respecto a los indios esa disposición no entraría en vigor sino a partir de 1850, 25 años después de dictada esa Constitución.

También en la Constitución Centralista de 1836 se establecieron algunas restricciones a los derechos cívicos, los que se suspendían por el carácter de sirviente doméstico, y por no saber leer ni escribir desde el año de 1846 en adelante. Se exigía en ella un determinado capital para poder ser diputado, senador, presidente, gobernador, o miembro del ayuntamiento.

No necesitaban estas leyes mencionar por su nombre a los indios, para directamente anularlos en la vida política.

Es verdad que la Constitución de 1857, ya no tomó en cuenta esas restricciones, pero en la práctica escaso fue el avance. De cualquier modo, el triunfo formal fue definitivo. Pero al lado de

to político; en los tiempos de Lorenzo de Savala , con el fin de ganar sus votos se les leía "la destrucción de los indios", y se les repartía pulque gratuitamente. (4).

La declaración de la igualdad cívica de los mexicanos, tuvo que ir siendo reforzada con varias disposiciones que la fueron haciendo efectiva. Por ejemplo la soberana junta provisional gubernativa, decretó el 21 de febrero de 1822, la supresión de medio real de ministros, medio real de hospital, y uno y medio reales de cajas de comunidades, la desaparición de el Hospital de Naturales, con la orden de que en los demás hospitales se admitiera a los indios enfermos como a cualquiera otro ciudadano, porque con esas cargas se había gravado a los indios "contra toda justicia" (5).

El soberano congreso constituyente, el 17 de septiembre de 1822, para hacer efectivo el artículo 12 del Plan de Iguala, mandó que en todos los documentos públicos o privados al asentar los nombres de los ciudadanos se omitiera clasificarlos por su origen. Un acuerdo similar fué el del 3 de febrero de 1823, de la diputación provincial de Jalisco, la que ordenó que a los antiguamente llamados indios se les dieran tierras para sus usos propios sin pensión alguna, "sean de las castas que fueren, cuyo nombre deberá cuidarse de que se olvide enteramente". (7)

En general la política del gobierno ignoró o quiso borrar las distinciones raciales, sin embargo tuvo que recurrir a ellas cuando se trató de acabar con las instituciones coloniales. La igualdad debería ser la base de las instituciones políticas y jurídicas, porque la legislación colonial había degradado a los indios al convertirlos a perpetuidad en menores de edad, en nombre de una sedicente protección que no hacía sino envilecerlos.

Por eso cuando iban desapareciendo las instituciones coloniales indígenas, y alguien como Rodríguez Puebla defendía "los antiguos privilegios civiles y religiosos de los indios, el statu que de los bienes que poseían en comunidad, las casas de beneficencia destinadas a socorrerlos y el colegio en que recibían exclusivamente su educación", (8), la burguesía liberal respondía, por boca de su teórico el Dr. Mora, con la tesis de que para el gobierno había desaparecido la distinción entre indios y no indios, habiéndola sustituido por la de "pobres y ricos extendiendo a todos los beneficios de la sociedad". (9)

Muchos criticaron el igualitarismo de la legislación liberal como nociva para los indios a quienes se quería beneficiar. Esa crítica se basaba en el reconocimiento de las profundas diferencias que separaban a los indios del resto del país; en rigor eran dos naciones: el México indio y el México occidental, lo que era peor; dos naciones de opuestos intereses; este hecho lo reconocieron, entre otros, gentes de tan diversas y encontradas ideologías como Lucas Alamán, (10) Francisco Pimentel, Andrés Molina Enríquez Francisco Bulnes, etc (11).

La desigualdad social y cultural hacía ineficaz y aún perjudicial en ciertos puntos, la igualdad jurídica. Por esa razón Alamán criticó la constitución de 1812: con ninguna ley se había logrado mejorar menos la condición de todos los individuos, especialmente la de los indios, "que tanto se afectaba condecorar" (12). Para Carlos María de Bustamante la situación de los indios había empeorado con la independencia: los nuevos impuestos comunes a todos los mexicanos, les resultaban más gravosos que el tributo colonial de 20 reales anuales, esta libertad nominal los hacía suspirar por "la oscura época pasada", y por revoluciones que

ciones que mejorarán su fortuna. "He aquí la causa, decía, porque no se ha constituido la Nación, y difícilmente se constituirá cuando falta una voluntad uniforme y decidida que es el nervio de los pueblos" (13).

Guillermo Prieto resumió en gráfica expresión el cambio de amos: "la independencia nos convirtió en gachupines de los indios" (14). Prieto seguramente se refería a los mestizos y a los criollos; Alamán fué más lejos, para él los mayores tiranos de los indios en todas las épocas habían sido y eran los mismos suyos cuando se elevaban siquiera al rango de alcaldes. De este hecho sacaba don Lucas la violenta conclusión de "que sería peligroso poner a los indios en estado de entender los periódicos" (15).

Sin embargo los apologistas de la obra de España en América, han subrayado que la política liberal había empeorado la situación del indio. Trinidad Sánchez Santos, por ejemplo, expuso esa opinión, pero tuvo el tino de reconocer que el trabajo de los indios había dado el pan a la Nación durante 400 años. En un discurso que pronunció el 26 de Agosto de 1896, pidió que se les pagara "dándoles la fe que a su vez les dará la patria del cielo y el pan de la verdad para sus almas", y además que el jornal se les aumentara, cuando menos, a 75 centavos, o sea que se les triplicara (16).

No sólo hispanistas defendieron esa opinión, Agustín Aragón, positivista que no puede ser tachado de parcial, hizo reflexiones de un gran parecido a las del católico Sánchez Santos, para él los indios con la independencia sólo habían cambiado de tutor, "y el tutor Congreso honradamente hablando, ha hecho menos por ellos que el tutor Virrey" (17).

destacaron la valioso de la política indigenista liberal. Así, Molina Enríquez hizo resaltar que el mayor beneficio que se debía a la forma republicana era el haber dado la igualdad civil, ésta había favorecido mucho el contacto, la mezcla y la confusión de las razas "preparando la formación de una sola" (18). Bulnes hizo una primera demarcación al señalar que el partido liberal se había hecho del poder hasta 1867, por tanto, nada podía haber emprendido antes seriamente en favor de los indios. A partir de entonces anotaba en su haber: apertura de escuelas populares, elevación de los jornales, escuchando las quejas de los pueblos indígenas, se les habían dado en repartición tierras en forma individual, por último, había "influido para que el precio de los periódicos grandes baje hasta un centavo" (19). A ese grande catálogo de verdades a medias, que Bulnes mismo con frecuencia contradijo, en las que fácilmente se advierte un optimismo no siempre comprobable, añadió la crítica de los males del latifundismo, y de ellos culpó al partido conservador. Junto con otros positivistas, insistió en que el industrialismo sacaría al indio de las garras del hacendado. Sin embargo, es bien sabido que en el porfiriato se sacaron las últimas consecuencias inevitables del pensamiento social liberal; precisamente las leyes que aceleraron el latifundismo fueron obra de algunos de esos positivistas que habían criticado duramente a los hacendados conservadores (20).

Después de todo, si los gobiernos de México no habían emancipado a los indios por medio de la civilización, poco importaba, decía Emilio Rabasa, ya que ningún País de América en iguales condiciones lo había hecho: "no es justo ni cuerdo considerar a México culpable de no haberlo emancipado todavía, sólo porque no los ha extinguido todavía por medio de la guerra y con la ayuda de la tuberculosis" (21).

Por otra parte, este pensamiento liberal igualitario respondía a un claro trasfondo de intereses sociales. Por eso no es de extrañar que los terratenientes de Puebla hubieran forzado a su diputación provincial, apenas consumada la independencia, en nombre de la nueva igualdad, a que se obligara a los indios adeudados a no abandonar las haciendas,

Argumentaban que como ciudadanos libres para contratarse, cumplieran con sus pactos como los demás ciudadanos, y cuando se rehusaran a hacerlo, la autoridad pública los obligara. Esta tesis también se aplicó por algunos eclesíasticos, aduciendo que a los servicios que prestaban antes los indios en las parroquias correspondían ciertas preeminencias, habiendo desaparecido aquellos debían desaparecer éstas.

Este es seguramente el meollo de la política-indigenista liberal: la igualdad suponía hacer desaparecer tanto las cargas como los privilegios. Por supuesto se pensaba que en la colonia los indios habían padecido más con aquellas que gozado con éstos. En lo sucesivo la única diferencia racional sería la de pobres y ricos. Pero... ¿acaso el título de ciudadano lo compensaría de la pérdida de sus antiguos privilegios?

Tanto por la fuerza de los intereses señalados, como por la razón teórica de la igualdad como un derecho natural, el problema sólo se vió en su aspecto formal.

También es cierto que con la nivelación legislativa se pretendía hacer del indio un hombre moderno, un cabal sujeto de derechos y obligaciones igual que los demás, crearle necesidades y que las satisficiera por sí solo. Para este nuevo status jurídico el indio, sometido con él al estado de la igualdad

en el seno de una sociedad de un creciente y feroz individualismo.

Los gobiernos del México independiente basados en los dogmas de la libertad y de la igualdad formales, no intervinieron, sino por excepción y aisladamente, en la formulación de una política indigenista específica. Por lo común tampoco se trató en esta época de establecer una legislación social, la que aún sin el distingo de razas hubiera favorecido a los indios al englobarlos dentro de los grupos más débiles.

En la etapa de la inestabilidad y anarquía políticas (1821-76), en la que penosamente se fueron perfilando y afianzando las instituciones políticas y jurídicas del México moderno, no hubo tiempo, y casi tampoco deseos, de acordarse que la masa de la población, sobre todo la rural, seguía siendo india y tenía problemas específicos. Sólo cuando los indios sacudían violentamente la pasividad de su situación, los gobiernos del México independiente se acordaron de ellos. Cuando, como en el porfiriato, ya hubo tiempo de planear y llevar a la práctica una política indigenista, llegó a su clímax la concepción liberal e indigenista. Entonces se creyó que los indios recibirían los beneficios a través de la expansión económica del país, como todos los demás habitantes. De esta manera se consideró que el desarrollo de los ferrocarriles, de los telégrafos, el impulso a los bancos y a la industria, etc, serían los mejores elementos del progreso de los indios. Realmente esto es un enfoque positivista, que más adelante revisaremos, para pasar a examinar ahora el problema de la mezcla de razas, o sea la problemática de tipo racial al examinar la situación del mestizaje en el país.

Durante el período comprendido de 1810 a 1910, se rompió legalmente la organización de tipo feudal, aunque no hecho sí-

y 1820), como la conservadora ciolla (plan de Iguala, 1821), establecieron la igualdad de todos los habitantes de la Nueva España. Para hacer efectivo el plan de Iguala, el soberano congreso constituyente ordenó el 27 de septiembre de 1822 que en toda clase de documentos se omitiera el clasificar a las personas por su origen racial. Sin embargo, fue preciso tomarlo en consideración cuando se trató de destruir las organizaciones privativas de los indios, sobre todo las agrarias. En efecto, en el fondo del problema del nombre de los indígenas, estaba el precisar el concepto de indio cuando se trató de desamortizar sus propiedades y saber a quienes debían adjudicarse.

El senado de Jalisco, por ejemplo, partió en 1826 de que, en realidad, ya eran muy pocos los indios "puros", y por tanto, debía considerarse como tales a quienes la "pública estimación reputara como tales, aunque estuvieran mezclados con otra raza, salvo con negros. Sin embargo, en 1822, en ese mismo estado, se recurrió de nueva cuenta a un criterio estrictamente racial, cuando al repartir los terrenos de las cofradías se precisó que se entregaran a quienes comprobaran ser indios, de acuerdo con el libro de inscripción de indígenas.

Por otra parte el ejercicio de los derechos cívicos fue restringido en las primeras constituciones locales (salvo en las de Puebla y San Luis Potosí), por el "estado de serviente doméstico", y por el analfabetismo, aunque en este último caso se daba un plazo, que variaba de 10 a 25 años, para que esa restricción surtiera efecto. La constitución centralista de 1836 estableció ese tipo de restricciones, en la práctica el avance fue escaso, porque el creciente desarrollo del peonaje impidió que el grueso de la población indígena participara activamente en la vida nacional, pese a la disminución del analfabetismo. En efecto, varios estados, principalmente en el norte y el sur, en el interior del país, se vieron afectados por la

constitución de 1857, establecieron como delito la falta de cumplimiento del contrato de locación de obras, cuando se habían recibido anticipos en dinero, aunque la Suprema Corte de Justicia concedió algunos amparos en esos casos.

Al parecer los intereses de los latifundistas criollos coadyuvaron al éxito de la política igualitaria exigiendo, apenas consumada la independencia, en nombre de la igualdad, que se obligara a los indios adeudados a no abandonar las haciendas, pues en su carácter de nuevos ciudadanos iguales a los demás eran libres para contratar y debían cumplir con sus contratos. José María Luis Mora expresó claramente que la nueva legislación sustituyó la distinción de indios y no indios por la de pobres y ricos, extendiendo a todos, los beneficios de la sociedad. De igual manera, años después, Francisco Pimentel combatió, en nombre de los hacendados, la fundación de la junta "protectora de las clases menesterosas", por Maximiliano, porque la igualdad exigía que también se estableciera una junta que defendiera "los derechos del rico", sin embargo las autoridades en algunas ocasiones tuvieron que reconocer la existencia de grupos indígenas independientes, principalmente los nómadas del norte. Los gobiernos de Coahuila y Chihuahua celebraron tratados con comanches y apaches hasta 1850 (22), sin seguir el consejo de Lorenzo de Zavala de obligar a los bárbaros a reunirse en sociedades regulares, o salir del territorio de la República, como lo están haciendo los americanos del norte.

Los indios sedentarios, o sea la gran mayoría de la población del país, se sublevaron en todo el territorio nacional a lo largo del siglo XIX. Los yaquis a partir de 1825 enarbolaron la bandera del exterminio de los blancos, pese a que el congreso local y el federal les había concedido el privilegio de que tuvieran gobierno y leyes propias. Con motivo de la guerra de castas iniciada-

los indios de esa península, en vista de que se rehusaban a "amalgamarse" con los demás. A este argumento respondieron los mayas defendiendo su derecho a la tierra, atacado por el "rey" y los "españoles" (o sea las autoridades y los mexicanos no indígenas), arcaísmo que revela el mantenimiento de la absoluta separación de las razas. De cualquier modo, Justo Sierra O'Reilly pidió la ayuda norteamericana, y José María Luis Mora la inglesa en 1848, para que los blancos pudieran derrotar a los indios. A mediados del siglo la sublevación de los indígenas de Sierra Gorda afectó una amplia zona de la región Central. Su carácter marcadamente agrario mereció el calificativo de "comunista" por parte del General Anastasio Bustamante encargado de combatirla. En realidad, como más adelante lo expresara Francisco Pimentel, los indios se enfrentaban a la disyuntiva de "matar o morir", porque como (según señaló) Guillermo Prieto, la independencia convirtió a los mexicanos "en gachupines de los indios." Lucas Alamán encontró la raíz de estas sublevaciones indígenas en el pensamiento criollo (esgrimido para afirmar su personalidad frente a España), de que la independencia significaba regresar al Estado anterior a la conquista.

Simultáneamente a la violenta lucha racial y social de esa época, se fue acelerando el mestizaje, que algunos expresaban de alguna manera confusa y pintoresca. Por ejemplo, el plan de monarquía indígena (23), proclamado en 1834 por los curas Carlos Tepisteco y Epigmenio de la Piedra, establecía que el congreso constituyente (integrado por los 12 jóvenes de Moctezuma) nombraría un emperador, el cual debería casarse, si fuere indio, con una blanca, si fuere blanco, con una "pura india", se asesoraría por un consejo integrado por indio y no indios; todos los empleos se otorgarían por igual entre todas las razas. Veinte años después, el plan del rocoso (24) al referir el fin del país proclamó compartir a...

de Iturbide el mayor (hijo de Agustín I); en caso de que éste no aceptara, seleccionarla a Antonio de Haro y Tamariz, o a quien nombraran las cortes; si el emperador era soltero debería casarse con una indígena mexicana.

Estas iniciativas, además de otros datos, revelan la creciente conciencia mestiza del país, aspecto positivo de la política igualitaria que favoreció el contacto, la mezcla y la confusión de las razas, "preparando la formación de una sola" (24).

Diversas estimaciones estadísticas del porfiriato, acerca de la composición racial del país, corroboran, dentro de su carácter fragmentario y arbitrario, la disminución de la población indígena y el crecimiento de la mestiza. Además se asigna de un 38 a un 44% de la población nacional el carácter de mestiza. Según García Cubas, la población india de 1810 era iguala la 1877 en números absolutos, aunque acusaba una indudable disminución relativa. Todos parecían coincidir en que el número de indígenas disminuía por la insalubridad, la miseria, la ignorancia, el aislamiento, etc. Molina Enriquez, al finalizar el porfiriato, formuló una elaborada teoría de base étnica sobre la estratificación social del país. Los extranjeros (norteamericanos y europeos), los criollos, parte de los mestizos y el clero inferior, aún siendo indígenas, componían la clase alta.

La clase media la integraban los mestizos, en general pequeños propietarios y rancheros, la baja, la mayoría de los indígenas: soldados, obreros inferiores, propietarios comunales y jornaleros.

A partir de 1810 se fue transformando lentamente la sociedad estamental de la colonia, en la clasista nacional; primero con la

razas, igualdad formal que Mora racionalizó; más tarde la desamortización de bienes efectuados por el indio aculturado Benito Juárez, contribuyó a la destrucción de las comunidades con concesiones individuales de tierras, o sea el parcelamiento, los grandes terratenientes, devoraron luego a los desvalidos minifundistas al amparo del LIBREZ PAIRE liberal y de una justicia corrupta. En realidad, el pensamiento liberal le fastidiaban la propiedad y el trabajo comunitarios. Querían la tierra dividida en pequeñas parcelas individuales, de modo que el sobrante fuera para el fisco o, más bien para la acumulación masiva de tierras en manos de los grandes latifundistas, con lo cual comienza el proceso de proletarianización de las etnias.

Es así que muchos grupos no tuvieron otra alternativa más que las armas para oponerse, y gracias a su encarnizada resistencia, las cuales no pudieron ser disgregadas ni aún con la venta de los indios como mano de obra esclava, como ocurre con los yaquis de Sonora que eran vendidos alrededor de 50 pesos por cabeza y destinados a las plantaciones de henequén y haciendas de Yucatán; lo cual fué en realidad lo que hoy llamaríamos un "genocidio étnico".

Realmente no es una exageración el afirmar que en los cien años que van de la independencia a la caída de Porfirio Díaz, el liberalismo destruyó un mayor número de comunidades que la conquista española y la dominación extranjera en sus tres siglos de permanencia. Al culminar esta época, el quinto de las tierras se hallaba en poder de ciudadanos de otros países, la mitad de ellos norteamericanos, cuando en realidad la mayor parte de esta superficie había pertenecido a los indígenas.

Las cosas no mejoran mucho más adelante, es la Revolución Mexicana de 1910, significa tan sólo el tránsito de un muy cerrado

da sociedad estamental a una sociedad abiertamente clasista. Por esta razón la ley del 6 de Enero de 1915, al establecer el ejido revolucionario, precisó que lo hacía para remediar la importancia de los indios a adaptarse a la propiedad individual, no para resucitar las antiguas comunidades indígenas.

La justificación económica y el concepto de clase se disfrazan aún hoy con un pretendido enfoque de marginalidad social étnica: "son pobres porque son indios monolingües; y por querer seguir siendo indios, seguirán siendo pobres".

Tan es así que el censo nacional de 1921 introdujo en su cuestionario preguntas sobre raza y lenguas indígenas. Según este censo casi las seis décimas partes de los habitantes eran mestizos, menos de una tercera parte indígenas y una décima parte blancos.

En cambio, el censo de 1930, ya no inquirió sobre la raza, de acuerdo al criterio de que habiéndose incorporado numerosos grupos indígenas a la vida nacional, y perdido, por tanto sus características étnicas distintivas, incluso su idioma, nuestra estratificación social particularmente desde la revolución iniciada en 1910, ha dejado de obedecer a categorías étnicas, para sujetarse a las económicas, razón por la cual los datos sobre la raza, además de anticientíficos, eran falsos (25)

Sin embargo, todavía de 1930 a 1940 se registró el matrimonio por la raza de los contrayentes. En números redondos, las tres cuartas partes de los blancos, se casaban con blancas, el resto con mestizas. Así mismo, el 94.0% de los indígenas "puros" se casaron con mujeres indígenas "puras" (año 1930), proporción que en 1940 aumentó al 98.4%.

jeros blancas; en 1940 con un 0.42% (26).

El censo de 1940, de acuerdo al moderno concepto de raza, ya no inquirió sobre ésta y, en cambio, amplió su inquisición sobre ciertas características culturales de la población como son: alimentación cuizado, vestido, etc (27). Sin embargo, todavía de cuando en cuando algunas fuentes oficiales han seguido clasificando a la población por razas, (28) incluyendo por ejemplo, el pasado censo de 1980, una sola pregunta: ¿habla usted alguna lengua indígena?: sí, no y cuál.

Durante el siglo XIX, los criollos, conservadores y liberales, fueron el elemento dirigente del país. De ese hecho se derivó que durante el porfirato algunos positivistas como Bulnes y Limantour observaran una cierta actitud anti-indigenista, al preconizar que de acuerdo a la ley de los 3 estados de Comte, el indio ocupaba la escala más baja, y que por lo tanto la única posibilidad de gobierno para ellos era una dictadura, un tanto liberal, pero dictadura al fin, puesto que los indígenas por su inferioridad innata (carácter biológico), son incapaces tanto de administrarse como de gobernarse a sí mismos.

En esta época hubo un intento de "blanquear" o "mejorar la raza", favoreciendo por ejemplo la inmigración europea, y rechazando la asiática y la negra, por ser consideradas "razas inferiores".

Influencias durante el porfirato por cierta actitud racista del positivismo, y al mismo tiempo por la herencia cultural heredada de siglos atrás, entendamos que seguían vigentes ciertos conceptos raciales y de nomenclatura de castas que tuvieron su origen en el siglo XVIII:

1.- De español e indio	=	mestizo.
2.- De mestizo y española	=	castizo.
3.- De castizo y español	=	español.
4.- De española y negro	=	mulato.
5.- De español y mulato	=	morisco.
6.- De morisco y español	=	albino.
7.- De español y albino	=	torna - atrás.
8.- De indio y Torna-atrás	=	lobo.
9.- De lobo e indio	=	zambaigo.
10.- De zambaigo e india	=	cambujo.
11.- De cambujo y mulata	=	albarazado.
12.- De albarazado y mulata	=	barcino.
13.- De barcino y mulata	=	coyote.
14.- De mujer coyote e indio	=	chamizo.
15.- De chamiza y mestizo	=	coyote mestizo.
16.- De coyote mestizo y mulata	=	ahí te estás.

(tomado de M. Mornes - Estado y Ritos Mex. Setentas No. 128).

na con la revolución de 1910 que se revaloriza hasta cierto punto al indio, con cierto sentido demagógico y de manipulación, pues era necesario darle la razón a toda costa. Esto contradice sin embargo, de manera curiosa, lo enunciado en el S. XIX por el doctor Mora, cuando pidió poblar el país con extranjeros blancos y darles preferencia sobre las clases de color en todo aquello que no fuera "violación abierta de la justicia" (29), aún años después, se procuró ligar las colonias extranjeras a la vida del país asegurando el mestizaje, estableciendo mexicanos en ellas (30), lo curioso es que los resultados de ese mestizaje fueron muy pobres sobre todo entre borlones y menonitas.

En síntesis, para la clasificación de razas y racismo, se han tenido en cuenta las siguientes elementos:

- 1.- El Racial: Desapareció legalmente el 27 de septiembre de 1822, pero persistió en algunos lugares, ya sea por su lejanía o por su gran densidad de población indígena, subsiste aún hasta el año de 1832; a lo largo del siglo XIX apareció irregularmente en varios estados, y aún en el período de 1830-1940, constaba en las estadísticas de matrimonios (ver 2 cuadros adjuntos).
- 2.- El Fiscal: Pago del tributo por parte de los indios: continuó en Chiapas hasta 1824 (31).
- 3.- En algunas iglesias se continuó cobrando un arancel para las "gentes de razón" y otra para los indios; en Chilapa por ejemplo, conforme a una disposición del 22 de marzo de 1899, las "gentes de razón" pagaban 15 pesos por los matrimoniales y los indios sólo 5. (Ibídem Rosenthal).
- 4.- Aunque el criterio económico desaparece legalmente con la desamortización de 1856, en 1940 subsistían 1895 comunidades indígenas, con 6,069,359 hectáreas, y 1915 en 1960 con 8,735,449 hectáreas, si bien se ignora el número de comuneros.
- 5.- El criterio cultural (lengua, alimentación, vestido, habitación) parece actualmente el más adecuado para analizar la sociedad mexicana, pero podría darse el caso de que algunas personas, conforme a un criterio, pertenecieran a una determinada raza, y a una distinta de acuerdo a...

CUADRO DE CLASIFICACION DE RAZAS POR PARROQUIAS. (32)

A continuación se indican, en orden cronológico, las fechas en que se dejó de clasificar por razas en varias parroquias. En Jalisco, por ejemplo, se anticiparon a la orden del Congreso Constituyente y aún al plan de Aguila.

LUGAR	CONCEPTO	FECHA
Arandas	Matrimonios	8 noviembre 1820.
Arandas	Bautismos	25 mayo 1821.
Guadalajara,		
Sagrario	Bautismos	18 mayo 1822.
Ameca	Matrimonios	19 mayo 1822.
Ameca	Bautismos	7 julio 1822.
<u>CONGRESO CONSTITUYENTE</u>		<u>17 septiembre 1822.</u>
México, Sagrario	(Bautismos de Expó- ritos)	19 septiembre 1822.
Monterrey, Sagrario	Bautismos	22 septiembre 1822.
México, Sagrario	Bautismos	25 septiembre 1822.
Monterrey, Sagrario	Matrimonios	25 septiembre 1822.
México, Sagrario	Matrimonios	27 septiembre 1822.
Tomatlán	Matrimonios	6 octubre 1822.
Tuito	Matrimonios	14 octubre 1822.
Tomatlán	Bautismos	10. diciembre 1822.
Xochimilco	Matrimonios	2 enero 1831.
Tecpan	Matrimonios	15 mayo 1832.
Pitic	Bautismos	25 mayo 1832.
Hermosillo	Matrimonios	8 octubre 1832.

RAZA DE LOS BAUTIZADOS EN VARIAS PARROQUIAS
1821-1822 (33).

PARROQUIAS Y RAZAS	1821	1822
<u>AMECA</u>		
Coyotes	12	10
Ciudadanos	9	11
Desconocidos y Expósitos	51	18
Espanoles	180	96
Indios	111	58
Mestizos	30	38
Mulatos.	96	46
No hay datos	—	1
Total	539	278

ARANDAS

Espanoles	21
Indios	1
Mestizos	1
No hay datos	615
Total	638

GUADALAJARA (CAGARRIO)

Coyotes	1	1
...	1	

Desconocidos y Expósitos	119	48
Espanoles	270	118
Indios	102	56
Mestizos	24	11
No hay datos	12	6
Total	529	245

NOTAS

- 1.- GONZALEZ NAVARRO 226-7 "Alamán e Hidalgo" en HISTORIA MEXICANA V.III # 4.
- 2.- VERA ESPINOSA. La Evolución Jurídica: México 1902.
- 3.- Informes de los Poderes Legislativos y Ejecutivos, México 1904.
- 4.- LUMHOLTZ. México Desconocido, México 1972.
- 5.- México. Tomo XXCIII de: La Legislación Mexicana P. 596
- 6.- México. Tomo XXVIII de: La Legislación Mexicana P. 619
- 7.- BIBLIOTECA NACIONAL. Colección de Acuerdos y Ordenes de los indígenas y bienes de sus comunidades. 3 vol. 1949.
- 8.- MORA, JOSÉ MARIA LOIS. Obras Sueltas. Vol. I. S.F.
- 9.- IBÍDEM.
- 10.- GONZALEZ NAVARRO: El pensamiento Político de Lucas Alamán - México. Xico.
- 11.- VILLORO, LUIS. Los grandes momentos del indigenismo en México # 9 1979. INDIH.
- 12.- FERRER, LUIS: Historia de México, Tomo III.
- 13.- BARRAGAN, CARLOS MARIA DE. 1949. México "El Nuevo Bernal Díaz del Castillo".
- 14.- BIALOBURO, CARLOS. 1910, México Tomo II. "La Evolución Industrial en México".
- 15.- FERRER, LUIS. 1864 (biblioteca particular) "Memoria sobre las causas que han organizado la actual situación de la raza indígena".
- 16.- VILLORO, LUIS. 1949. Obras México, S.F.
- 17.- MORGAN, ROBERTO. "México 1900. El Territorio de México y sus Habitantes". Tomo I.
- 18.- VILLORO, LUIS. 1905 México. "Los grandes problemas de México".

- 19.- BLINER, FCO. México, S. P. "El Porvenir de las Naciones Latinoamericanas".
- 20.- GONZALEZ NAVARRO, N. 1953 "La Política Colonizadora del Porfiriato". Historia Mexicana. V. III # 4.
- 21.- RABASA, EMILIO: "La Evolución Histórica de México". México 1920 P. 262.
- 22.- Al respecto resulta muy interesante la lectura de la Obra de María de la Luz Pardeiro: Lorenzo de Zavala. INAH. México 1969.
- 23.- Tomado de GONZALEZ NAVARRO, EN: Métodos y Resultados... Además esto recuerda un poco las actuales Organizaciones PANINDÍGENAS, como los consejos supremos de pueblos indígenas; Asociación de Profesionales Indígenas; etc.
- 24.- GONZALEZ NAVARRO, N. "Métodos y Resultados... México 1954.
p-115-130
- 25.- GONZALEZ NAVARRO, N. "El Porfiriato, la Vida Social" en: T. IV DE La Historia Moderna de México. 1957. México P.33-39 y 293-384.
Además: Resumen General del V Año de Población. 1930.
México.
- 26.- Anuario estadístico de México, 1939. (México 1941) P. 122-123.
- 27.- Memoria de la Secretaría de Economía Nacional. México 1940.
P. 36.
- 28.- Informe del Poder Ejecutivo de Septiembre de 1944 a Dept. de 1945.
- 29.- Resumen del Año de Población: México 1930 al 1960.
- 30.- indígena N. 1. ... 47.

C A P I T U L O III

LA VISION DEL INDIO CONTEMPORANEO POR 4 DE LOS INDEOLOGOS PRON-
CIPALES DEL INDIGENISMO.

- MANUEL GALLO.
- MOISES SAENZ.
- MIGUEL OTHON DE MENDIZABAL.
- ALBERTO CASO.

3.1 MANUEL GAMIO.

Gamio, a raíz de una ponencia titulada "La dirección de antropología" presentada en el año de 1915 en Washington, dice que "en casi todos los países latinoamericanos se desconocieron y se desconocen oficialmente y particularmente, la naturaleza y las necesidades de las respectivas poblaciones, por lo que su evolución ha sido siempre anormal. En efecto la minoría formada por personas de raza blanca, y de civilización europea sólo se ha preocupado de fomentar su propio progreso dejando abandonada a la mayoría de raza y cultura indígena".

Gamio también observa que mientras se "desconozca" la naturaleza, el modo de ser las aspiraciones y necesidades de los indígenas, no se podrá hacer gran cosa por ellos, y que el único contacto con ellos -los indios-, es a través del comercio en el que se hallan en desventaja y la servidumbre, (año de 1915).

Dice además Gamio que la única manera de llegar a conocer a las familias indígenas en su tipo físico, civilización e idioma, consiste en características contemporáneas.

Gamio critica la forma tradicional en que se habían efectuado las investigaciones antropológicas sobre la población indígena de México.

El primer punto era que el investigador tenía por costumbre hacer el estudio de una tribu indígena en algunos de los pueblos en que vivía, sin extenderlo a las demás poblaciones de la región habitada por dicha tribu, y sin completarlo con indagaciones fisiológicas, biológicas, arqueológicas, históricas y estadísticas-censales.

El segundo problema es que el investigador se limitaba a procurar que su trabajo se publicara en una revista especializada.

No se abordaba la meta final y práctica a la que principalmente tienden las investigaciones antropológicas, que no son meras especulaciones; como en ocasiones se ha dicho: "hay que determinar las necesidades actuales de esa gran familia, deducir y suministrar medios inmediatos para remediarlo y establecer la observación científica de su desarrollo, a fin de colaborar desde hoy al acrecentamiento de su futuro bienestar físico e intelectual (24).

Integral llama Gamio a este procedimiento, porque comprende tanto el estudio de la población indígena como la acción para su mejoramiento económico y cultural, y porque en varios sentidos abarca todos los aspectos, dando a cada uno de ellos la misma importancia que tiene en la existencia social del indio; y confía a la aplicación de este método que "cuando hayan sido incorporadas a la vida nacional nuestras familias indígenas, la fuerza que hoy oculta el país en estado latente y pasivo se transformará en energías dinámicas inmediatamente productivas, y comenzará a fortalecerse el verdadero sentimiento de nacionalidad, que hoy apenas existe disgregado entre grupos sociales que difieren en tipo étnico y en idioma y divergen en cuanto a concepto y tendencias culturales" (25) Nota "2".

En esa misma sentencia, Gamio anuncia que el gobierno mexicano se proponía establecer una dirección de antropología o instituto de antropología central, con el objeto de estudiar la población de nuestro país con criterio antropológico desde los siguientes puntos de vista:

1.- Cuantitativamente: estadística.

cultura.

3.- Cronológicamente: períodos pre-colonia, colonial y contemporáneo.

4.- Condiciones ambientales: fisio-biología regional.

Finalmente Gamio pedía la Congreso que recomendara como obra panamericana de gran trascendencia, la creación de institutos análogos en los numerosos países americanos en los que la naturaleza y las necesidades la imponen y requieren.

En efecto la Dirección de Antropología se estableció en México, un año y medio después, en julio de 1917. Su plan de trabajo, formulado por su director, el propio Gamio, se publicó en 1918, con el título de "Programa de la Dirección de Estudios Antropológicos y Etnográficos".

En dicho Plan se decía:

"Nuestro extenso territorio no ofrece las regulares condiciones geográficas, biológicas y de clima de poblaciones, étnica, cultural y lingüísticamente homogéneas, sino por el contrario, múltiples y distintas condiciones regionales influyen poderosamente en la diferenciación de la población mexicana".

"En efecto, nuestra población no es homogénea sino heterogénea y disímula, ya que las agrupaciones que la constituyen difieren en antecedentes históricos, en características raciales, en modalidades de cultura material e intelectual y en la expresión que hacen de sus ideas por medio de numerosos idiomas y dialectos".

"En resumen, puede justificadamente afirmarse que la población mexicana es un conjunto de poblaciones regionales, poco conocidas, en constante de variaciones y más o menos diferentes entre

sí, según es el grado de diferenciación y divergencia a sus características innatas actuales; las condiciones geográficas, climatéricas, botánicas y zoológicas de las regiones que habitan, sus antecedentes raciales, culturales y lingüísticos".

De acuerdo a estas consideraciones, la Dirección de Antropología impulsó las tareas siguientes:

- 1.- Adquisición gradual de conocimientos referentes a las características raciales, a las manifestaciones de la cultura material e intelectual, a los idiomas y dialectos, a la situación económica y a las condiciones de ambiente físico y biológico de las poblaciones regionales actuales y preteritas.
- 2.- Investigación de los medios realmente adecuados y prácticos que deben emplearse, tanto por las entidades oficiales (Federales, locales, municipales), como por las particulares (asociaciones altruistas y laboristas; prensa, iglesias, etc.), para fomentar efectivamente el actual desarrollo físico, intelectual, moral y económico de dichas poblaciones.
- 3.- La promoción del acercamiento racial, de la fusión cultural, de la unificación lingüística y del equilibrio económico de dichas agrupaciones, las que sólo así formarían una nacionalidad coherente y definida y una verdadera Patria.

La Dirección de Antropología consideraba que era imposible llevar a cabo simultáneamente el estudio de todas las poblaciones que conforman el país, y por eso eligió como principales áreas en

que habitaban grupos representativos de sus regiones, con las que formó la zona, cuya población sintetizaba las diversas características históricas, raciales, culturales, económicas y lingüísticas de la población total de la nación:

- 1.- México, Hidalgo y Tlaxcala.
- 2.- Chihuahua y Coahuila.
- 3.- Baja California.
- 4.- Sonora y Sinaloa.
- 5.- Yucatán y Quintana Roo.
- 6.- Chiapas.
- 7.- Tabasco.
- 8.- Veracruz y Tamaulipas.
- 9.- Querétaro y Guanajuato.
- 10.- Jalisco y Michoacán.

Los estudios se orientaron hacia dos objetivos esenciales:

- 1.- Conocer las condiciones de propiedad, producción espontánea, producción artificial y habitabilidad del territorio comprendido en el Valle de Mexcala y deducir los medios para mejorar tales condiciones eficazmente.
- 2.- Investigar los resultados y los antecedentes de civilización o cultura que presentara la población del citado Valle, así como los medios adecuados y factibles que se deban aplicar para procurar su mejoría física, intelectual, social y económica.

La investigación se desarrolló en los aspectos: por una parte, de carácter científico de los hechos, datos y conclusiones en la zona de estudio, y por otra, de carácter social, que se centró en

la propia región. Esta investigación duró dos años y los resultados se publicaron en 1922, titulándose:

"La población del Valle de Teotihuacán."

Esta obra sería más adelante el modelo a seguir para las investigaciones en el campo de la antropología.

Veinteaños después publica Gamio -1930- la obra "Hacia un México Nuevo" en donde vuelve a sustentar un cierto ideal nacionalista, un nacionalismo referente, a la estructura social, étnica, cultural y lingüística que se propone equilibrar la situación económica elevando la homogeneización racial; constituir las eficientes características culturales de esas zonas, por las de la civilización moderna, utilizando naturalmente aquellas que presenten valores positivos; unificar el idioma "Enseñando Castellano a quienes sólo hablan lenguas indígenas".

Según Gamio, había en México tres tipos culturales que pueden ser satisfactoriamente identificados y diferenciados:

1.- Población de cultura anacrónica y deficiente, constituida por familias indígenas, generalmente nómadas, que habitan en zonas aisladas de la República.

mente vive en la capital de la República de los estados y ciudades de importancia.

3.- Población de cultura intermedia y poco eficiente que generalmente habita en pueblos, rancherías y campos, incluyendo las costas. "Para hacer esta clasificación se deben tomar en cuenta dos aspectos: el material y el intelectual. La cultura material está constituida por el conjunto de actividades y objetos tangibles con que se satisfacen las necesidades materiales de la vida individual y social: habitación y muebles, alimentación, vestido, implementos domésticos, herramientas agrícolas e industriales, vehículos, libros, instrumentos científicos, medicinas, armas etc".

Por otra parte, la cultura intelectual es el conjunto de características abstractas con que se satisfacen las necesidades intelectuales de la vida individual y colectiva: ideas y conceptos científicos, éticos, religiosos, folclóricos.

Para la clasificación de la población en el aspecto de la cultura material, Gamio recomendaba la aplicación de un método que ya había puesto en práctica por primera vez en el Valle de Tectihuzcán. Consistía en medir estadísticamente la proporción que representaban en el consumo los objetos de origen indígena y los de procedencia Occidental. Con este criterio se distinguían los tres tipos de cultura: la anacrónica, la moderna y la intermedia, y podía decirse que una población estaba más adelantada, mientras fuera mayor el predominio de los objetos modernos sobre los anacrónicos, esto es, de los provenientes de las culturas prehispánicas y colonial. Haciendo cálculos el autor estimaba que la población culturalmente anacrónica, situada en las zonas más aisladas, ascendía de un 6% a un 10%; la población culturalmente intermedia ubicada en las zonas rurales y costeras estaba entre el 7% y la

población culturalmente moderna, que habitaba en las ciudades, alcanzaba cuando más un 18%. Esto en la inteligencia de que la población culturalmente intermedia variaba, de poblado en poblado, la proporción de los objetos de origen prehispánico, colonial y moderno.

Para la clasificación de la población en el aspecto de la cultura intelectual, Gamio establece dos categorías: la cultura de tipo científico o moderno y la cultura popular, folklórica o anacrónica. La primera abarcaba a la mayoría de la población urbana y a una muy pequeña parte de la rural. La segunda era distintiva de los poblados campesinos y de una minoría de los habitantes de las ciudades. Esta segunda forma de cultura se caracteriza porque "la existencia de quienes están incorporados a ella no es científicamente regida; es decir que ni poseen conocimientos científicos, ni en términos generales, actúan siguiendo las indicaciones de quienes los tienen; tampoco reciben el beneficio que el material impreso pudiera suministrarles, pues aún los que saben leer, tropiezan con dificultades económicas para comprar libros y periódicos.

Sin embargo tienen un conocimiento que sustituye al científico y que está formado por:

- 1.- Ideas y conceptos de sus antecesores transmitidos por medio de la tradición verbal.
- 2.- Ideas y conceptos que proceden de personas carentes de preparación científica y que integran su medio social, como son los sacerdotes, curanderos, brujas, etc.
- 3.- Ideas y conceptos derivados de la apreciación e interpretación del mundo por lo común, convencional, que

hacen al observador toda clase de fenómenos y hechos".

Resumiendo los dos aspectos, el material y el cultural, Gamio llegaba a la conclusión de que la mayoría de la población del país vivía conforme a una cultura totalmente anacrónica, o bien de tipo intermedio, en que predominaban los objetos y las ideas también anacrónicos, en gran parte procedentes de la época prehispánica y en parte también introducidos durante la dominación española. La manera de resolver tan "inconveniente situación -decía Gamio- consiste no solamente en procurar la mejoría económica de esa gran masa, sino en enseñarla a elevar su nivel cultural y material, lo que a su vez sólo puede alcanzarse por medio de la educación apropiada, es decir, enseñándolos sensata y efectivamente a sustituir las actividades y objetos deficientes que norman su cultura material por los más útiles y eficaces de la cultura moderna".

En cuanto al aspecto intelectual decía:

"Esta situación anormal que tanto perjudica a la evolución de millones de habitantes, hace urgente la sustitución de sus características retrasadas por otras de carácter científico, pero es preciso obrar gradualmente y con métodos educativos apropiados pues de otra manera se desperdiciarán las actividades puestas en acción y hasta serían contraproducentes los resultados obtenidos".

Para Gamio, dotar a la población indígena, que vive en un mundo anacrónico, del instrumento económico, es sin duda conveniente y benéfico, pero no lo bastante para producir por sí mismo el cambio de sus características de tipo indígena prehispánico por las de tipo mixto de la población campesina y las de tipo moderno de la población urbana y esto es precisamente la única solución que podrá hacerlos aumentar en número y vivir una mejor existencia.

"Se arguirá que contando con dinero podrán evolucionar en su misma cultura autóctona, de las etapas degeneradas en que hoy están, hacia etapas superiores como aquellas en que estuvieron en la época prehispánica y de las que la conquista los hizo descender".

"El argumento carece de valor por dos motivos:

- 1.- La coexistencia de la cultura indígena de origen prehispánico con la cultura moderna de origen Occidental o europeo, hacía que persistieran la diferencia de necesidades biológicas y culturales; la divergencia y aún el antagonismo en ideales y aspiraciones; la diversidad de conceptos de ciudadanía, de Patria y de nacionalidad; en resumen continuarían persistiendo los hondos motivos de malestar, de desequilibrio, de revolución, en que por tantos años se ha debatido el país. Precisamente la acción convergente de los instrumentos económicos y cultural a que estamos refiriéndonos, tiende a elevar y unificar la cultura, los ideales, las aspiraciones del pueblo.
- 2.- Es ley dolorosa, pero fatal, que cuando conviven varios grupos de diversos tipos culturales, la cultura del tipo superior desaloja tarde o temprano a la de tipo inferior. Los tiempos de Moctezuma nunca volverán para el aborigen mexicano, por más que todavía crean otra cosa indianistas de buena fe, pero con poco conocimiento de los problemas sociales del País".

En otra parte de su obra, Gamio menciona y precisa cómo debe hacerse la investigación de los grupos indígenas, y al efecto menciona dos métodos: el intensivo, que él siguió en la población del Valle de Tehuacan y el extensivo, "que consiste en dar a conocer

cer al gobierno y al público en general los aspectos orgánicos y funcionales de los grupos que forman la población, valiéndose para ello de exposiciones que, aunque basadas en la investigación científica, deben ser de carácter general, sintéticas, concretas y de fácil comprensión".

Aparte de este libro, Gamio expresó y puso en práctica algunas de sus ideas cuando fungió como director del Instituto Indigenista Interamericano. Hacia 1948 aparece el libro "Consideraciones sobre el problema indígena".

En esta publicación aborda la cuestión del criterio que debe aplicarse para identificar al indio, y comienza por desechar tanto el punto de vista lingüístico como el racial. El primero porque excluye a un gran número de habitantes que siguen siendo indígenas por su cultura, aunque ya no hablan sus lenguas, y el segundo, porque es actualmente inaplazable, en virtud "De que para ellos se requiere mucho tiempo, grandes elementos económicos y, además, que se hayan vencido las dificultades técnicas con que hoy tropieza la antropología para conseguir tal propósito".

En vista de estos inconvenientes, Gamio se pronunció a favor de la clasificación cultural, porque de esta manera sí se puede saber:

- 1.- Cuántos grupos tienen características culturales del tipo indiscutiblemente indígena o autóctono, que son las que heredaron de sus antecesores prehispánicos y las que después del descubrimiento de América han creado sin influencias extranjeras.
- 2.- Cuántos presentan características de origen extranjero.

3.- En cuántas concurren características de origen extranjero y de origen autóctono.

Una vez identificados los grupos indígenas, por reunir las características culturales que indica la primera categoría de esta clasificación, es preciso estudiar la forma de mejorar en primer término, su situación económica. Esta tarea "debe efectuarse con anterioridad o cuando menos paralelamente a la que consiste en investigar y satisfacer sus necesidades y aspiraciones biológicas, culturales y psicológicas, etc., pero como éstas son poco conocidas y difieren más o menos profundamente de las de los grupos no indígenas es indispensable investigarlas y conocerlas para que los métodos que se formulen y apliquen no sean artificiales o exóticos, sino que respondan al propósito de mejoría que persiguen". Para elevar las condiciones materiales de vida del indio, Gamio hace las siguientes sugerencias:

- a) Que en la organización económica de los países americanos se tengan en cuenta las especiales características de la economía indígena, a fin de que se mejoren sus actuales condiciones.
- b) Que se multiplique la investigación científica integral de los grupos indígenas, considerando al mismo tiempo que su situación económica, los demás aspectos de su vida material e intelectual, tanto en sí mismo, como en sus relaciones con las regiones políticas y geográficas en que habitan.
- c) Que se deriven de los trabajos científicos existentes y de los que se elaboren en el futuro, métodos y tratamientos constructivos para mejorar autorizada y eficientemente a dichos grupos. La promoción de esas mejorías no signi-

fica, por supuesto, que haya que esperar hasta que sean realizadas para aprovechar los elementos económicos de que desde luego puede disponerse en favor de los grupos indígenas.

Gamio, después de ocuparse, dentro del aspecto biológico, de los puntos relativos al mestizaje, la alimentación y la onchocercosis, pasa a discutir el problema cultural, para concluir rechazando los dos extremos; el de los que pretenden extirpar radicalmente la cultura indígena de esos grupos sustituyéndola en su totalidad por la extranjera, y el de los que piensan que "debe fomentarse de manera incondicional este desarrollo hasta hacer retroceder a los grupos indomestizados al modo de vivir que tenían antes de la conquista, despojándolos para ello de las pocas o muchas características culturales o extranjeras que accesoriamente hayan podido absorber".

La solución estriba según el autor, en darse cuenta de que tanto la cultura autóctona como la extranjera ostentan altas virtudes y adolecen de desventajas.

Hay que suprimir estas y fomentar aquellas, entre las cuales figura el hecho de que la cultura indígena es la verdadera base de la nacionalidad, en tanto que la extranjera ofrece números elementos que concurren para satisfacer con progresiva eficacia las aspiraciones y necesidades humanas.

Por último según Gamio el criterio convencional debe prevalecer exclusivamente a juicio de Gamio, respecto a ciertas características culturales, en las que "Hay que respetar el criterio indígena para que reine sin contapidas ni componendas, por ejemplo las características artísticas, que quizá son lo más valioso en el mundo, y que se ven en el arte indígena, en el arte de la fibra--

ciendo es ontaneamente, alejadas hasta donde sea posible de la influencia de sus similares de origen europeo, inspirándose, como hace miles de años, en la fastuosa naturaleza Americana e interpretando sus inagotables motivos de belleza con el modo de ser del espíritu tradicionalista, ese espíritu que no se sabe si era más estético que religioso o viceversa. Si acaso cabe intervención extraña, esta podrá ser cuando los grupos de criterio cultural europeo deseen adaptar e interpretar el arte indígena de acuerdo con sus propios cánones, a fin de comprenderlo mejor: pero, repetimos, el arte indígena nunca debe ser sistemáticamente transformado y modificado en lo que se refiere a su producción por lo indígenas, porque perdería los altos valores que lo distinguen".

3.2 MOISES SAENZ

Moisés Sáenz entra en 1925 a la Secretaría de Educación Pública, durante el gobierno del General Obregón, sucediendo pronto en el cargo de subsecretario a José Vasconcelos. Vasconcelos no dejó de criticar a Sáenz, tratándolo de misionero protestante y como agente de una supuesta invisible invasión norteamericana que iba a subvertir a México, es cierto, Sáenz no fue miembro activo de ninguna Iglesia por razones políticas a partir de 1924. Fue parte de esta generación de jóvenes evangélicos formados por las escuelas misionera y las universidades norteamericanas (1).

Estos jóvenes fueron los que salieron en masa de sus colegios cuando la revolución para apoyar la línea constitucionalista. Fue un educador apasionado por la educación, y conciente de que la educación podía contribuir a solucionar el problema del atraso económico del País.

Su atención se dirigió con otros amigos personales como Manuel Gamio, al sector indígena para integrarlo a la nación; como impulsor del indigenismo y paradójicamente al hombre que le sucedió en la sep Narciso Bassols, a pesar de ser más radical políticamente, siguió una política educadora que sirvió mucho más a un desarrollo capitalista del campo. Esta aparente contradicción entre su nacionalismo sincero y su apertura al modelo norteamericano, no se puede esclarecer sin entender a Sáenz como "ideólogo y activista protestante" (2).

Sáenz nacido en Mezquital N.L. en 1883 viene de una familia de un convertido por los Presbiterianos. (3)

Su padre era un pequeño propietario rural que logró entrar

Moisés Sáenz, caso típico, seguirá las escuelas metodistas y presbiterianas cuyo acceso era gratuito a los hijos de convertidos, en 1er. lugar en Monterrey para la primaria, y luego en el seminario y colegio presbiteriano de Coyoacán donde se graduó en 1907.

Esta escuela presbiteriana integraba sus futuros cuadros eclesiales al mismo plan de estudio que los demás estudiantes que seguían un nivel de preparatoria. Sáenz, sin embargo opta por una carrera de maestro, graduándose en la normal de Jalapa, Ver. e irá a perfeccionarse con beca de la Iglesia Presbiteriana norteamericana en el Washington, Pa; y luego en la universidad de Columbia de Nueva York, donde recibirá el título de Doctor en Ciencias.

De regreso en 1915, milita en los grupos de jóvenes cristianos protestantes, y por su formación logra ser nombrado Director de Educación en el Edo. de Guanajuato. Por su trasfondo protestante obtendrá con el apoyo de Andrés Osuno, amigo suyo director de la educación bajo Carranza, el ser nombrado en 1919, Director de la Escuela Nacional Preparatoria, mientras asume el cargo de Secretario Nacional de las escuelas evangélicas en México, sigue enseñando hasta 1920 en la Escuela Preparatoria Presbiteriana de Coyoacán; asume por tres meses la reedición del Mundo Cristiano.

(4)

Y preside la asociación cristiana de jóvenes, (YMCA) en México. Sáenz entre 1916 y 1924, ocupa cargos menores dentro del Sistema Educativo Revolucionario, / es un cuadro importante de las Iglesias protestantes del país. Crea en el "Mundo Cristiano", una sección de educación a la disposición de los maestros evangélicos y laicos del País que esencialmente será para difundir los métodos de educación inspirados en la pedagogía de John Dewey, el maestro

Sáenz, entiende al hombre como ser religioso que puede ser redimido por los ideales del cristianismo pero no de cualquier cristianismo, sino más bien de una religión que tenga un aspecto práctico forjando en carácter de los individuos y transmitiendo valores que sirven al progreso del orden social.

El protestantismo en esta religión del progreso y del mandamiento ético, que transmite el ideal de la honradez y de la responsabilidad ante Dios y ante los hombres. Pues... "La Religión no es mera abstracción... es algo más práctico y eficaz" (5).

Sáenz ve en la nueva generación de jóvenes evangélicos la esperanza de una regeneración del país, aquí está la oportunidad para estos jóvenes preparar virtudes del ideal del cristianismo protestante, en los varios oficios profanos que abre el estanco revolucionario, entre uno de ellos la incipiente práctica y profesionalización como agentes indigenistas. Sin duda alguna no es posible dudar del nacionalismo de Moisés Sáenz; por su formación educativa estuvo siempre abierto al mundo norteamericano. Además no fue casualidad que en el México de los años 20, invadida por el capital norteamericano, el Gral. Obregón, para quien "Los E.U. son naturalmente el país de donde podemos aprender más" (6).

Designó a un protestante como subsecretario de Educación Pública. El rigorismo ético del protestantismo estaba a la orden del día. Obregón mismo desarrolló una intensa campaña contra el alcoholismo, encabezándola en 1925 por otro protestante: Andrés Buzana. La modernización capitalista de la sociedad mexicana necesitaba una ideología con fundamento ético que mejorara el funcionamiento de las fábricas y la explotación de los trabajadores, es decir, una ideología puritana garantiza el rendimiento económico en este contexto Sáenz con el trabajo que necesitaba un gobierno orientado hacia el

desarrollo del capitalismo en México. Su protestantismo ético, lo llevó a entender al papel de la escuela como forjadora del carácter y de la voluntad del individuo hacia el espíritu del capitalismo, cuya fundamentación ética, encontró en el protestantismo norteamericano.

Es de los años de 1925 a enero de 1932, que la dirección de la política educativa nacional pasa a las manos del grupo de pedagogos a los que Vasconcelos lanzaba el cargo de pretender trasplantar a México, los métodos de la educación indígena norteamericana.

El jefe de ese grupo Moisés Sáenz, hermano de uno de los principales dirigentes de la corriente obregonista, ocupó la subsecretaría del ramo educativo, primero durante la gestión del ministro José Manuel Puig Casauranc, en el período presidencial de Plutarco Elías Calles, durante 1925-28, cuyo término quedó como encargado del despacho durante algunos meses, y después con el Secretario Ezequiel Padilla, en el año de 1929, cuando el Presidente electo Alvaro Obregón fue asesinado y ocupó interinamente el gobierno Emilio Portes Gil. Pero siguió influyendo como miembro de la comisión técnica consultiva de esa dependencia durante los años de 1930 a 1931, en que el Presidente Constitucional Pascual Ortiz Rubio, designó como secretario de educación, primero a Aarón Sáenz, y luego nuevamente a Puig Casauranc.

No obstante contra lo que Vasconcelos suponía, durante la administración de Calles no sólo no se crearon más escuelas especiales para indígenas, sino que las existentes se transformaron en escuelas especiales para indígenas, sino que las existentes se transformaron en escuelas rurales.

"Esta medida se tomó en virtud de la existencia en el país de cuatro millones de indígenas, de los cuales puede decirse que dos millones no hablan español, carecen de toda comunicación con el resto de los habitantes y viven en la peor situación y como extranjeros en su propio suelo; también existe una cantidad de mestizos que trabajan en los campos subyugados como los indios; al aislamiento, a la miseria y a la rutina elevándose así a más de siete millones el número de menesterosos de civilización en nuestro país, con las mismas necesidades, careciendo de los mismos intereses y con un tipo de civilización semejante. Todo lo cual viene a formar un conglomerado que con las modalidades necesarias puede dirigirse con el mismo sistema de educación ya que éstos millones de campesinos, por su composición étnica, son el económico del país y la solución del problema de la alimentación nacional"

De acuerdo con esta tesis, resultó que los nuevos directores de la enseñanza nacional tenían o adoptaron la misma política indigenista de Vasconcelos e inclusive la llevaron todavía más lejos.

Este (Vasconcelos), aunque contra su voluntad, estableció escuelas especiales para los indígenas. En cambio aquellos las convirtieron en escuelas rurales idénticas a las demás, con la única diferencia de que los planteles a los que concurriría una población escolar predominantemente integrada por indios, tendría un grado preparatorio y cuya principal finalidad es la de enseñar el idioma español a los niños indígenas, por ser éste el instrumento más precioso de la cultura y el lazo de unión más fuerte para incorporar a esos niños a los propósitos y tendencias de la familia mexicana. De ésta manera, los indios ingresarían al primer grado de la escuela rural, para recibir exactamente la misma educación que los mestizos (7).

En esta situación, el Secretario de Educación Pública, Puig Casauranc, había ideado una escuela especial para los indios, y la había anunciado en el mes de junio de 1924, en su discurso de clausura de la campaña Presidencial de calles. La bautizó con el nombre de Casa del estudiante indígena, y la llegó a considerar como "el más grande experimento de orden psicológico-social, que ha realizado el Gobierno del Gral. Calles", tal y como lo dijo Moisés Sáenz en la memoria cuatrienal del período 1925-38 y publicada con el título de "el esfuerzo educativo en México".

Para llevarla a la práctica invitó a los gobernadores de los estados a que le enviaran un contingente de jóvenes indígenas varones, de 4 a 18 años de edad, que hubiesen cursado el primero y segundo grados de la escuela rural; que fueran originarios de comarcas de densa población india, y, que entendieran su lengua nativa.

La casa de estudiante indígena se inauguró el primero de enero de 1926 en la capital de la República con una población escolar de 200 alumnos, pertenecientes a 24 diferentes, además del castellano.

Su objetivo era reducir la distancia evolutiva que separa a los indios de la vida civilizada moderna, e incorporarlos íntegramente a la comunidad social mexicana.

Ni el grado preparatorio, ni la casa del estudiante indígena dieron un buen resultado, y así lo reconoce francamente Moisés Sáenz en el sumario crítico con que inicia la memoria cuatrienal antes mencionada.

"El año preparatorio -e era-, ese ciclo destinado, según la teoría del momento, a incorporar al niño indígena, no ya a la

vida civilizada - que ésto es labor de toda una época escolar-, pero sí a la pequeña sociedad que es la escuela misma; el año preparatorio regito, se ha convertido en una conveniente excusa para que el maestro amontone, sin clasificación y sin responsabilidades, a todos aquellos, niños, chicos o grandes, blancos, mestizos o indígenas, con los que, por cualquier razón, no le resulta cómodo trabajar ordenadamente".

Este juicio está escrito por Sáenz al concluir el período presidencial del general Calles, cuando fungía como subsecretario encargado del despacho de la Secretaría de Educación Pública, en virtud de que Puig Casauranc había pasado a ocupar desde agosto de 1928, la cartera de industria, comercio y trabajo.

Por eso, al referirse después a la casa del estudiante indígena, tuvo que llegar hasta el extremo límite de la contradicción entre el respeto que debía manifestar hacia una idea que no era suya y el reconocimiento de un fracazo evidente.

Es así que Sáenz, critica y afirma: "es un bello y generoso experimento; es también una experiencia que ha dado los más brillantes resultados. Debíamos sin embargo llamar la atención al hecho de que por su naturaleza misma, éste no puede sino ser un esfuerzo excepcional, es decir, difícil de ser generalizado, al menos por el gobierno federal

La Institución es demasiado costosa para que pueda ser extendida en todo el país; pero aún considerando posible su multiplicación, quedaría completamente como se ha hecho en la casa del estudiante indígena" (8).

La crítica se extendía también a la labor de las dos misiones

apenas hacía un año, al inicio de 1928. Su finalidad no era convertir a los indígenas egresados de las escuelas rurales en profesores de alfabetización, en lengua castellana, de los poblados indios donde hubiera escuela rural, que era la función que Vasconcelos había encomendado a los profesores ambulantes. Tampoco consistía en dar preparación profesional a los profesores improvisados cuyo reclutamiento había exigido la necesidad de multiplicar las escuelas rurales, que era el objetivo de las misiones culturales creadas en 1925.

Su programa tendía al mejoramiento integral de la vida campesina: "Se encamina directamente a la gente adulta y procura mejorarla en los aspectos domésticos, social, económico y cultural. Para ésta rehabilitación de la vida indígena se ha procurado coordinar los esfuerzos aislados que las diversas dependencias del ejecutivo Federal están desplegando en pro de una vida rural más satisfactoria" (9).

Es precisamente en esta coordinación intersecretarial donde las misiones culturales permanentes exhibieron su fracaso desde el principio de su labor. Y era inevitable que así fuera, porque las demás dependencias que hubieran dado su colaboración a un organismo así estructurado y descentralizado, tenían que renuzarla, por celo político y burocrático, a una dependencia directa del ejecutivo Federal. Sáenz lo consigna con toda claridad; "la realización indicó desde luego la dificultad - casi podríamos decir la imposibilidad-, de la colaboración efectiva, ya en el terreno de los hechos, de las diferentes dependencias del ejecutivo, cuando se trata de realizar un plan que demande la aportación de elementos materiales, de hombres y de ideas por parte de estas diversas dependencias. Así fue como no obstante los esfuerzos que se hicieron, y a pesar de las instrucciones terminantes del Sr. General Celles,

tivo sustraer de la obligación que se les presentaba para colaborar en las misiones presentando excusas y razones tan plausibles que, cuando menos en apariencia, quedaba justificada su falta de cooperación." (10).

Dentro de esta concepción de la política indigenista, fundada en el principio de que los indios y los mestizos pertenecían a un mismo tipo de civilización, ya que era mucho el que siguiera funcionando como lo hizo, una mesa de etnografía dentro del Departamento de Escuelas Rurales, primarias, foráneas e incorporación cultural indígena, con el doble objeto "de tener un conocimiento lo más exacto posible de la materia prima, por decirlo así, conque va a trabajar cada escuela rural en las diversas regiones y de dar a conocer dicha población al resto del país, en sus múltiples aspectos: antropológico, etnográfico, y social.

Relamente la única solución eficaz era la acción integral sobre la comunidad, que ya Gamio, había puesto en práctica una década antes, y a la que las misiones culturales permanentes creadas, se aproximaban más que ninguna otra Institución. En 1932, Moisés Sáenz decidió formar una de estas misiones con investigadores e indigenistas de primera fila, y encabezarla personalmente. Escogió como zona el que debía operar, "La cañada de los once pueblos", ubicados en el estado de Michoacán, y entre esos poblados eligió uno, donde estableció "la estación experimental de incorporación al indio". Carapan se llama este pueblo, este nombre fue el título que su autor usó a la obra, publicada en 1936 en que relata su proceso y el resultado de tan interesante experiencia. (11)

"La estación- escribía Sáenz- tiene por objeto desarrollar los estudios e investigaciones de Antropología Social, para cerciorarse de las realidades del medio indígena y de los fenómenos que ope-

mexicano. Efectuaré igualmente indagaciones mediante las cuales puedan descubrirse los procedimientos más adecuados que el gobierno debe seguir, a efecto de lograr la pronta incorporación del indio a la entidad nacional, dentro del criterio de estigma de los valores culturales y espirituales del indio, de respeto a la personalidad humana y de la cabal interpretación del ideal mexicano. La estación, tiene también el encargo de hacer observaciones que permitan la valorización y la crítica de los métodos y procedimientos que el gobierno desarrolla en las agencias que operan en las comunidades de que se trata, tales como escuelas, organizaciones agrarias etc. La estación pondrá en juego un programa de actividades que, relacionándose con los fines científicos que se han enunciado, tienda también al mejoramiento de las condiciones de vida de las comunidades afectadas, ya sea en el aspecto económico y de salubridad, o en el orden de la cultura espiritual, o de la instrucción tales actividades servirán al doble propósito de la acción social y de la experimentación científica" (12)

Sáenz había proyectado la experiencia de Carapan de acuerdo con un programa que debía durar como mínimo 5 años, de los cuales los dos primeros se emplearían en estudios, y los otros tres siguientes se dejarían implantada definitivamente la acción social promovida desde el comienzo. Pero su autor sólo pudo trabajar en la estación los seis primeros meses, y esta solamente duró funcionando un año más, hasta fines de 1933. "Ni la índole de nuestra experiencia -asienta Sáenz-, ni el breve plazo en que desarrolló, pudo habernos llevado a ningún punto final, ni nos ubica en el plano de las generalizaciones..." "eso fue Carapan, un boceto no llegamos a ningún paradero. Tampoco a concreciones de ideas o métodos.

Queda en el dominio de lo particular. Lo cual quiere decir, "en el campo, del todo del valor general" (12). Su mayor fruto fue

na especial que debiera avocarse al problema indígena de México, y que presentó como iniciativa al presidente Lázaro Cárdenas, a raíz que de este estadista había anunciado su propósito de crear un departamento de asuntos indígenas.

El proyecto que Moisés Sáenz presentó al General Cárdenas y que publicó en 1935 en el último capítulo de su obra *Carapan*, coincidía en la necesidad de crear un Departamento de Asuntos Indígenas de carácter autónomo, dependiente del Ejecutivo Federal, como lo establecía el decreto Presidencial. Pero difería en un aspecto muy importante, el de las atribuciones que debía tener la nueva dependencia, pues este educador proponía que tuviera a su cargo "las escuelas, institutos, unidades sanitarias, organizaciones económicas, instituciones de crédito y fomento agrícola, y en general todas las agencias concretas de índole oficial que el gobierno sostenga en las regiones indígenas" (14).

Para el objeto, el departamento "se constituirá con los elementos de las actuales dependencias del ejecutivo destinadas a desarrollar labores entre los indios, relacionados con ellos o que hayan que verificarse en regiones genuinamente indígenas. Se le dotará, además, dentro del presupuesto federal, de los medios necesarios correspondientes a su programa" (15).

Como se ve, Sáenz proponía precisamente la solución que el Gral. Cárdenas había desechado. Pero si en este aspecto su plan puede juzgarse equivocado, en cambio debe estimarse de gran importancia la exposición de motivos que hace al presentario, pues es una de las opiniones de mayor trascendencia que se han vertido sobre el problema indígena nacional. En ellas se plantea, por primera vez, la diferencia entre la cuestión del campesino y la del indio, y la necesidad de emplear procedimientos también diferentes para resolverlos. Existe en México un problema indígena de perfil característico, diferente del problema campesino en aspectos culturales y económicos, en la exigencia y a prisa de la revolución y en cuanto al método de ataque. Diferencias de grado, si se quiere, pero de todos modos suficientemente nuevas para haber de ser

Al caracterizar el problema indígena, Sáenz señalaba el hecho de que había dos millones de indios que no hablaban el español; de que los núcleos más remotos conservaban frente al gobierno, una cierta independencia, fatal y obscura, de que "los indios viven lejos, en tiempo y en espacio; sufren de abandono; existen en un mundo sordo, sin leyes y sin jueces; se padecen de mugre y de enfermedades; comen mal; se pasan la vida en el silencio, sin entendernos y sin poderse comunicar con nosotros; padecen de aislamiento, con todo lo que eso implica de obscurantismo, de vejación y de atropello" (17). Y lo cierto es que esta condición desastroza no la había podido remediar hasta entonces ni la Constitución política al establecer los mismos derechos para todos; ni la existencia, dentro del gobierno, de diversos órganos de acción económica, social, educativa, y sanitaria. En la práctica de los indios constituían una clase extra social.

Sáenz percibía que el proceso de integración nacional había venido desenvolviéndose cada vez más rápidamente en el curso de nuestra Historia, pero no le atribuía la virtud de resolver por sí mismo el problema indígena.

Al contrario pensaba que las aproximaciones del mexicano hacia el indio producen por lo común la incultura y el embelecimiento de las personas. Calcoñol y servidumbre (18). Y es que ese proceso que en esencia marca la insurgencia del mestizo mexicano a la vida política y social y su liberación económica ha dejado al indio al margen del beneficio, pues aún cuando los nativos hayan empuñado el rifle y hayan sido carne de cañón, las reivindicaciones han sido para el mestizo, para él las leyes y el mundo; las tierras y el ejido, las escuelas. Nuestra propia revolución apenas si se escapa de esta culpa.

se han fundado algunas escuelas y, si habrá llegado ya a la condición de peón, habrá recibido alguna tierra. Pero ni el programa educativo ha sido redactado con vistas especiales hacia el motivo, ni el estatuto agrario se ha acordado de él mucho. (19)

Para séenz la aplicación de medidas especiales en relación con los indios no tiene la finalidad de mantenerlo como tal, sino alrevés: el proceso social mexicano ha llegado a tal punto que, si se abanzar hasta la total integración de México exige inaplazablemente el desarrollo de un plan, tendiendo a situar las masas indígenas en el mismo nivel económico, cultural y legal a que ha llegado ya el resto de la población mexicana. No hacerlo significará redactar la consolidación nacional y posponer, para tiempos quizá menos propicios, la total mexicanización de México. (20)

Y esto lo mismo era válido hacia dentro que hacia afuera de la nación. Contestando el cargo que muchas veces se el había dirigido, que era un "protescantado" que había tratado de trasplantar la política indigenista norteamericana, Sáenz argumentó: La tesis del rabioso Vasconcelos de identificar la tendencia indigenista con el "pochismo" es evidentemente absurda. Por el contrario, en México ideal a su ascendencia indígena esta más a seguro en contra del imperialismo que uno meramente europeizado (21).

Esta tesis se funda en la concepción de que el indio, como indio no tiene futuro en México y de que la salida lógica del indio es hacerse mexicano; encerrarlo teórica o prácticamente en reservas será condenarlo a la esterilidad y a la extinción última.

Sáenz al respecto agrega:

costa conservar "indio" al indio; tampoco me he ilusionado con este romanticismo pueril de los que tratan de "indianizar" a México pretendiendo un poético retorno a la prehistoria; menos me preocupa el afán de mantenerlo pintoresco para el deleite de turistas descompensados. Creo que el indio dentro del mexicano, el indio exótico en México me parece tan incongruente como el criollo extranjeroizado como pocos, me pareció de estimar los valores nativos. Pero precisamente porque los tazo tan alto, quiero darles vigencia en la vida mexicana. ¿Que se trata de una conquista del indio? tal vez. Pero es una conquista para dar vida, no una campana de muerte. Captando al indio se crea la posibilidad de que viva eternamente en el pulso de su emoción, en el roce de su sensibilidad y en la sangre que para siempre correrá en las venas del mestizo. Lo sentamos, además, en el estrado nacional. El mexicano se enriquecerá a la vez. El encuentro al indio, se hará más indígena, es natural, pero también más mexicano" (22)

Por lo que toca al método de incorporar al indio, Sáenz propone una acción global, que es la siguiente:

"Situación con la que el indio, como todo fenómeno humano integral, aún cuando se desenvuelva en un cauce primitivo y elemental, no puede ser resuelta unilateralmente. Por el contrario, hay que verlo desde sus cuatro costados. La acción que se ponga en juego para rehabilitar, rehacer, readaptar al indio, para ser fructuosa tendrá que correr sobre las mismas líneas madres que encauzan su existencia. Estos aspectos sustantivos se refieren a la vida biológica, a la actividad económica, a la cultura y a la vida emotiva. Son en otras palabras:

- Cuestión de salud física.

- Cuestión de cultura y de valores y estructura de ella y de

la actividad manual.

- Materias de educación y de reorganización cultural.
- Factores de vida interior y del desarrollo de la personalidad.

Para mayor claridad, estos tópicos pueden redactarse en forma de problemas; cómo conservar la vida, hacerla más vigorosa y más larga; cómo ganarse la vida; cómo conocer e interpretar el medio y, por último, cómo ponerse a tono consigo mismo con la tradición y con el propio universo" (23)

Según se ha podido advertir, el modelo de antropología social propuesto por Sáenz, nos descubre un propósito: la preferencia de lo social por sobre lo cultural. La antropología social de Sáenz, por otra parte, dista mucho de la antropología social británica tal y como fue concebida originalmente. Los antropólogos Ingleses combinan los intereses que corresponden al enfoque especulativo de la sociología en que concierne al lugar del hombre en la sociedad, y sus problemas morales, con los empíricos de la antropología, preocupada por la personalidad y las variedades de la conducta humana; ambos intereses contemplados en un sólo plano temporal; el presente. La antropología social mexicana combina también la vocación especulativa con la empírica pero su orientación específica se encamina a la resolución inmediata de los problemas sociales; no intenta ser una antropología social que se plantee y resuelva ecuaciones teóricas trascendentes; todo lo contrario, pretende obtener, mediante la acción implementada, un rápido cambio de la situación problemática; un aquí y ahora. La antropología social, en la concepción de Sáenz, es una ciencia explícitamente bien clara: la interacción nacional.

La mediación de la acción cultural en un programa de acción al pro-

el proceso mismo de su desarrollo los mecanismos de integración o asimilación, como Sáenz suele llamarlos, que permitan a un grupo étnico americano de cultura tradicional y economía primitiva, incorporarse a la sociedad industrial moderna. El proyecto de Carapan, aún cuando sigue al pie de la letra el modelo de investigación que Sáenz asigna a la antropología social, tiene como característica particular la de señalar al investigador la ejecución de una parte de la acción programada; esto es, dos roles simultáneos, los de investigador-administrador. La estación experimental de Carapan se planea con cuidado: en parte sigue el sentido multidisciplinario que Gamio le imprimió a su modelo de Teotihuacán y en parte es el antecedente en que se fundan los programas de integración que hoy funcionan con el nombre de centros coordinadores del INI. Refiere en su personal a hombres de muy diversas especialidades: etnografía, sociología, lingüística, pedagogía, salubridad, educación, economía, agronomía y admón. pública.

Según se advierte, el estudio que se tiene en mente contempla el análisis de los más diversos ángulos del problema, con la intención deliberada de darle un carácter integral para que las condiciones de la experimentación se aproximen lo posible a la realidad.

Sáenz sigue a Gamio, en el enfoque integral de la investigación y la acción pero de ahí en adelante se aparta del antropólogo pionero. El concepto de cultura el de cambio cultural y la manera de inducirlo son totalmente distintos. La formación arqueológica de Gamio le lleva a dividir la cultura en dos partes separadas, la material y la intelectual, ya sustentar la tesis de que el cambio puede ser inducido en el aspecto material o en el intelectual según lo requiera las metas de los programas de acción. Congruen-

titutivos pueden ser substituídos sin mayor preocupación por rasgos de otra cultura cuando esto sea desable para operar el cambio. La substitución de uno u otro de los rasgos está determinada por la calificación que el investigador-administrados hace de su valor, de acuerdo con los criterios que prevalecen en su propio sistema.

En el caso específico de las sociedades indias, la Filosofía populista del antropólogo le conduce a calificar como positivas aquellas rasgos y elementos que hacen tan atractiva la vida aldeana; el sentido de comunidad, el trabajo recíproco, la artesanía popular, etc. considera negativos los rasgos que repugnan a la cultura occidental como las creencias y prácticas mágico-religiosas en el tratamiento de las enfermedades, el consumo conspicuo de bienes que impone el desempeño de un cargo, la embriaguez ceremonial de hombres, mujeres y niños, la ausencia de aña economizante, así, como aquellos rasgos y patrones de acción arcaicos que han sido completamente superados por la tecnología moderna.

Esta política que tuvo y aún tiene amplia vigencia, es conocida como política de incorporación. Se aplica como solución a la situación problemática que representa la existencia de grupos étnicos nativos segregados de la sociedad nacional y corre con el lema de "la incorporación del indio a la civilización". Implica también, la substitución de la coa o el arado de madera por el acero, el metate por el molino de nixtamal, el telar de cintura por la máquina de coser, el brujo por la medicina científica, la redistribución de los excedentes por la acumulación capitalista; comprende además la conservación de aquellos valores positivos de la comunidad indígena que pueden supuestamente ser aprovechados para fundamentar en ellos cooperativas de consumo y producción, instituciones de crédito, formas de gobierno local y, en general, patrones de conducta que permitan la integración social.

3.3 MIGUEL OTHON DE MENDIZABAL

Miguel Othón es "La excepción en la Antropología Mexicana, debido al análisis materialista que aplica a la realidad, lo que por otra parte le hace ser el más eminente en tropólogo mexicano más aún si lo situamos en su época, ya que fue contemporáneo de Gamio y antecesor de la fuente de Aguirre Beltrán, a los que rebasó en profundidad teórica y rigor metodológico" ((26).

Casi nada se ha escrito acerca de la vida y obra de Mendizábal permanece virtualmente ignorado por las ciencias sociales, y todo lo que se sabe es que fue activo militante del partido comunista mexicano, técnico conservador del Museo de Antropología, funcionario indigenista y asesor especial del presidente Lázaro Cárdenas en cuestiones indígenas. La vida de Mendizábal, que transcurrió de 1890 a 1945 refleja la actitud de un grupo de intelectuales de su época.

Inconforme con el sistema de explotación de que eran objeto—campesinos e indígenas mostró en su obra un profundo interés por el México presente y su situación, de la cual realizó un análisis, con la convicción de que para su comprensión era importante conocer su estado y raíces en el pasado.

Muy importante para Mendizábal es la existencia del mexicano como integrante de una comunidad, no sólo con igualdad de antecedentes, sino con comunes aspiraciones y básicamente con la incorporación de los elementos que por siglos han estado al margen de la vida Nacional".

De esta manera, el elemento de base en su obra es el indio, a

no como alguien vivo, que está entre nosotros, y que vive aún con sus propias y variadas manifestaciones, es así que según Mendizábal, si se conocen estas, es posible comprenderlo y ayudarlo a salir del aislamiento en que se encuentra en la actualidad, con el fin de integrarlo a la vida nacional, que sólo la entiende con la plena participación de los miembros constitutivos de su población.

La forma de conocer a Mendizábal, fue una revisión de su obra en cinco tomos titulada Obras Completas la cual fue dada a conocer por sus amistades y algunos seguidores, después de su muerte. En las obras completas, están concentrados textos, apuntes y conferencias dictadas en Palacio de Bellas Artes, así como cursillos por él impartidos.

Mendizábal tuvo una gran capacidad de análisis, respecto de los problemas teóricos y prácticos a los que se llegó a enfrentar gracias a su trabajo directo con campesinos mestizos y grupos indígenas.

Mendizábal por sus intereses e ideología formó parte del movimiento de renovación cultural, iniciado en 1910, que pretendió descubrir el ser del mexicano y quitarle la ceguera en que se encontraba respecto a los valores de la cultura popular, con el deseo de encontrar algo original que le ayudase para su existencia espiritual, al presente y al futuro.

Para rescatar el pasado indio, Mendizábal se ayuda de la antropología física, Etnología y Arqueología, disciplinas que le facilitaron datos suficientes para fundamentar sus ideas y en algunos casos obtener otras, que en su momento causaron impacto por la novedad, pero que en la actualidad han sido ampliamente

Mendizábal perteneció a una familia acaudalada que tenía ligas políticas con el régimen de Porfirio Díaz. Su padre D. Miguel Mendizábal era director de la Casa Moneda. Estos antecedentes le permiten realizar sus estudios primarios, secundarios y estudiar posteriormente en la escuela preparatoria y en el Museo Nacional, lo mismo Historia que Antropología.

Mendizábal hacia 1914 llega a ocupar el cargo de colector de documentos etnológicos en el Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología (28).

Los estudios y puestos mencionados son los únicos que se han podido recopilar, los cuales sin duda influyeron como elemento decisivo para la ampliación y maduración de sus conocimientos a partir de 1922; época en que no se conforma con acumular ideas sino ante todo, las dió a conocer de muy diversas formas.

Mendizábal militó en las filas maderistas; luego se vuelve antimaderista, y a raíz de la usurpación Huertista es desterrado a Guatemala, donde permanece hasta los primeros años de la década de los veinte.

Se tiene noticias de él hasta 1922 en que ocupa el cargo de Profesor conservador del Depto. de Etnografía aborigen en el Museo Nacional. En este Museo continúa hasta el día de su muerte (1945), a pesar de ocupar simultáneamente otros puestos en diferentes instituciones sus "obras... constan de un total de 63 trabajos prologados por Jesús Silva Herzog.

Sus escritos de 1921 a 1930 se ocupan de manera principal

sis en el aspecto indígena prehispánico, pues Mendizábal, al estar enmarcado en la corriente indigenista surgida durante la revolución (1910), pretendía el retorno a los orígenes prehispánicos para integrar las comunidades autóctonas a la vida nacional y recuperar así el espíritu indígena para la vida actual" (29).

Mendizábal siempre defendió al indio mexicano y propuso soluciones para mejorar su vida en lo económico y cultural.

Entre algunas de sus obras de temática indígena figurán:

"Quetzalcóatl y la irradiación de su cultura en el antiguo territorio mexicano".

Monografías del Museo Nacional 1921.

"La cronología Naha. Significación astronómica del # 13".

Anales del Museo 1922. Tomo # 18.

"Las Artes Aborígenes Mexicanas"

Monografías del Museo Nacional Mexicano 1922.

"Ética indígena"

Boletín del Museo Nacional 1923

4a. época. Enero-Marzo.

"La poesía indígena y las canciones populares"

Boletín del Museo No. 2 1924.

"Eduquemos al indígena"

El Globo No. 3 1925.

"Los vicios del indígena son su calumnia centenaria"

Boletín de la SEP. mayo 1926.

"Los cantares y la música indígena. Las canciones y
bailaolos populares".

Mexican Folkways. México Edit.

Francés Toor. Vol. III No. 2 1927.

"Evolución del noroeste de México"

1930

30.

Mendizábal hacia la década de 1930 se propone la explicación del pasado de México, por los conceptos de lucha de clases y los medios de producción. Asimismo decía que la educación debía ser socialista y bajo el control del estado. Su objetivo era dar una explicación científica a los problemas para así quitar la ignorancia y hacer ver que todos los fenómenos de la vida y la naturaleza tienen una explicación que es de la ciencia. La escuela socialista debía ir a todos los lugares, llevar la enseñanza a las regiones más apartadas del país y "formar corazones y cerebros más en concordancia con la igualdad social y económica" (31)

Mendizábal siempre interesado por lograr la liberación del indio

En esta perspectiva, Mendizábal maneja el concepto "indio" desde las categorías de "indígena histórico", "indígena económico" e "indígena cultural", situaciones que lo llevan a examinar los problemas del indio actual y de la labor que debe desarrollarse para solución de sus problemas.

El indígena tenía un fundamento histórico y se le seguía considerando lo mismo que en el pasado: tan sólo como la base económica en que descansaba la productividad agrícola del país; en muchos casos como la masa obrera que se había desplazado del campo a las ciudades buscando una mejor situación de la que tenía en sus lugares de residencia.

Mendizábal quiere recuperar los valores del indio, pero no como los de un individuo aislado sino con su cultura, sentimientos y otras diversas manifestaciones de su ser; con el deseo de lograr una cultura original que guiará al país, pues hasta entonces se habían adoptado conceptos extranjeros que ya no encajaban en la realidad existente. Se quería una renovación, y el indio con su cultura hecho a un lado, pero no extirpado, era el único elemento que podía renovar al país, al darle algo propio que se había conservado muy a pesar de los varios siglos de dominación europea.

Mendizábal se da cuenta que para poder rescatar los valores indígenas, no era factible hablar del indio de manera aislada; éste estaba fusionado al elemento mestizo del país, pues los núcleos indígenas del pasado en su mayor parte se habían mezclado entre sí y también con la población negra traída como mano de obra esclava, y la población europea que los había dominado.

Para Mendizábal siempre será una constante a lo largo de sus trabajos, que no bastaba con ver el presente de México sino que

"... era necesario de una manera imperiosa formarse un juicio integral de lo que había sido para saber lo que era y hacia dónde se dirigía; escudrinar los resortes ocultos que movían a sus multitudes en las pugnas políticas y sociales; inquirir los lejanos orígenes de sus pasiones colectivas, de sus vicios y virtudes tradicionales; y no pudiendo esperar la realización metódica de las exploraciones, investigaciones y estudios necesarios para intentar síntesis científicas perfectas ni de sus institutos nacionales, desprovistos de los cuantiosos recursos que demandaría una empresa de tal índole, ni de los extranjeros, por la tendencia meramente especulativa de sus trabajos, tendría México que emprender los análisis sistemáticos de los diversos aspectos de su vida prehispánica, colonial y nacional con los elementos malos o buenos con que cuentan en la actualidad. Imponiéndose las transformaciones sociales por toda parte urge poner a los gobernantes, profesores, políticos y legisladores que no son especialistas en asuntos indígenas y aún a las multitudes mismas en posesión de síntesis orientadoras, más o menos discretas, aún cuando desde el punto de vista científico, parezca una labor prematura".

Es con esta cita que es posible percatarse del interés de Mendizábal, acerca del indígena, y cómo también le interesaba comprenderlo y hacer que se le comprendiera, conociendo antes las raíces de su situación pues:

"... Los indígenas coetáneos nuestros viven en malas condiciones y están sujetos a la misma soberanía y a la propia legislación que nos impone idénticos derechos y obligaciones, procedimientos y sanciones y ajenos en absoluto, por total desconocimiento, por incompreensión, a pesar de que se les haya involucrado a ciegas en muchas agitacione políticas en más de una ocasión, a las causas referentes de nuestros luchas económico-sociales al desarrollo

actualmente dolorosa, pero preñado de esperanzas de la vida nacional" (34).

Por todo lo anterior si se quiere ver en el indigena un elemento vivo, es necesario, darle su valor e integrarlo no sólo como elemento útil para los fines políticos, sino hacerlo a la vida socio-económica que habrá de resolverse sus necesidades, pues sería la forma, en que participe de la vida auténticamente nacional, según Mendizábal.

Mendizábal se remite al análisis histórico para precisar quién es el indigena para él.

Anteriormente a la obtención de la independencia y a la constitución de 1824, el concepto de indigena era de carácter étnico, es decir una idea que toma como base el aspecto somático, por los caracteres hereditarios de un cierto grupo de personas. Posteriormente se terminó con la desgrinación racial y se declaró a todos los individuos del país sujetos a las mismas obligaciones y acreedores de los mismos derechos (35).

Ahora bien, si por una circunstancia política y legal ha cambiado el concepto del indigena y éste sigue existiendo, ¿cómo podemos concebirlo en la actualidad?

Mendizábal nos dice los siguiente:

"La primera condición que se necesita para considerarse indigena, es sentirse indigena. Aunque desde punto de vista somático, es decir de los caracteres físicos hereditarios, nuestra población de hoy es muy numerosa en indigenas; y el mestizo que participa de una gran proporción de los caracteres somáticos de los indigenas es

raza mestiza mexicana, que casi es la mayoría absoluta de la población, por estas razones no lo podemos considerar como indígenas..." (36).

¿Cuál es pues, el concepto que nos va a permitir marcar el límite entre la "Raza indígena mexicana"? ... "El indígena, desde el punto de vista somático, que no se considera ya indígena, no lo es ya para nosotros. En él ha comenzado la transformación cultural que lo va a convertir en un mexicano más o menos culto, más o menos incorporado a las costumbres que podemos llamar nacionales.

Pero queda un hecho de mayor o menor importancia: La lengua, es decir, la cantidad de monolingüismo o bilingüismo que muestra un inestimable índice cultural" (37).

Para la incorporación de los grupos nativos es necesario el bilingüismo, pues es la forma de romper las barreras que separan a los grupos sociales de la población.

Mendizábal se inclina por la enseñanza primordial del español "que deberá ser la lengua franca para todos los habitantes de México..." (38). Pues de otra manera el indígena según el autor, seguirá pensando en su lengua vernácula y a pesar de poderse instruir en ésta, se mantendrá aislado como lo ha venido estando a través del tiempo.

El indígena según Mendizábal, es un concepto que atiende más a la clase social y económica que a la racial. Pues "...antes de la independencia la estratificación social tenía un carácter netamente étnico" (39).

Mendizábal nos dice además que a pesar de haber obtenido la igualdad ante la ley todos los elementos étnicos integrantes del pueblo mexicano, se ha ido logrando después de luchas políticas y militares, porque se han agrupado en forma más definida a los elementos étnicos, constituyendo estratos económico-sociales, diferenciado por intereses específicos.

"... Si en el último siglo, México ha evolucionado en todos los órdenes notablemente, hay una numerosísima clase social, la verdaderamente autora de las clases populares, que por nuestro criminal abandono y por las condiciones materiales de su vida, a pesar de vivir a nuestro lado en el campo, en la ciudad y en nuestros propios hogares, conserve la misma mentalidad exactamente que hace cuatro siglos" (40) y (41).

Podemos ver que la jerarquía fundada en la colonia bajo el concepto étnico ha cambiado a la concepción moderna en razón del nivel económico y de la función social de los individuos.

Así como ha variado el concepto referente al indio, también se han originado criterios opuestos respecto a su valoración moral, carácter, aptitudes físicas y mentales; pues mientras ha contado con defensores ha tenido también detractores, desde la conquista hasta nuestros días.

Desde la conquista misma se dieron las dos corrientes: la indigenista, de la que Mendizábal forma parte, y la antigenista, con personas que han considerado al indio como un ser biológicamente inferior, y carente de una mentalidad capaz de hacer su vida como la de los otros seres humanos, y mucho menos su adaptación e incorporación a la vida de sociedad.

si se tiene en cuenta que es una cuestión puramente económica y no histórica, étnica o sociológica. En otras palabras que "el indígena sigue siendo la riqueza de México y su devaluación un asunto económico" (42).

Para ilustrar las dos corrientes antes enunciadas, tomaremos lo que escribió Mendizábal en su ética indígena, "... Alonso de Zurita, oidor de la audiencia de México y Pco Cervantes de Salazar, contemporáneos e igualmente prestigiosos en su época, por su capacidad y sabiduría, sirven de maravilla como representativos de las dos tendencias; una en favor de las razas nativas; otra sistemáticamente en su contra, que desde los primeros años de la conquista se marcaron fuertemente y através de los diversos regímenes políticos han logrado perdurar hasta nuestra época.

"Fundada la primera sobre un ideal de justicia inminente; sustentada la segunda por los intereses económicos y sociales de la nascente colonia, su pugna apasionó los ánimos de los habitantes de la Nueva España durante los largos años que duró la incertidumbre del monarca respecto al destino que había de caber a los aborígenes americanos..." (43).

No ha de olvidarse que al comenzar la colonización de América hubo quienes consideraron al indio como humano y quienes lo vieron desprovisto de racionalidad. Mendizábal refiriéndose al asunto sigue el criterio que el primer virrey de México expuso de la siguiente manera: "... los indígenas americanos son hombres, ni más ni menos que hombres, y como tales están sujetos a todas las encontradas tendencias, malas o buenas, que calucitan al hombre. La educación y el medio hizo Antano, hace en la actualidad y hará en el futuro lo demás, en su cristalización, definitiva como individuos sociales" (44)

Es claramente explicable que Mendizábal participe de este criterio, pues para él no hay diferencias entre las razas y a todas concede la misma capacidad. Son las circunstancias históricas, económicas, sociales y políticas las que determina una mayor o menor adaptabilidad de los seres para la convivencia en sociedad.

Así no nos debe de extrañar que su deseo de imparcialidad por los indígenas lo haya llevado a encontrar una explicación histórica a los actos que han sido objeto de censuras y críticas en el indio: la embriaguez, pereza, suciedad y en la época prehispánica los sacrificios y la antropología.

En su obra los vicios del indígena son una calumnias centeraria, nos dice lo siguiente:

"siguen existiendo diversidad de criterios acerca del indígena, esto no es porque se le desconozca, sino porque el indígena sigue siendo la riqueza de México y su deprecación sigue siendo un asunto económico" (45).

Según Mendizábal, la difícil situación de los indígenas, económica y socialmente se debe en parte al poder que tienen los mestizos, pues México está gobernando por mestizos y para mestizos.

La vida del indígena está aquejada por diversos problemas, que Mendizábal ha resumido en cuatro principales: El del aislamiento, el económico, el cultural y el de salubridad pública. El aislamiento para el autor, es el problema central del indígena, pues el aislamiento geográfico es causa de la desvinculación económica, del distanciamiento social y del estancamiento cultural (46).

El aislamiento no sólo es en relación con los demás componentes del país, sino también entre sus mismos grupos, pues muchos viven aislados en sus chozas, generalmente en sus propios terrenos de labranza, lo que equivale a decir alejados unos de otros.

Su aislamiento económico, según Mendizábal, se debe a la falta de caminos y de ramales que los unan con éstos y además de la carencia de ferrocarriles en las zonas en que ellos viven.

Su segundo enfoque del problema indígena es el económico y nos dice que esto es debido a que por regla general los indígenas están localizados en terrenos de baja calidad, de más baja calidad cuando se encuentran en regiones mejor comunicadas; por el contrario, están localizados en buenos terrenos en las zonas alejadas de las vías de comunicación, de las que no pueden obtener el debido aprovechamiento, como no sea en cultivos destinados al consumo local e incluso al solo consumo familiar, pues su producción es por lo común de poco valor de mucho volúmen, y en consecuencia, difícil de transportar a los centros comerciales.

Los municipios no sacan mucho provecho de su producción, pues donde se realiza el mercado se cobran los derechos de una producción que no se ha realizado en su jurisdicción. El indígena no contribuye con dinero para satisfacer las necesidades de su municipio, pero sí con trabajo personal (47).

Otro de los grandes problemas indígenas es el cultural, o sea el de un cuadro de costumbres tradicionales, hábitos mentales y normas de conducta, producto de la amalgama de las culturas indígenas con la cultura de Europa.

El último de los problemas indígenas que se menciona es el de la

Geográfica, del aislamiento y de la pobreza.

Mendizábal como historiados, no se conformó con presentar los problemas por los que atravesaban los grupos indígenas de México, sino que estableció sus causas y los medios, las personas y los organismos que debían transformar su situación.

Para poder remediar esta situación, Mendizábal nos dice que: "... El estado tiene la responsabilidad de promover el bienestar colectivo, a prestar una atención solícita, teníz y bien meditada a nuestra gran población campesina, cuya resolución permitirá elevar el estándar real de vida de los obreros, de los trabajadores manuales e intelectuales, así como de los sectores populares, que no teniendo el carácter de asalariados, por diversas causas, están sujetos a un bajo nivel de vida.

"Para lograr esta finalidad, es absolutamente necesario elevar la productividad rural, aumentando trabajo, a un grado que permita al campesino, además de llevar con amplitud sus necesidades alimenticias, inyectar en la circulación comercial los excedentes de su producción, en cantidad suficiente para el consumo nacional; habilitándose así del poder de compra para adquirir los artículos de la industria y de los elementos pecuniarios para contribuir, sin sacrificio, al sostenimiento de los servicios sociales y de los gastos públicos.

"Es necesario lograr por todos los medios que el campesino obtenga de la tierra y de todos los recursos naturales a su alcance el máximo rendimiento posible" (48)

Además de la labor que le toca al estado, les asigna la función a diversos organismos que deben resolver la situación de los

indígenas, como las unidades de asistencia médica, el Banco de Crédito Agrícola, el Departamento de asuntos indígenas y la secretaría de educación Pública. Es así que Mendizábal muestra su confianza en el indígena e incita a ayudarlo mediante la educación, ya que estableció como finalidad su rema para los hombres de su generación la redención material del indio, y nos dice finalmente:

"La inteligencia no se ha extinguido aún en las razas de bronce, persiste larvada por el trabajo agobiador, por el sustento insuficiente, por la desconfianza en la propia potencia; pero aún perceptible en los chispasos geniales de las artes populares, esperando el estimulante que habrá de mostrarla en su plenitud".

"Despertemos al indígena para construir, para cooperar, para vivir; su valor está intacto y latente. Nuestros campos de batalla siempre han quedado sembrados con sus cuerpos y los gritos que pueblan nuestros inmundos hospitales, rara vez brotan de sus silenciosas gargantas, conser su carne de dolor. No esperemos que, un día próximo, desienten sus ímpetus de venganza a la destrucción vindicativa ;eduquémoslo;" (49).

3.4 ALFONSO CASO

Alfonso Caso en un ponencia presentada en el año de 1948 en el Congreso Indigenista Interamericano que luego fue junto publicada con otras ponencias y artículos, en el año de 1958 por el INI, bajo el título de Indigenismo, expresó:

"El problema de definir lo indio no es un problema racial sino cultural, no es ni siquiera un problema individual, sino un problema de sociedad humana, de comunidad. El problema consiste en que no estamos en presencia de algo indefinible de un modo absoluto, sino de algo que está en proceso, de una transformación que se opera constantemente no sólo por el mestizaje biológico, sino también por el mestizaje cultural que hace absolutamente imposible hablar de una población indígena distintamente somatológicamente de la población del País" (50).

son cuatro, en concepto de caso, los criterios más importantes para la definición del indio: El biológico, que consiste en precisar un importante y preponderante conjunto de caracteres físicos no europeos. El cultural que consiste en demostrar que un grupo utiliza objetos, técnicas, ideas y creencias de origen indígena o de origen europeo, pero adoptadas, de grado o por fuerza, entre los indígenas, y que sin embargo han desaparecido ya de la población blanca. Estos rasgos deben ser también preponderantes en la comunidad. El criterio lingüístico, verificado en los grupos monolingües indígenas, aceptable en los bilingües, pero inútil para aquellos grupos que son bilingües blancos. Y por último, el criterio psicológico, que consiste en demostrar que el individuo es un sujeto que forma parte de una comunidad indígena.

De estos cuatro criterios, el determinante es el último, porque si un individuo no se siente pertenecer a una comunidad indígena puede decirse que no es indio aunque tenga rasgos somáticos no europeos; utilice objetos, técnicas, ideas y creencias de origen indígena, y hable una lengua aborígen (51)

Con este cuádruple criterio se puede clasificar a cada habitante del país, pero "lo importante para nosotros -Nos dice Caso-, no es definir al individuo como indio o no indio, lo verdaderamente importante desde el punto de vista de la Antropología teórica y de la Antropología aplicada, lo que importa determinar en una política indigenista de nuestra población de la América intertropical es fundamentalmente la comunidad indígena" (52). Desde este ángulo, el autor de la siguiente clasificación de indio: "es indio aquel que se siente pertenecer a una comunidad indígena, y es una comunidad indígena aquellas en que predominan elementos somáticos no europeos; que habla preferentemente una lengua indígena, que posee en su cultura material y espiritual elementos indígenas en fuerte proporción y que, por último, tiene un sentido social de comunidad siquiera dentro de las otras comunidades que lo rodean, que lo hace distinguirse del mismo de los pueblos blancos y de mestizos" (53)

Ya en el terreno de la política indigenista, Caso observa que necesariamente tienden a desaparecer dichas comunidades, tienden nuestros pueblos indígenas a adquirir poco a poco las características de nuestros pueblos mestizos o blancos. El ferrocarril, el camino, la radio, el cinematógrafo, van lenta, pero seguramente destruyendo los elementos de la cultura indígena, van incorporando las comunidades indígenas dentro del ambiente cultural de nuestros países" (54)

Pero este proceso espontáneo ha tenido el grave defecto de haber destruido "los elementos de su cultura aborígen, aún los más nobles de ellos, pues no les dimos los nuestros, sino en tanto que eran indispensables para hacerlos utilizables en la producción, al servicio de sus amos" (55).

El autor sostiene que toda política indigenista debe tender a reparar esta injusticia. Quedan dentro de estas comunidades indígenas aspectos nobles de sus viejas culturas, perfiles que harán más rico el ambiente cultural de nuestros pueblos, elementos que tenemos que salvar de la total destrucción, si queremos ser hombres concientes y atentos al desarrollo de nuestros pueblos. Así por ejemplo, el arte popular indígena; su maravillosa intuición para transformar en bellos objetos los más rudos y toscos materiales (56).

En el viejo debate acerca de si la solución de la cuestión indígena radica en el campo de la economía o de la cultura, Caso afirma: "los grandes problemas del indio, por lo menos en México, no sólo son económicos, sino fundamentalmente culturales; falta de comunicaciones materiales y espirituales con el medio exterior; falta de conocimientos científicos y técnicos para la mejor utilización de la tierra; falta del sentimiento claro de que pertenecen a una nación y no sólo a una comunidad; falta de conocimientos adecuados para sustituir sus viejas prácticas mágicas para la profilaxis y curación de las enfermedades, por el conocimiento científico higiénico y terapéutico. En suma, lo que falta que llevemos al indio para resolver sus problemas, es cultura (57)

Respecto a la distribución geográfica de la población indígena, Caso analiza los factores fundamentales que explican su concentración en los valles, la centralidad, la herencia del indio, etc. (58)

forma en que se hallaba distribuída en la época prehispánica y, por otra, el grado de dificultad de acceso o de explotación del territorio. En cuanto al primer factor, "se ve que la población indígena de México se encuentra concentrada, y ha sobrevivido, primero en aquellos lugares en que existía una gran cultura indígena prehispánica, que fué utilizada en primer lugar por los conquistadores Españoles, y más tarde por los gobiernos coloniales y republicanos, como base para la organización social, económica y política de México. Esta organización Prehispánica permitió al conquistador español subrogarse simplemente al gobernante indio y conservó a la población indígena, que puesto que porato el valor del trabajo humano organizado fue la base de la prosperidad de la nascente colonia. En cambio, en aquellas regiones en que no tenían una alta cultura, sino que vivían en un régimen nómádic o seminómádic, obien sin constituir grandes núcleos de población, con una densidad apreciable en relación al territorio que ocupaba, el indígena, de desapareció muy rápidamente"(58)

En cuanto al segundo factor, es que haciendo una comparación de los mapas de distribución de la población indígena con un mapa orográfico de México, se verá que es a lo largo de las dos cordilleras, la sierra madre oriental y la sierra madre occidental, y sobre todo en el lugar en que se unen y forman la parte más montañosa del país -Oaxaca y Chiapas-, es es donde se conserva la mayor densidad de la población indígena; por otra parte, la mayor abundancia de lenguas indígenas. Esto se explica porque el indígena ha sido poco a poco rechazado como el elemento más débil, a aquellas zonas menos deseables desde el punto de vista económico, o lo que es lo mismo, ha sido arrojado de los Valles hacia las montañas. Por otra parte, aquellos indígenas que vivían en los Valles tuvieron mayores oportunidades de mezcla con la población blanca y mestiza, no sólo desde el punto de vista biológico, sino también

desde el punto de vista cultural. Más tarde llegó a ellos el camino y el ferrocarril, la escuela y el periódico, logrando más rápidamente a la transformación del indio en mestizo, e incorporándolo definitivamente a la cultura mexicana de tipo rural. Es indudable que la permanencia del indio en las montañas se explica por estas dos razones: en primer lugar, las montañas, como menos accesibles, sufrieron más tardíamente la influencia de la población blanca y de su cultura; y en segundo lugar, las montañas como menos deseables, fueron dejadas en manos de la población débil, desde el punto de vista cultural, económico y políticamente. Aquí ya no se sabe si habla Caso o tú.

Los datos estadísticos demuestran como dice Caso "Que el problema indígena es para México un problema fundamental, puesto que de lo menos, de cada 5 habitantes 1 es indígena por su modo de vivir y su cultura y de cada 20 habitantes hay 1 que por haber exclusivamente lengua indígena vive fuera de la cultura de México y de la comunidad mexicana" (59).

Ante este hecho "uno de los resultados más importantes y constructivos de la revolución, ha sido la conciencia de México y en consecuencia, la determinación de tratar de resolver el problema indígena. Podemos decir que la preocupación del problema del indio ha sido con mayor o menor intensidad, uno de los tópicos fundamentales en los programas de gobierno de los últimos 35 años, a tal punto que se cita con justicia a México como el país que mayores esfuerzos ha hecho por resolver su problema "indígena" (60)

Pero a continuación, Caso apunta lo mucho que queda todavía por hacer en relación con la reforma agraria, casi la mitad, el 45% de los indios monolingües, carece de tierras, "y como se trata de una población que no conoce el español, tiene que vivir acuilando su trabajo en tierras ajenas o bien en las pequeñas industrias que, como la fabricación de sombreros de palma o la cordelería, representan un esfuerzo exagerado, para el ingreso que proporcionan, un indicio de la enorme miseria en que viven, lo arroja el dato de que las tres cuartas partes, el 75% de los indígenas monolingües, andan descalzas" (61).

Y en lo que concierne a los demás aspectos "mucho se ha hecho en materia educativa, de salubridad, etc., para mejorar las condiciones de vida y de cultura de nuestra población rural, pero no hay que olvidar, como lo demuestran los mapas, que se publican ahora, que los indios viven en lomas o en los lugares más difícilmente accesibles, y que ellos sólo llegan, muy de tarde en tarde, y en forma muy menguada, los esfuerzos de los gobiernos federales y locales para beneficio de la población rural".

De acuerdo con los datos de la realidad mexicana, Caso traza el cuadro de nuestro problema indígena: "tenemos frente a nosotros el problema de 3 millones de mexicanos que no hablan el español, o lo hablan imperfectamente; que no saben leer ni escribir; que producen casi exclusivamente lo que consumen, y consumen tan poco que se puede decir que sus necesidades se satisfacen, cuando más sólo en lo elemental, de tal modo que parece que se encuentran en un estado de crisis permanente. Por el momento, esos 3 millones de mexicanos casi no pertenecen a México, están alejados de la vida cultural, económica y política del país, y si tenemos la gran ventaja de que no existe entre nosotros ninguna discriminación racial, si la inmensa mayoría de los mexicanos tiene un tipo más, no de-

bemos dejar que una parte tan importante de nuestra población esté en realidad de la cultura y de la economía de México" (63)

La solución del problema indígena, exige la acción del estado y la colaboración del indio. Esta última se manifiesta porque como Baso hace notar la población indígena, "desea recibir los beneficios de la cultura (?); no puede ofrecer más que lo que tiene, su trabajo, pero constantemente lo ofrece en forma gratuita para construir caminos y escuelas, y pide técnico que le enseñen cómo mejorar sus pequeñas parcelas, sus ganados y sus montes" (64). En cuanto al deber del poder público, consiste en "lograr que la acción de los gobiernos llegue hasta esos lugares, que se lleve al indígena los instrumentos adecuados de cultura, (lenguaje, conocimientos agrícolas, forestales, higiénicos y médicos), así como los medios económicos necesarios para poder salir de su miseria material y de su obscuridad espiritual, es lo que debemos proponernos todos, para resarar una injusticia secular y para lograr, lo antes posible, la integración espiritual de México" (65)

NOTAS

- 1.- El protestantismo de Moisés Sáenz P. 63 de P. Bastida.
- 2.- Moisés Sáenz en Nueva Antropología No. 1. 1975
- 3.- Bastida op. Cit. P. 65.
- 4.- IBIDEM p. 66.
- 5.- B
- 6.- Bastión IBIDEM P. 71
- 7.- Una solución muy peculiar al problema que plantea el indio, es la que ofrece José Vasconcelos a partir de su destierro voluntario de 1925 en La raza cósmica y luego en su complemento Incolecta. El pensamiento de Vasconcelos, no es puramente indigenista; lo que más le preocupa es el porvenir de lo que designa con el nombre de "Raza Iberoamericana", pero como sus relaciones atañen a todos los americanos, sin excluir a los indios, es que merecen tomarse en cuenta.

Vasconcelos en el prólogo a La Raza Cósmica, nos dice que en la Historia no hay retornos porque toda ella es transformación y que las razas después de cumplir su misión se van para no volver. La raza india no podrá escaparse de esta fatídica ley histórica, sobre todo cuando se cumple su destino de mecanizar al mundo. La mecanización ha causado la fusión y la mezcla de todos los pueblos del Globo. El indio, en opinión de Vasconcelos, no tiene otra puerta hacia el porvenir que la puerta de la cultura moderna, ni otro camino, que el camino ya destrozado de la civilización latina.

Si tomamos así el criterio penúltimo del ciclo vital de las civilizaciones, que dice "El fin de los "lineos nuevos" / va en el

mestizo al verdadero representante de nuestra realidad. Vasconcelos quiere que el indio que todavía queda se latinice para apresurar el proceso de su ridícula desaparición, ya que él como asimismo el blanco y el negro, están determinados por la interpretación Vasconceliana a ser reemplazados por la "raza cósmica". Un nuevo ciclo de historia del mundo comenzaría con la aparición de la raza mixta "producto de la mezcla, no de europeo con europeo, sino europeo con indio, con negro, con chino, con todas las razas conocidas, la raza mixta total, el primer caso de raza positivamente universal"

8.- Tomada de Memorias del INI- 1954 P. 37

9.- INI-1954 P. 38.

10.- INI- 1954 P. 39.

11.- CARAPAN Por Moisés Sáenz.

Morelia, Michoacán. Depto de Promoción Cultural 1970.

12.- Sáenz, OPC. T. P. 25.

13.- Sáenz, OPC. P. P. 31.

14.- Sáenz OPC. P. P. 189.

15.- Sáenz

16.- Sáenz . Carapan P. 191.

17.- IBIDEM

18.- IBIDEM

19.- Sáenz Carapan. P. 193.

20.- Sáenz OP. Cut.

21.- Memoria del INI- 1954, P. 45.

22.- INI-IBIDEM

23.- IBIDEM

24.- GAMIO- Programa de la decisión de estudios arqueológicos
1918 P. 44

- 25.- IBIDEM
- 26.- La Gande. El indigenismo... P. 58.
- 27.- Por ejemplo un análisis no de tipo del indio, sino un análisis económico, enmarcándolos como clase en el proletariado agrícola. Además, a este respecto recomiendo la obra de Luisa Paré: El proletariado agrícola en México. El siglo XXI
- 28.- Guadalupe Antonio Caballero: "La biblioteca del Museo Nacional de Arqueología..." en: análisis del Museo. México 1927. Enero-diciembre. P. 188.
- 29.- Luis Villero. Historia de las ideas en: 25 años de investigación especial de Historia Mexicana. El Colegio de México 1968. P. 12
- 30.- Tomás de Esperanza Velázquez B. y Rafael Meliodoro Valle. "Índice de escritores" México. Herrero.
- 31.- Citado por S. partes Gil. "Autobiografía de la Rev. Mexicana" 1964 P. 717-19.
- 32.- Por ejemplo ver al respecto la excelente tesis de licenciatura de Theodora Kanoussi. "Miguel Othón de Mendizábal y la Revolución Mexicana de 1910" ENAH. 1974.
- 33.- Miguel Othón de Mendizábal: Ensayo sobre las civilizaciones aborígenes en obras completas 1946. P. 11
- 34.- Mendizábal Aslozon Etnográficos: Obras completas P. 160.
- 35.- Mendizábal La antropología y el problema indígena en obras completas IV.

- 36.- IBIDEM P. 163.
- 37.- IBIDEM
- 38.- Mendizábal. El problema social de las lenguas indígenas en:
Obras... T IV. P. 179.
- 39.- Mendizábal: La etnología: en obras IV-144
- 40.- Mendizábal: La política indígena: en obras II-430.
- 41.- Resulta muy interesante el estudio de la Antropóloga Concepción Ivna Clara acerca de la migración indígena a la zona urbana de la ciudad de México, y su situación como mano de obra doméstica. ENAH. 1966 "Situación socio-económica de la servidumbre doméstica en la ciudad de México."
- 42.- Mendizábal. Los vicios del indígena con una columna... en obras... IV-322
- 43.- Mendizábal. Ética indígena en obras...II-403.
- 44.- Mendizábal. Los vicios del indígenas IV-322
- 45.- IBIDEM.
- 46.- Mendizábal Problemas aborígenes. V-11
- 47.- Mendizábal Los cuatro problemas. IV-37c.
- 48.- Mendizábal. Producción rural IV-271
- 49.- Mendizábal. Eduquemos al indígena IV-376.
- 50.- Alfonso Caso: Indigenismo 1958. INI P. 7
- 51.- Caso Op CUT. P. 9
- 52.- IBIDEM
- 53.- IBIDEM P. 15-16
- 54.- IBIDEM P. 16
- 55.- IBIDEM
- 56.- Caso Op. CUT. P. 123
- 57.- Caso Op. CUT. P. 31
- 58.- Caso Op. CUT. P. 19, 25

59.- IBIDEM

60.- Caso Los ideales de la acción indigenista en los centros coordinadores. INI. 1962.

61.- Caso. Indigenismo P. 69.

62.- IBIDEM.

63.- Caso, Indigenismo P. 71

C A P I T U L O I V

LA VISION DEL INDIO EN EL CINE MEXICANO

4.1 A N T E C E D E N T E S

En 1936, año en que se realizó la cinta de Fernando de Fuentes allá en el rancho grande, punto de partida del cine industrial mexicano, el país vivía una intensa tensión política.

El gobierno del presidente Cárdenas nacía temblar a la nueva burguesía enriquecida, surgida de la revolución, proponía a los capitales extranjeros motivos de preocupación y movilizaba a las masas populares al tenor de consignas claramente izquierdistas.

Sin embargo, nadie hubiera supuesto todo eso a la vista del raquíptico y artesanal cine mexicano de entonces. Experiencias tan interesantes como Redes, de Zinneman producida en 1934 por la SEP, o vámonos con Pancho Villa, película de Fernando de Fuentes (1935) financiada por la nueva productora OLMCA con fuerte respaldo oficial, significaban desde luego esfuerzos poco retribuidos en el orden económico para marcar la pauta de un cine acorde con las exigencias sociales y políticas del momento.

Pero la verdadera pauta de una producción constituida a lo más por el rededor de 20 cintas anuales la daban los melodramas familiares de clase media, que eran ganados por una madre fuerte y poderosa capaz de preservar a todos los miembros de los peligros de la historia. Ejemplo típico es Madre querida, de Juan Orol.

Cada uno de los productores que se aventuraban a invertir sus precarios capitales, apenas salvados de la revolución, en una empresa cinematográfica, lo hacía cruzando los dedos, temeroso de la ruina total.

No había ningún Banco cinematográfico que los financiara ni organismos de distribución y exhibición que asegurasen la salida al mercado de esas películas, obligadas a competir en condiciones muy desventajosas con las cintas del poderoso Hollywood de entonces.

Sin contar el cine nacional más que con figuras como Adriana Lamar y Ramón Pereda, tenía que enfrentarse a personajes como Grethe Garbo o Gary Cooper, reconocidos internacionalmente como los mejores del Star System.

Pero es en 1936 que se da el milagro. Aparece Fernando de Fuentes que había dado con el compadre Mendoza y con vámonos con Pancho Villa, muestras de gran capacidad en el aprecio del fenómeno revolucionario desde las posiciones de la pequeña-burguesía. Este género insiste en continuar una tradición muy frecuentada por el cine mexicano desde la época del cine mudo: el del drama ranchero, claramente influido por una tradición teatral española. Así salió a la luz ¡Allá en el rancho grande!, con toda su teoría de arrogancias y noblezas terratenientes, su nostalgia de la arcadía bucólica y su implícito rechazo a la reforma agraria.

Esta imagen de un México reducido a los límites del rancho donde todo el mundo se protege entre condiciones típicas de la desocupación, de los repartos agrarios, las sublevaciones y los golpes de Estado, además de una escenografía de charros y cunas poblanas que intentan ser lo más representativo del folclor nacional, y así tuvo la

Mientras la expropiación petrolera y el apoyo a la República española situaban a México entre la vanguardia política del mundo, Allá en el rancho grande, lo definía a los ojos de millones de espectadores de cine, como un territorio ajeno a otras inquietudes que no fueran las del corazón sentimental o las de la guitarra.

Así, a diferencia de su producción política, México encontró el camino industrial de su cine. Al año siguiente, en 1937, se harían 38 películas, 13 más que en 1936, y como era de prever, más que la mitad de ellas serían réplicas de Allá en el rancho grande: Las cuatro milpas, Amorola del camino, Bajo el cielo de México, Adiós Nicanor, Jalisco nunca pierde, Así es tu tierra, Ojos tapatíos, Huapango, Allá en el rancho chico, La zandunga, etc. Y la ola continuó en 1939: de 37 películas producidas, se cuentan 17 películas referidas a la exaltación folclórica: Tierra brava, México lindo, La tierra del maricón, Un viejo amor, canto a mi tierra, etc.

Sin embargo el panorama no era muy halagüeno. El afán se reducía a la limitación, porque nunca ha sido característica de los productores mexicanos su originalidad o su valor en la exploración de nuevas vías; así frente a las películas norteamericanas El conde de Montecristo, de Rowland V. Lee, Miguel Strogoff de George Nicholls, producen la versión mexicana Miguel Strogoff (1943), y El conde de Montecristo, de Chano Urueta, que no son más que la castellanización del mismo argumento. Con ello se ha saturado de un falso folclor el incipiente mercado natural del cine nacional.

Como hemos visto, en 1939 todavía es exigua la producción fílmica mexicana, con 37 películas; en ese año la gran organización sindical del cine mexicano, la "CEN", había visto elevarse

el número de sus agremiados de 91 en 1935 año de su formación, a 410 en 1938. Ya se le planteaba pues, un problema de demasiadas bocas que mantener a una industria aún descapitalizada: los 19 millones de pesos invertidos en la producción de películas, de 1931 a 1938, se habían esfumado en su mayor parte. Eso fue así porque otra característica de los productores de cine mexicano, era y siguió siendo, la de no reinvertir lo ganado con sus películas. El fantasma de la revolución había habituado a la pequeña burguesía a guardar compulsivamente su dinero o a invertirlo en negocios más seguros como la especulación con terrenos, por ejemplo.

El Estado por su parte, intentaba apoyar al cine nacional con medidas administrativas. En octubre de 1939, un decreto del presidente Cárdenas, impone a todas las salas cinematográficas del país la obligación de exhibir por lo menos una película mexicana al mes, aspecto al que los dueños de salas de proyección respondieron proyectando una cinta mexicana pero laspeores con el objeto de sensibilizar a su favor al público y que éste exigiese la suspensión de estas películas y se cesaran en su totalidad nuevamente cintas de Hollywood.

Aunque para hacer frente a esa dura competencia internacional se favorece la filmación de películas "de aliento" como La noche de los mayas, y los de abajo, las dos de Chano Urueta, que se sustentan en argumentos más elaborados y un uso de mejores técnicas. Sin embargo la crisis del cine mexicano continúa hasta 1940 en que Gravano y Bustillo Oro, logran un éxito con ahí está el detalle, cinta que lanzó a la fama a Cantinflas.

Es a partir de 1941 que se comienza a superar la crisis con las películas de Emilio Fernández y Gabriel Figueroa, al maestro de la lente. Estas películas fueron las que suscitaron por primera

los abundantes e importantes premios obtenidos en festivales internacionales: a ojos de europeos y norteamericanos, las películas del Indio Fernández, representaron el acceso a un mundo desconocido por vía de un estilo al que no quitaba originalidad sus muy claros antecedentes eisensteinianos (1); pero luego el indio Fernández no tardaría mucho en revelar sus tremendas limitaciones y que al eclipsarse su prestigio internacional, se eclipsase también el del cine mexicano.

Pero el impulso de la cinematografía mexicana, en primer lugar, y de la Argentina, en segundo, que lograron alcanzar durante el período de la segunda guerra, cesó al término con ésta, cuando Hollywood recuperó nuevamente sus mercados en ultramar y reafirmó la hegemonía de sus propias estructuras. A partir de entonces sucede como Jean Luc Godard afirma: "un film alemán no se parecía a un film americano, un alemán o un italiano... todos están domesticado por Estados Unidos, todo está americanizado, éstos es: comercializado (2).

Al terminar la guerra y con ella la época de vacas gordas, los norteamericanos se dedicarían a cobrarse ampliamente, su no muy desinteresada ayuda al cine nacional.

Por medio de sus rubicundas como por ejemplo la Columbia, se llevaría una buena parte de las ganancias producidas por las cintas de Cantinflas y con toda suerte de combinaciones y arrechos, el capital norteamericano influiría decisivamente en la marcha ulterior del cine mexicano.

La industria pues se había formado no para desarrollarse, sino para desmentir el paso del tiempo.

Se culpaba de tal manera el sueño pequeño burgués de un diminuto mundo perfectamente protegido, y se esperaba que el público humilde del cine mexicano -tampoco se desarrollase en bien de todos-. No en balde el público de lengua castellana más seguro para el cine nacional era el analfabeto, o sea, el que no podía leer los subtítulos de las películas extranjeras.

Si para el cine la historia quedaba reducida a un cementerio de héroes inertes y la política era declarada inexistente, y si la censura contribuía poderosamente a que así fuera, no cabe advertir en ello sino la persistencia de una aserración de principio, la que supuso construir una industria burguesa con mentalidad de pequeño burgués.

Se requeriría el paso de 20 años, nada menos, para que el primer concurso de cine experimental empezara a cambiar el panorama en virtud de las nuevas exigencias impuestas por una evolución cultural representado por un nuevo público, una nueva crítica.

Pero el nuevo cine tendría que luchar ya contra de las nefastas consecuencias (industriales, culturales, artísticas), de un absurdo vacío generacional, el vacío resultante de los 20 años durante los cuales la industria luchó por asegurar su existencia eterna con la inmovilidad más pétrea.

4.2 CINE INDIGENISTA.

El cine industrial-comercial-indígena, y los documentales indígenas etnográficos, han quedado tan sólo situadas en el nivel de tarjeta postal animada de folklor exotista debido a que "... el conjunto de los intentos de aprehender el mundo de los indígenas mexicanos que ha efectuado desde hace tanto tiempo nuestro simulador cine culturalmente inexistente". (3)

Y es en este sentido que las cintas indigenistas o que incluyen en su argumento a personajes indígenas, aparte de las deficiencias estrictamente artísticas, incurren globalmente en los errores más comunes de la ideología de la clase media y de la retórica oficial en turno.

Fomentan una idea del indio como un ser sui géneris, sin analizar verdaderamente las causas de su marginalismo social, de su atraso, de su incultura, de su arraigo a tradiciones atávicas y de la explotación que habitualmente sufre.

La actitud paternalista típica del cine nacional o mestizante indigenista se ha reflejado a través de las siguientes calificaciones como el Indio Amé., Abria para solís de los turistas:

Al indio nos lo presentan como tuculentito, rancoso, histérico, taimado en Animas Trujano. Como dueño de un cortísimo patrimonio, "no educado" en Aundar Anapu y Anima Trujano; como alguien que sólo sabe bailar, gesticular, en la cinta La relación de los colgados, o el indio tonto y bonachón en Tizoc y María Guadalupe. (que puede provocarnos hilaridad y divertirnos: La presidente municipal y puro pero seguro; como satiristas, poseedor de un mundo de fuer-

La noche de los mayas; o bien practicante y dueño de esotéricos cultos y milagros que "egoístamente" nos niegan y que por lo tanto, justifican que se les retrate cinematográficamente como en lamagia Chac: el Dios de la lluvia, Balún-candán y la doncella de piedra.

En el cine mexicano películas como la perla, y la red, al presentar a los indios como personajes no típicos y disolver el problema social, caen en un formalismo turístico anecdótico. Esta problemática de mal enfoque tiene características muy bien definidas. Se trata de ocultar el hecho de que los grupos indígenas de la república están sometidos a la opresión económica, social y cultural de la burguesía mexicana y de la burguesía de los países industrializados ya sea a través de Universidades o Fundaciones, o de instituciones de beneficencia pública.

Lo mismo acontece en la película Raíces, basada en la obra de Rojas González, el Diosero, quien sin tratar de resolver el problema del indio ni nos da una idea objetiva de las condiciones económicas y sociales en la que se encuentran. Aunque sólo algunas veces sólo está insinuado en una frase. Sin embargo esta adaptación cinematográfica no respeta el espíritu del autor, al fijar el ambiente en que se desarrolla la acción, tanto económico como social y aún geográfico. Raíces, hace caso omiso de esto, desfigurando la obra de Rojas González, al cambiar la ubicación de los cuentos y desentenderse del ambiente social:

"Los vatos", que la película sitúa en el Mazatlán con los otomíes, acontece en el libro con los Coras en Naguait; "la pobreza", esta tralada del Mazatlán a los totónacas en Veracruz; "el tuerto", que es el cuento más débil, sucede en el centro de la república y no en Yucatán (4); "nuestra señora", transcurre con los zoques y no con los Totoniles. Este traslado de los cuentos a un norte y

de los sucesos, es de importancia primordial, pues no se puede confundir ni la cultura ni la economía de los Otomíes con los de los Coras o con los de los Totonacas sin menoscabo de la objetividad y veracidad del relato. Así lo enseñaba Eisenstein en su Tempestad sobre México. La actitud de los autores de Rafices, rebela un desprecio hacia estos pueblos al conceder mayor importancia a los decorados que a la individualidad de cada una de estas culturas. Partiendo de esta mentalidad turística, sin piqui, sí europea, ellos convierten a sus personajes en cosas exóticas que no reflejan la realidad. En "Las vacas", describen una miseria gratuita de la cual parece ser culpable la naturaleza; resalta lo anecdótico, poniendo a las condiciones como un telón de fondo meramente complementario.

En el cuento, aunque la trama es la misma, se señala una condición de generalizada miseria desconociendo el verdadero mercado de la población. Lo que puede ser verdad para los Coras, no lo es para los Otomíes del Mezquital con tradiciones completamente distintas. En "nuestra señora", presentan e incluso exageran la comicidad el atraso cultural a que están sometidos los Totonacas, mostrando un fenómeno de idolatría pagana como esta adoración de la Gioconda, como un acto estético de pura acción de belleza, ignorando así las causas que lo determinan y que son de naturaleza social e histórica. En el "cuarto", muestran un fenómeno semejante que puede existir en el centro de la república pero no en Iucatán; y con un surrealismo terrible transforman el cuento en una persecución animal del joven cuarto, pintando a los personajes como títeres movidos por fuerzas misteriosas y quitándole su sentido humano al cuento de Rojas González.

Es así que la población mexicana está combatida por dos clases de problemas: por un lado, los internos, dentro, los que no se relacionan con el mundo exterior y del otro externo, los aboriza-

les, los diferentes, los estigmatizados, ellos, los indígenas. Son bien conocidas las actitudes que nosotros, los normales, adoptamos hacia una persona que posee un estigma, y las medidas que tomamos—frente a ella—, ya que son precisamente estas respuestas las que la benevolente acción social intenta suavizar y mejorar. "Creemos por regla general que la persona que tiene un estigma no es totalmente humana" (5). Validándonos de éste supuesto practicamos diversos tipos de discriminación, mediante la cual reducimos en la práctica, aunque a menudo sin pensarlo, sus posibilidades de vida; construimos así una teoría del estigma, una ideología para en el caso del indio explicar su inferioridad y dar cuenta del peligro que representa esa persona, racionalizando a veces una animosidad que se basa en otras diferencias como puede ser el conflicto de clase social.

En otro film de tema indigenista como se viene a representar la justificación de un supuesto "compromiso social", por parte de un antropólogo, como en Parí huarani, quien decide a que posee un título académico, puede ejercer o condenar a los "pobles indios brutos".

También nos encontramos en otro film a un "poeta indio tonto" cuyo único fin en la vida es embriagarse, copular y morir poéticamente: Juan Pérez Dolote, la pobreza se explica aquí como producto de la torpeza del propio indio.

Existen también películas utilizadas como un pretexto para mostrar algunas enseñanzas existencialistas; tal es el caso de Andean y Quechabai.

Algunos días se lanzan a los tares de reformar las tesis de la llamada apertura de servicios. La forma de control social propugnada por el gobierno ecuatoriano, como ocurre con las curules

Cascabel y etnocidio, notas sobre el Mezquital, en un intento de ser ésta última con testimonio.

En el otro extremo el falseamiento de la realidad indígena, la cinematrografía mexicana ha llegado a emboscarse, delineando al indio como un ser tan puro y ínto de naturaleza que nunca puede como San Francisco de Asís, comunicarse con animales, plantas, y piedras: Yanco y Tizeo. De ahí que nos los presenten como totalmente incapaces para ser alfabetizados. Sólo pueden como los osos de los gitanos bailar y bailar folklóricamente danzas aztecas. Recuérdese en este sentido la trilogía de Franz Reichert: ¿Por qué laurir a los cerros?, La obra de la vida, y México, México. También la justificación melodramática de las oras y arranca-lágrimas, de la empresa misionera en México: Las cosas del milagro, La vida en que forjó una patria, La vida en la tierra.

Entre los más pobres y folklóricos y fotográficos son, de esta manera, el ser y la existencia de una cultura indígena desacredada por las instituciones oficiales de el INI, INAH, SEP, CIBCO, se nos muestra lo "enquillado" de ser "cultura de un alma de refugio" y conservar sinceramente fiestas populares como el carnaval en Tepic, carnaval Chamala, carnaval en la Huasteca, Sanant santa en Tepic, o el ser unido a los cerros, el ser unido a los cerros ceremoniales: el ser unido a los cerros, aunque hoy se ve un hoyo en la montaña, una cueva o una choza el ser unido a los cerros.

Los documentales también nos dicen lo oficial, agradable y bonito que es el ser indio. Todo el tiempo transcurre entre fiestas, comidas y vestidos de gran colorido: el ser unido a los cerros. De paso se justifica el fracaso de los programas oficiales para reducir al indio, al ser unido a los cerros como algo que se ve en el ser unido a los cerros, al ser unido a los cerros como algo que se ve en el ser unido a los cerros, al ser unido a los cerros como algo que se ve en el ser unido a los cerros.

indígena nativista, a la insípida comida estandarizada y mal oliente a gas de la ciudad; no sólo sustentan la concepción populista de sobrevaloración del pasado en forma abstracta, sino se convierte en una forma de escamotear la muy concreta realidad de la dieta indígena en donde queda excluida la carne, la leche, los huevos.

En fin la vida del campesino monolingüe o bilingüe se presenta a través de una imagen conca, mágica, en donde no son masacracos, ni culturalmente aplastados. El dinero, igualmente ni les gusta ni les importa como a los mestizos. Para lo único que se sirven los indígenas es pues, para filmarlo, describirlo, pintarlo, esculpirlo o exportarlo estereotípicamente.

La cinematografía indigenista mexicana, presenta el problema indígena desvinculado de los factores que lo motivan tan sólo como algo exótico.

La miseria de los pueblos indios existe tan sólo por accidentes o causas naturales no imputables a nadie, de la misma forma natural en que existen selvas y bosques, el atraso cultural y el cincretismo o bien el fanatismo religioso, se dan como características propias de la población indígena, derivando así a un folklorismo pintoresco "sólo apto para turistas". "El cine indigenista presenta aún México falso, no por la miseria existente ni por sus bellezas, sino por la superficie con que pinta al pueblo" (6), logrando así desovilizar a los indígenas y a nosotros mismos manteniéndonos pasivos, censurados, en una situación conformista que significa la pérdida de la comunicabilidad y agresividad, características de todo movimiento liberador.

Y es en este sentido que... es ya lo pensar que la consecución de un lenguaje nuevo, liberado y liberador, no puede nacer

cultura popular que esta viva y es dinámica. Un proceso revolucionario no existe ni se realiza, sino en la práctica de la participación dinámica del pueblo. Con el cine debe ocurrir lo mismo, si no ocurre es que no hay reciprocidad, y si no hay reciprocidad significa que hay oposición es decir, conflicto ideológico. Porque lo que el artista da al pueblo debe ser, nada menor, lo que el artista recibe del pueblo" (7).

A modo de paralela agregaré que... "el indio aunque analfabeto, revolucionario y folclórico se vea, indio se queda".

4.3 BIBLIOGRAFIA I: LARGO METRAJE POR EPOCAS CRONOLOGICO.

Presentamos ahora a revisar la filmografía producida en México con temática indigenista, que trata sobre indios o que utiliza ya sea en su argumento a indios o sólo como elemento de apoyo decorativo.

El argumento y crítica específicos por película se da a continuación de ésta.

BIBLIOGRAFIA DE LARGO METRAJE. (por cronología y directores).

- EL SUPPLICIO DE CUAUHTEMOC.--- 1910--- Unión cinematográfica.
- TIEMPOS MAYAS.----- 1912--- DIR:?
- LA VOZ DE LA RAZA.----1912---DIR :?
- TABARE.-----1918-----DIR. Luis Ledezma.
- CUAUHTEMOC.---1919---DIR. Manuel de la Bandera.
- DIOS Y LEY.-----1929---DIR. Miguel Mercayo Galles.
- JANITZIO.-----1934---DIR. Carlos Navarro.
- REDES.-----1934---DIR. Fred Zinnemann.
- EL INDIO.-----1938---DIR. Armando Vazquez de la Haza.
- LA TIERRA BONITA.---1938---DIR. Antonio Helú.
- POSA DE KOCHIMILCO..... 1938---DIR. Carlos Véjar
- LA NOCHE DE LOS MAYAS.--- 1939.... DIR. Chano Urueta.
- EL SIGNO DE LA CRUZ.-----1939---DIR. Chano Urueta.
- LA VIRGEN QUE FUE MI UNA PATRIA.---1942...DIR. Julio Bracho.
- LA VIRGEN MORENA.-----1942---DIR. Gabriel Soría.
- MARIA CANDELARIA.-----1943---DIR. Emilio Fernández.
- ISLA CARANAVA.-----1948---DIR. Estilde Landeta.
- RAICES. -----1953---DIR. Benito Alazraki.
- LA REBELION DE LOS CAJATES.---1954---DIR. Emilio Fernández y Alfredo Craven.

- LA DONCELLA DE PIEDRA.-----1955---DIR. Miguel M. Delgado.
CHILAM BALAM. ----- 1955---DIR. Luigi de Martino.
TIZOC.-----1956-----DIR. Ismael Rodríguez.
LA MOJIA AZTECA.-----1957---DIR. Rafael Portillo.
LA CIUDAD MAGRADA.-----1959---DIR. Ismael Rodríguez.
DAS CASAS DEL MILAGRO.---1959---DIR. Julián Soler.
MACARIC.-----1959-----DIR Roberto Gavaldón.
YANCO.-----1960-----DIR. Gerónimo González.
ANIMAS REPARO. ----1961---DIR. Ismael Rodríguez.
VIENTO NEGRO.-----1965-----DIR. Gerónimo González.
TARAHUMARA.-----1965-----DIR. Luis Alcoriza.
MICHLER (LA CASA DE LOS QUE YA NO SON).---1969--- IR. Rafael Benítez.
CHACUC DE LAS GARRAS DE LAS PIEDRAS.-----1970---DIR. Gilberto Martínez.

INDIO.-----1971-----DIR. Rodolfo de Anst.
EL RINCO TIZOC.-----1971-----DIR. Ismael Rodríguez.
JUAN PÉREZ JOLOFE.-----1973-----DIR. Archibaldo Garza.
DEYDEYAS ACABRAS DE LA COLONIA.-----1973--- IR. Gerónimo Martínez.
CHAC: EL BOSQUE DE LA MEVIA.-----1974---DIR. Volante Klein.
AVANDAR ANAPU.-----1974---DIR. Rafael Cortina.
LA PARRAL DE TIZOC.-----1974---DIR. Gerónimo González.
LA INTIA.-----1974-----DIR. Rogelio A. González.
LOS CYLOS DELAAR LOS PERROSY ---1974---DIR. Gerónimo González.
LA CAJA LA/-----1975---DIR. René Rabatón.
EL CIBIC: A TRAVÉS DEL CEMENTERIO---1976---DIR. Gerónimo González.
LA CAJA LA/-----1976---DIR. Julián Soler.
C. GABEL----- --1976---DIR: Raúl Araiza.
SALON CANAN -----1976---DIR. Benito Miramón.

4.4 FILMOGRAFIA (Cintas de largo metraje por periodos presidencia-
les).

<u>PRESID NTE.</u>	<u>PELICULA</u>
Porfiriato. (1894-1910).	El suplicio de Cuauhtémoc... 1910.
<u>TOTAL: 1 película</u>	
Madro-Carranza. (1910-1920)	Tiempos duros---1912. La voz de la raza---1912 Abaré---1913 Cuauhtémoc---1919.
<u>TOTAL: 4 películas.</u>	
Obregón. (1920-24)	Sin producción indígena
<u>TOTAL: NINGUNA</u>	
Calles. (1924-28)	Sin producción indigenista
<u>TOTAL: NINGUNA</u>	
Maximato. (1928-34)	El rey...1933
<u>TOTAL: 1 película</u>	
Cárdenas. (1934-40)	Janitzio...1934 . Redes.....1934. El indio...1938. La india bonita...1938. Aroma de Aochimilco...1938. La noche de los ríos...1939. El...1939.
<u>TOTAL: 7 películas</u>	

Avila Gamacho.

(1940-46)

TOTAL: 3 películas.

La virgen que forjó una patria...1942.

La virgen morena...1942.

María Guadalupe...1943,

M. Alemán

(1946-52)

TOTAL: 1 película

Lola Casanova...1948.

Ruiz Cortines.

(1950-58)

TOTAL: 6 películas

Rafael...1953

La revolución de los congelados...1954.

La revolución de los congelados...1955.

Chilón...1955.

Tinoco...1955.

La revolución de los congelados...1957.

López Mateos.

(1958-64)

TOTAL: 5 películas

La catedral sagrada...1959.

Los días del magro...1959

Micaco...1959.

Tinoco...1960.

Los días del magro...1961.

Ríos Arce.

(1964-70)

TOTAL: 4 películas

Viendo...1965.

El...1965.

El...1965.

El...1970.

Echeverría...1970-76

(1970-76)

TOTAL: 14 películas

El...1971.

El niño Tinoco...1971.

Juan Pérez...1973.

Lecciones...1973.

Chico: el Dios de la lluvia...1974.

El...1974

El...1974.

El...1974.

El...1974.

El...1975.

El...1975.

La Costa divina....1976.

Cascabel.....1976.

Balón Canán....1976.

4.5 FILMOGRAFIA (medio metraje y documentales)PELICULAS PRODUCIDAS POR INAH.

- 1959..CARNAVAL CHAMULA. DIR. José Díaz López. 25 Min.
 1960..CARNAVAL EN LA HUASTECA. DIR. Roberto Williams García. 22Min.
 1964..EL ES BLOS. DIR. Guillermo Borral, Alfonso Luñez. 15 Min.
 1967..SEÑORA S N A DE POLICIA. DIR. Alfonso Luñez. 15 Min.
 1968..EL DIA DE LA BODA..DIR. Alfonso Luñez. 12 Min.

NOTA: En los siguientes 6 documentales del INAH no fue posible identificar fecha ni director.

- JALINA.. 12 Min.
 CENTINELAS DEL MILACLO..13 Min.
 MILAGROS EN TLATECO..13 Min.
 AALALA.. 23 Min.
 ESCUELA TELECA.. 9 Min.
 EL CALENDARIO MAYA.. 15 Min.

OTA: Estos 6 documentales que se encuentran en archivo no han sido aún exhibidos al público. Se están haciendo filmados y estudios entre 1970 y 1976.

- CARNAVAL EN TLATECO.
 PALENQUE
 TAYAHOMARA.
 VOCES DEL PASADO.
 MAGDALENA SCHONA.

FILMOGRAFIA. (Medio metraje y documentales).

PRODUCCION DEL IRI.

NOTA: No fue posible dar detalles técnicos debido a la escasez e ignorancia de esta institución en cuanto a la existencia de fichas fílmicas de su propio material.

ALICIA CRISTINA ESCOBAR.

ALICIA ESCOBAR.

ALICIA ESCOBAR (3 partes).

ALICIA ESCOBAR (2 partes).

ALICIA ESCOBAR.

ALICIA ESCOBAR.

ALICIA ESCOBAR.

C.C.I. ALICIA ESCOBAR/TECOPIL.

ALICIA ESCOBAR DE LA ESCUELA.

ALICIA ESCOBAR DE LA ESCUELA.

ALICIA ESCOBAR DE LA ESCUELA. THE MICHOL INDIANS OF MEXICO (en español de LA

Vida) por Peter F. East. 1969.- Coordinada por California University y Centro coordinador Cora-Nacional.

FILMOGRAFI (Medio metraje y documentales)

PRODUCCION DEL CINE.

- 1968.. LOS ZAPOTECAS.. DIR. Manuel González Casanova.
1971.. LOS CORAS.. DIR. Alejandra Portega.
1972.. AYUNTAMIENTO.. DIR. José Roviroca.
1972.. LA GRANADINERA. (RANCHO DAI).. DIR. Arcadi Boscó.

4.0

1 2 3 4 5



"MARIA CANDELARIA"



CASCABEL

© Casaca y © Cine Pasa presentan y
ERNESTO GÓMEZ CRUZ • RAUL RAMÍREZ • AARÓN MÉRMAN • SERGIO JIMÉNEZ como Alfredo
HECTOR GÓMEZ • Mario Casas • Ramón Menéndez • con la participación especial de Silvia Mariscal
Jesús Casas Ruiz y María Herrera • Tema de • Tema de • Tema de • Tema de
Argumento: Raul Araiza • Guión de Jorge Prieto, Arturo Maza y Raul Araiza • Fotografía: Esteban Salas • Dirección: RAUL ARAIZA





"LOLA CASANOVA" - 1948



CLASAFILMS MUNDIAL S.A.
DISTRIBUIDORA

Macario

IGNACIO LOPEZ TARSO - PINA PELLICER

PRODUCCION Y DISTRIBUCION

IGNACIO LOPEZ TARSO - PINA PELLICER

PRODUCCION Y DISTRIBUCION

4.7 ARGUMENTOS Y CRITICAS DE PELICULASREDES. 1934.

Filmada en los escenarios naturales de Alvarado, Tlacotalpan y la rivera del río Papaloapan de abril a octubre de 1934. Las circunstancias que presidieron la realización de esta película son tan interesantes como la película misma que merecen ser relatados en EL ESTADO (3).

En 1932 el fotógrafo neoyorkino Paul Strand llegó a México con el propósito de hacer un libro de fotos sobre el país. Para ello contó con el apoyo del compositor Carlos Chávez director del conservatorio nacional de música (y después del Departamento de Bellas Artes de la SEP), y de Narciso Bassols, que era entonces secretario de educación pública; Pese a que Strand tenía muy poca experiencia cinematográfica, Bassols y Chávez le pidieron que organizara un sistema para filmar películas financiadas por el gobierno "con el pueblo y para el pueblo". Strand concibió la idea de hacer un documental sobre la vida de los pescadores.

"Redes", es una película muy bien intencionada y un esfuerzo desinteresado y valiente. En ella se dieron por primera vez los elementos considerados por la INTELLIGENTZIA del país, como ideales para el buen cine nacional:

Un contenido social combativo, la buena fotografía que descubre la belleza de los rostros populares y de los escenarios el aire libre, una realización y un montaje inspirados en el ejemplo de Eisenstein.

Con todo ello se procuraba un parentesco con los temas y formas de la corriente más avanzada de la plástica, la música y

demás artes mexicanas en el tiempo en que la película fue realizada, corrientes que coincidían en una necesidad de reivindicar y valorizar lo indígena en el cuadro de la cultura nacional. Así, "Redes" debía tener contenido y estilo y debía carecer del artificio del cine convencional.

Sin embargo "Redes" resultó en gran medida una película esquemática por su contenido y artificiosa por su estilo.

Al intentar mantener sus distancias con el cine de Flaherty, los realizadores de "Redes" adoptaron una actitud tímida frente al documento etnográfico que, pese a todo, la cinta no podía dejar de ser.

Y al buscar la inspiración directa de Eisenstein, llegaron a sugerir incluso la copia shot por shot de las más famosas secuencias de montaje del realizador soviético.

La acción, que se suponía dinámica, no fue vista como tal sino en función del montaje. Es decir: el montaje resultaba dinámico, pero la acción no.

De ahí la rigidez de una cinta cuyas imágenes dominantes acababan siendo los rostros espléndidos de unos pescadores reducidos al hieratismo y a la inexpressión en tributo a las sacrosantas leyes del montaje.

JANITZIO 1934.

Si bien la película la dirigió Carlos Navarro, que había cobrado experiencia en Hollywood, la iniciativa de filmar la leyenda purépecha en que se basa Janitzio, partió del fotógrafo Luis

Márquez.

En un artículo sobre Márquez, Raquel Tibol nos dice: (4) "el hecho de que Luis Márquez fuera uno de los actores más populares a la vez que camarógrafo y técnico en la época del cine mudo, no bastaría para calificarlo de precursor. Lo es por haber dado los primeros pasos en la conquista de un estilo que, si bien ya ha entrado en la etapa de revisión, fue el que dió carácter, calidad y originalidad al cine mexicano. Un ambiente bucólico, privilegiadamente fotogénico inspiraba y favorecía la exaltación romántica de ciertos valores raciales y nacionales.

Nos referimos concretamente al que se ha dado en llamar el estilo del "Indio Fernández".

A diferencia de "Redes", (que se filma antes y se entrena después de Janitzio), la película de Navarro y Márquez, sacrifica el "contenido social" a la obtención de bellas indígenas y al carácter legendario de la trama. Puede asegurarse que ambas películas no se influyen entre sí, lo que hace más sintomática la casi simultaneidad de su realización: de cualquier forma, "Redes" y "Janitzio", son dos caminos diferentes para regresar al verdadero México indígena rural.

Es evidente que ese regreso se imponía como una necesidad para el cine mexicano que se pretendiera realista.

EL INDIO 1938.

Esta película basada en la novela indigenista que valió a su autor, Gregorio López y Fuentes el primer premio nacional de literatura fue la única dirigida por Vargas de la Jaz.

Es evidente que quienes participaron en la realización lo hicieron imbuidos de un "espíritu patriótico", como lo demuestra

un prólogo en el que el texto nos habla de la redención del indio por la revolución y sitúa la trama de la cinta antes de la misma, mientras las imágenes nos dan una síntesis de la historia del país con indios, ídolos, pirámides, conquistadores. Después es también muy evidente, la dificultad que el director tiene para contar las múltiples incidencias de la novela en buen orden, y con una debida utilización de los tres mil extras y del pueblo especialmente construido (según la propaganda), de que dispuso la producción.

No puede decirse que Vargas de la Maza salió del todo mal librado de la empresa, pero resultó claro que la posición indigenista significaría (en esta cinta y en las que le seguiría de tema similar), una idealización absoluta del héroe nativo.

Esta idealización llevaría a los autores a compartir incluso el respeto supersticioso del indio Felipe por un yerbero (tenido por nahual o hechicero), que es a la vez propugnador de la unidad indígena.

Al confundir asuntos de política y revolución con un vago culto a lo sobrenatural, se marcaban las bases de un cine que anularía en tal forma cualquier intención agitadora y propagandística que en principio pareciera tener; de cualquier modo no era una película de los indios sino SOBRE LOS INDIOS, y la idealización de éstos no hacía sino remarcar la diferencia entre una cosa y la otra.

Por lo demás los indios se convirtieron para la película en un todo unitario y por eso indefinible y no localizable, así se podrían interpretar lanzas de tan diverso origen étnico como "El Venadito de Sonora", "los conjuros de Juliaco", "la plaza" de

Oaxaca, "Los quetzales" de Puebla, "El volador" de Tlaxcala, y "Los viejitos" de Michoacán.

Ello probaba la vocación turística de la cinta, además de la muy evidentemente melodramática.

LA NOCHE DE LOS MAYAS 1939.

Resulta curioso que haya sido considerada como obra renovadora y de vanguardia una película que viene a decirnos, en definitiva que los Dioses Mayas eran tan poderosos como los mayas decían. La historia del film abunda en el tópico prestigioso de la noble comunidad primitiva perturbada profundamente por la llegada del hombre blanco con sarakof.

En definitiva, ésta no es sino la extrapolación del contrato entre la bondad de "lo natural" y la maldad de "lo artificial".

El curioso racismo al revés en que el inocentismo suele convertirse y que preside la conducta de los Dioses, hacen que éstos suspendan las lluvias cuando ese hombre blanco que sólo por serlo, es sospechoso de las peores maldades, seduce a la pobre indígena enamorada. Para remediar la situación, a la comunidad maya no se le ocurre otra cosa, en estricta lógica, que asotar a la pobre muchacha. Sólo el sacrificio de los amantes contenta a los Dioses, que prodigan al fin la benéfica lluvia.

Una leyenda, sí, pero una leyenda vista en algún momento como ejemplo de reivindicación del alma indígena y muy de acuerdo con los gustos de la INTELIGENTZIA mexicana de entonces. La excelente música stravinskiana de Silvestre Revueltas; la fotografía platicista de Gabriel Figueroa, los diálogos de Mediz Bolio (por

pretes con interesantes facciones indígenas; los escenarios y costumbres precortesianas, Chichen Itzá, Uxmal, el juego de los treceántaros y ceremonias de diversa índole, actúan para dar a la cinta su valor ejemplar.

En realidad, más que al conocimiento del alma indígena, la cinta nos remite a un populismo antropológico de moda en los años 30.

ROSA DE XOCHIMILCO 1938.

Carlos Véjar, director debutante, descubrió para el melodrama folklórico a Xochimilco, "la venecia mexicana"; en esta premoción de María Candelaria que la publicidad definía como la historia de "Una rosa que ha crecido dentro de las bellezas soñadoras de esas chinampas y que, al fin mujer, llega a ser usada en su madurez para sentir después la espina amarga del dolor cuando, ya desposada, el aguijón de los celos se apodera de su amado".

LA INDIA BONITA 1938.

En la realización de esta comedia folklórica, Helú tuvo como colaborador -en la producción y argumento- al escritor Fernández Bustamante, que así iniciaría en el cine una carrera caracterizada por la diversidad de menesteres desempeñados y funciones burocráticas asumidas.

Ayala Blanco dice: (p. 194), que "tanto en esta película como en "Rosa de Xochimilco", de Carlos Véjar, se imitaban ciertas ceremonias pintorescas que todavía hoy se realizan, como la elección de la "Flor más bella del ejido" en Xochimilco y se imaginaban

consecuencias dramáticas de ellas; ambas películas son excesivamente convencionales y están narradas a un nivel ínfimo, el único interés que presentan es el de ser una de las fuentes de la famosa "María Candelaria" de Emilio Fernández, película en la que este director efectúa la síntesis entre la plástica de Navarro y la hipótesis lírica de Helú y Véjar para generar un estilo intermedio que superará a sus progenitores sin negar sus antecedentes.

LOLA CASANOVA 1940.

Los conocimientos y la ambición de la directora se aplicaron a hacer de su primera película -Lola Casanova-, un fresco histórico y patriótico que diera fe de las contingencias reales implicadas en la formación y consolidación de la nacionalidad mexicana. Un grupo indígena tradicionalmente marginado, el de los seris, vivía a las contingencias como un parto doloroso.

Lola Casanova, la heroína imaginada por el escritor Rojas González, venía a ser la propia Patria criolla o mestiza que compensaba con la entrega amorosa de sí misma la explotación de que los indígenas habían sido objeto por parte del mal hombre blanco. Ella encarnaba al amor, único vehículo que podía incorporar a los seris a la civilización y a la mexicanidad.

Por desgracia la realizadora no pudo ilustrar el tema antes expuesto con un mínimo de verosimilitud. Una cinta que necesitaba de amplios espacios a la acción épica, se desarrolló casi por entero en sets estrechos y muy mal iluminados.

En ellos evolucionaban dificultosamente unos personajes cuidadosamente maquillados y muy toscos por la solemnidad "nacionalista"

los en su vida cotidiana, en sus actitudes más naturales.

La teatralidad del escenario hacía temer constantemente que Meche Barba (intérprete), una Lola Casanova muy inconvincente, se sintiera autorizada a dar vuelo a sus veleidades de bailarina tropical; Isabela Corona (intérprete de Tórtola Parda), por su parte, reincidía en su caracterización de fatalidad de la raza que tan hecha tenía desde "la noche de los Mayas"; las escenas de amor entre Mercedes Barba y Armando Silvestre sugerían el clásico *Me tarzán, Your Jane*.

LA VIRGEN QUE FORJO UNA PATRIA. 1942

Septiembre de 1810. En casa del corregidor de Querétaro, se reúnen los conspiradores Hidalgo, Allende, Aldama, y la Coregidora. Deciden la insurrección que Hidalgo propone bajo el patrocinio de la Virgen de Guadalupe. Una delegación precipita los hechos. Entretanto Hidalgo repasa ante Allende los antecedentes históricos del País. La acción se traslada a Tenochtitlán en 1523. La esclava Kochiquiauil reprocha a su amo Pedro de Alonso la forma en que trata a los indios.

Fray Martín con una cruz en la mano, detiene a Alonso en plena matanza de indígenas. Un indio tejedor queda muy impresionado ante ello y es bautizado con el nombre de Juan Diego por Fray Martín. Este obtiene de Alonso, a cambio de retirar una acusación, que deje bajo su custodia a los indígenas que el español ha hecho cautivos y ha marcado en la frente. Los indios capitaneados por el príncipe Xianel, preparan una matanza de españoles. Juan Diego se lo cuenta a Fray Martín que va con los soldados a aprender a Xianel después de asegurarse de que la vida del príncipe será respetada. Xianel mata a su hijo para que no sea esclavo; muchos más

el hijo que ha tenido con Xochiquícut también ha sido marcado. Fray Martín va a España a abogar por los indios ante el Rey Carlos V y muere en su viaje de regreso. Mientras, en 1531, la Virgen se le aparece a Juan Diego en el Tepeyac.

Hidalgo termina su relato. Poco después, inicia la gesta independentista, en la que tremola el estandarte de la virgen de Guadalupe.

Prácticamente, según este argumento, la historia de México empezó siendo asunto de gachupines: unos crueles y otros bondadosos, pero todos de acuerdo en la idea fundamental de que había que civilizar (cristianizar) al país.

Esa idea presuponía que el país no estaba antes civilizado; Para los derechos criollos la conquista del país no fue el choque entre dos civilizaciones, sino el enfrentamiento entre la cristiandad y el salvajismo, representado éste por unos pobres indios empeñados en adorar a sus Dioses "falsos", en construcciones tan exóticas como sustituibles por los templos de la religión verdadera.

Esta manera de ver las cosas se refleja en la actuación: los españoles actuando con "naturalidad", son vistos como "nosotros los cristianos" y los indios como "ellos los exóticos", esto hace a la película tan maniquea como un western ortodoxo. Mientras los españoles se mueven como cualquiera, sin mayor empuje, los indios sólo parecen ellos mismos cuando se aplican a sus danzas rituales o cuando se sientan como en los códices a discutir mientras fuman la pipa. Es decir, cuando resalta en la imagen que del indio tiene el blanco.

contra los indios ante la consternación de Fray Pedro de Santo y del Obispo Zumárraga. El príncipe Temoch, último descendiente de los emperadores aztecas, para terminar con tantas injusticias hace que sus hombres capturen a Blanca, hija del Virrey. Temoch dispara una flecha sobre Bernardino, indio converso y tío de Juan Diego. A éste se le aparece la Virgen en el Tepeyac dos veces, pero el obispo no cree su historia.

Delgadillo invade el palacio de Temoch, donde Blanca ciuda con abnegación a los aztecas heridos. Temoch y Blanca que se aman, logran huir.

La tercera aparición de la Virgen provee a Juan Diego de evidencias que, junto a la curación milagrosa de Bernardino, convencen a todos, incluido a Temoch, éste se convierte a la nueva fe mientras Delgadillo es arrestado.

En realidad, el papel de la Virgen de Guadalupe lo hizo "una señorita de nuestra sociedad, cuyo nombre quedará oculto por acuerdo especial del señor Arzobispo". No contento con acordar tal previsión, el arzobispo don Luis María Martínez insistió en ejercer la crítica de cine y escribió lo siguiente: "he visto la interpretación del Juan Diego de "La Virgen Morena", y puedo asegurar que es la encarnación más fiel, más espiritual y más semejante ímicamente, a nuestro ideal cristiano de aquel privilegiado indio, que se ha logrado ni pueda lograrse jamás en la pantalla, y recomiendo con todo entusiasmo a todos los fieles, que lo conozcan, lo admiren y lo aplaudan a través de esta genial interpretación de José Luis Jiménez, en la película la Virgen Morena".

Ante estas declaraciones. obviamente están demás mis comentarios.

MARIA CANDELARIA 1943.

En esta cinta estamos ante lo que se pretende una exaltación del indígena tradicionalmente humillado y ofendido. María Candelaria traslada a un nuevo escenario, Xochimilco, la trama básica de Junitzío, la película de Carlos Navarro, que interpretara nueve años atrás el propio Emilio Fernández. En un y otra los indios son reivindicados como los mexicanos más puros que hay, en oposición al cine nacional que los ignora o que minimiza su papel histórico (por ejemplo "la Virgen que forjó una Patria").

Pero en María Candelaria esa reivindicación se efectúa sobre la misma base de desconocimiento que ha hecho posible el "ninguneo". Al idealizar al indio en los rasgos morales y físicos, del Río y Armendáriz, Fernández insiste en no verlos dentro de la dialéctica histórica del país, sino en tanto que miembros de una suerte de secta marcada por un fatal sino, a la que debe concedérsele cuando menos el favor de suponerla sin defecto alguno, pura e inmaculada como la María Candelaria que parece amar por igual cuatro cosas: la Virgen, Lorenzo Rafael, la marranita y la tierra (en el amor a ésta última, el director repite su eterno discurso agrarista, aún a costa de sacrificar la verdad psicológica del personaje).

Las calamidades que se abaten sobre un ser tan impoluto serán más resultado de la casualidad o de la mala suerte que de las verdaderas causas sociales, políticas y económicas desgracias a un importante sector del pueblo mexicano.

Finalmente en esencia María Candelaria sigue planteando como precio por la reivindicación del indígena el culto al paternalismo, representado indistintamente por la iglesia, la ciencia con el apoyo del estado o el "comercio en vivo arte".

CHILAM BALAM 1955.

CHICHEN ITZA 1508.

Los Mayas en plena decadencia siguen haciendo sus sangrientos sacrificios. Al profeta Chilam Balam se le muere su esposa Nanyá al parir a la pequeña Naya. Esta crece hasta convertirse en una bella joven. Chilam Balam lee en los presagios el triste futuro de su hija, pero se lo oculta a ella. El joven Bakal quiere casarse con Naya pero ella no lo ama. La peste se abate sobre los Mayas. Chilam Balam presagia la llegada de los españoles. Por instrucciones del gran sacerdote Ah Kinchel, Naya y otras doncellas deberán ser sacrificadas a los Dioses para que éstos hagan llover. Las jóvenes son lanzadas al cenote zagrado. Sin embargo Naya, gracias a su padre, logra salvarse cortando con un cuchillo la piedra que lleva amarrada y buceando hasta salir a un pasaje secreto. Ahí Bakal trata de forzarla y ella lo mata con un cuchillo. Al fin llueve. Chilam renuncia a su condición sacerdotal y se va con Naya a Cozumel, a la playa. Naya es cortejada por el pescador Akan, pero ella no lo ama. Llega Chel al lugar con el propósito de matar a Naya a flechazos. En el último momento se oyen unos relinchos: llegan los españoles y las órdenes de Montejo y liberan a Naya después de una corta batalla. Chilam ofrece a los españoles llevarlos a donde hoy hoy oro para así ponerles una celada en Chichen Itzá. Montejo encomienda a su hijo a Don Alonso que hagan el viaje tierra adentro con Chilam y Naya y al mando de parte de la tropa. El cura Hernández cristianiza a Naya. Akan mata a flechazos a los españoles que tratan de abusar de Naya, y lo mismo hace con el alférez Rodrigo cuando éste, por celos, trata de asesinar al hijo de Montejo, de quien la doncella se ha enamorado.

Al fin todos ellos van a Chichen Itzá. Los Mayas creen por error

presa sobre los espalotes, pero son derrotados después de cruenta batalla. Akan hiere al hijo de Montejo y éste lo mata de un plumazo. Chel y Chilam mueren. El hijo de Montejo y Naya unen sus vidas, anunciando con ello el nacimiento de una nueva raza.

TIZOC (Amor indio) 1956.

Principio de siglo. En la sierra oaxaqueña el cazador indígena Tizoc, descendiente de príncipes PACUATEI, es odiado por los habitantes de un pueblo mixteco. Quienes más lo hostilizan son Cosijope y Nicuil, padre y hermano de Machinza, una joven enamorada de Tizoc. Es, además, sucita encidias por matar a las fieras con resortera, lo que le permite vender intactas las pieles al buen tendero Don Pancho García.

Llegan al pueblo un amigo de la infancia de Pancho, Don Enrique y la hermosa hija de éste, María. Ella ha tenido en la capital un disgusto con su novio el capitán Arturo y ha planeado el viaje para olvidarse de él.

En un encuentro casual con Tizoc, Don Enrique lo insulta y lo llama "indio patarrajada". Poco después, Tizoc salva la vida a Don Enrique al matar con resortera a un caballo desvocado.

Tizoc, que ha quedado deslumbrado ante la belleza de María, rechaza airado la recompensa que Don Enrique le ofrece por haber salvado su vida.

Los parientes de Machiza piden al brujo mate a Tizoc con sus conjuros. María que admira la ingenuidad y la nobleza de Tizoc, comete un error: le da su pañuelo para que se cure una leve herida. Tizoc queda stupefacto. Según una tradición del lugar, las mujeres dan su pañuelo a los hombres cuando aceptan casarse con ellos. Pray Bernardo, que ha logrado que María se reconcilie

por carta con Arturo después de regañarla duramente por soberbia y orgullosa trata en vano de arreglar el asunto pero ni él ni ella se atreven a desengañar a Tizoc.

Don Enrique cree desembarazarse del indio con un engaño: le da tres meses de plazo, confiado en la próxima llegada de Arturo. Tizoc empieza a construir en el monte una casa para vivir en ella con María una vez casados. Machinza dice a Tizoc que ha visto a María besarse con un hombre blanco, el recién llegado Arturo.

Nicul mata a Machinza y es a su vez muerto por Tizoc. Rabioso Tizoc rapta a María y se la lleva a una cueva de la montaña. Todos van a rescatar a María, que mientras tanto explica a Tizoc la verdad de lo ocurrido. Tizoc se resigna a devolver a la mujer, pero un soldado a las órdenes de Arturo lo hiere en un brazo y María furiosa, decide entonces huir con el indio. Cuando van a entrar a una cueva que los pondrá a salvo de sus perseguidores, una flecha destinada a Tizoc por Cosijope, mata a María. Desesperado, Tizoc extrae la flecha del cuerpo de María y se suicida con ella.

Esta cinta donde las pasiones noblemente primitivas y la tragedia por ellos desencadenada parecían formar parte del "paquete" de atractivos turísticos en que el melodrama era convertido. Así era como el cine nacional, instalado definitivamente en el confort burgués, desconocía todo lo que de revelador y conflictivo pudiera proponer el mundo indígena: el indio amaba y moría para gozís de los turistas.

Por lo demás Pedro Infante debía dar pruebas de su índole silvestre conversando con silvidos y comunicándose con los zenzontles o de un ingenuidad (de ahí la increíble escena en la que le cantaba a una imagen de la virgen: virgencita ya estoy aquí no ti vayas a incomodar), pero ello no le obtaba para que descubriera su secreto anhelo de "ascónder" en la escala social al lanzarse vestino de entrá para bailar con María Félix y dedicarle canciones

MACARIO 1959

Macario, es un muy típico ejemplo de la idea del cine nacional "de calidad" al modo académico que había llegado a tenerse. Una historia de B. Traven sirvió para insistir en los tópicos indigenistas que habían de dar a ese cine el aspecto de un arte popular pasado por el tamíz de la cultura pero capaz de preservar la sustancia específica de lo mexicano.

Las relaciones del indio Macario con la muerte -latierra- y el hambre habían de dar le de una suerte de condición eterna, hecho que la película acentuaba por la ubicación de la intriga en un siglo XVIII virreinal más cercano al ámbito del cuento de hadas que a la historia del país. No qué decir que la poetización de esa "condición eterna" resultaba por sí misma profundamente reaccionaria y conformista, pero quizá fuera aún peor que la realización neutra de Gavaldón tendiera a justificar la apariencia de falta de ideología por la manipulación de inocencia. Como ciertos ballets y fantasías ceremoniales que pretendían reproducir la visión precortesiana de México, Macario intentaba reivindicar otra visión -la visión no occidental, pura ancestral- para excusar la ausencia de una auténtica visión crítica, moderna del drama indígena. La afectación de la inocencia quería disimular la profunda incensibilidad con que el film fue realizado. En todo caso al indio Macario sólo se le hacía be beneficiario de la comprensión histórica derivada del propio tratamiento dramático de su historia: si socialmente se le declaraba inefable, distante y aún incomprendible, melodramáticamente se le condecoraba y se le enaltecía. A la vez se le encontraba muy pintoresco: Macario, mal arte cinematográfico disfrazado de "arte popular", conciliaba en su visión de los indígenas el incentivo de la curiosidad con el del turismo.

YANCO 1960.

La producción de Yanco, estuvo auspiciada por el INPI, y su distribución y exhibición comerciales estuvieron garantizados desde el principio. Tanto que se estrenó en 32 cines de la República.

Es un film muy de acuerdo con las comercialísimas recetas de Walt Disney, donde se especula con la idea de una supersensibilidad infantil capaz de establecer comunicaciones inefables con el paisaje rural de Sochimilco, con los pajaritos y toda suerte de animalitos y con el arte.

Por otra, se abusó de los prestigios artísticos del cine mudo -la película no tenía de hecho diálogos: sólo se oía música, ruidos y voces confusas- para autorizar un espleo perfectamente obsoleto pero muy tramposo de metáfora visual: una enorme oruga en big close up indicaba que el niño protagonista oía, y un ojo gigantesco informaba de que veía. Finalmente un indigenismo más bien vergozante (el héroe era un niño indígena de rasgos lo menos indígenas posibles), servía sin ningún rubor al elogio irrestricto de la gestión gubernista (enseñanza pública, salubridad, etc).

De las conversaciones a silbidos del niño con los pájaros y de los aplausos imaginarios prodigados al héroe que se identificaban con el aleteo de las aves y el correr de un agua más fotogénica que nunca, se pasaba a la siempre pitoresca imagen de unos campesinos autóctonos. Un viejo santaclausiano, de barba blanca, tocaba con su violín "las bicicletas", para que unas mujeres trabajaran en el lavadero al ritmo de la melodía, quizá para demostrar el gozo que les proporcionaba su dura labor. Llegaban unos médicos y en honor de la vacuna salvadora expulsaban del lugar de la curandera y, con ella, a la superstición. El campo se llenaba de bicicletas y el pueblo de fiestas populares, con conatos, más dazariños.

pechoso de chantaje sentimental como lo es la muerte de un niño pareciera avenirse a una atmósfera de exaltación estética.

MICTLAN (La casa de los que ya no son) 1969.

El hombre blanco llegó de Europa, llegó a América, se apropió de tierras y bienes, destruyó una cultura, impuso su ley, sus valores, quien no se asimilara debía ser aniquilado.

Los indios libres, que aún conservan religión y cultura propios, son exterminados en una larga guerra. Un guerrero muerto en batalla es incinerado y ofrecido al Dios Sol.

Santiago, Capitán del ejército mexicano y sus ensauzados elementos son emboscados, los soldados mueren, el Capitán herido de muerte es recogido por los indios quienes tratan de salvarlo y le dan un brebaje somnífero y alucinante.

Los indios sometidos trabajan como siervos en las haciendas de los hombre blancos. Ser hijo de un hacendado blanco significa el dinero, poder, el amor, pero no el amor con la carne obscura de María, la sierva india. Ese amor se castiga, se debe olvidar en la vida agradable y exitante de la madre europea.

El regreso, el rechazo de María, la mala conciencia, la destrucción de sus bienes, la autodestrucción, el sentimiento de culpa, el sentimiento de pertenecer a dos mundos y al mismo tiempo a ninguno. El remedio: aceptar la cultura, los mitos, la religión, de aquellos que su raza ha querido destruir, como la única e irrisoria rebelión contra un mundo injusto.

Santiago agoniza. En su agonía se va recorriendo el camino que lleva al Mictlan, el que recorren los indios muertos.

Como un guerrero indio se consagra al sol para tener el privilegio de ser quemado por el dios del sol, como un

lo en su viaje, morir con él cuando llega la noche y renacer durante 52 años.

En su contenido, la película se organiza a base de episodios independientes entre sí, diversos en su estilo fotográfico y su escenografía, cada uno con un valor propio. La unidad de estos diferentes episodios o capítulos sólo es posible en la totalidad.

Es la visión de una mente alucinada por la enfermedad y la droga, pasa de la semi-vigilia al recuerdo, al sueño, a la pesadilla. Los sucesos, los acontecimientos se constatan libremente, en progresión a-lógica, infraconsciente. Esta unión está determinada por la mente, la cultura y la concepción de un hombre del siglo XIX.

La experiencia de Santiago es una historia de autoestracción, provocada por una crisis de carácter existencial: la atracción por el conquistado y el sentimiento de culpa ante éste, aumento la culpabilidad de las generaciones anteriores.

La crisis se resuelve abandonando su clase, su hacienda; ingresará al ejército como una manera de encontrar la muerte y cuando la siente cerca, la afronta en vez de huir.

Por fin cae herido, y cuando agoniza destruye sus creencias religiosas, cristianas, sólo así, liberado renace como un hermita-lógico.

El mexicano como todo hombre de un país ex-colonial, arrastra el conflicto de vivir entre dos mundos irreconciliables; el occidental colonizador y el indígena sometido. Refugiarse en el mundo occidental supone aceptar su decadencia sus crisis de valores; a él no hemos tenido sus ventajas sino sus vicios y defectos.

Reconstruir el mundo indígena antiguo es imposible, por momentos se le idealiza, se usan sus vestigios como un arma intelectual para destruir la herencia occidental.

Pero ese mundo está definitivamente muerto y el indio no sue-

Lo que para ellos es el escapismo en la droga, la impugnación de la sociedad opulenta, la revaloración de ciertas civilizaciones primitivas, en parte los países indoamericanos la edificación del mito prehispánico; esta película es la manifestación, consciente y cómplice a la vez de tal situación.

CHANOC EN LAS GARRAS DE LAS FIERAS...1970

Un extranjero, su mujer y su hija forman parte de la expedición que un arqueólogo mexicano ha formado para rescatar un tesoro oculto en un cenote sagrado,

Los acompañan el pequeño hijo del arqueólogo se da cuenta que el extranjero trata de quedarse con el tesoro, trata de huir pero es descubierto y asesinado.

Su hijo queda en manos de los expedicionarios. Los buzos se meten al cenote, pero desaparecen misteriosamente.

El extranjero manda a su mujer e hija a conseguir hombres al pueblo. Los hombres habían salido a pescar y sólo estaba Tzekub que enamorado de la mujer del extranjero, decide acompañarlos.

Se lanza al cenote pero sale inmediatamente y les informa que un peligroso animal le impide buscar el tesoro.

El extranjero insiste en sus pretenciones y Tzekub intenta huir más las fieras de la selva se lo impiden y regresa herido. Chanoc vuelve de la pesca y el contenero le informa que Tzekub se fue con los extranjeros. Se interna en la selva en busca del cenote; es atacado por una pantera negra y Chanoc emplea toda su habilidad para librarse de ella. Se oye un extraño silbido y la fiera se retira. Encuentra a Tzekub y éste le explica lo que sucede.

Llegan al campamento y las mujeres lo convencen tratando de convencerlo de que se lance al cenote. Toman a Tzekub como rehén y Chanoc acepta. Se tira al cenote debidamente equipado y lucha contra un pulpo. Tzekub se lanza a las aguas del cenote a ayudar a su ahijado. Entre los dos lo traen a la orilla con el animal y regresan

a la superficie. Esa noche hacen planes para vencer a sus enemigos. Al día siguiente vuelven al cenote pero en lugar de buscar el tesoro nadan la extremo más lejano y salen sin ser vistos.

Nuestros "héroes" caen sobre sus enemigos y logran vencerlos. Caminan por la selva con sus prisioneros. Son atacados por la pantera, pero Chanoc la vence. La caravana llega hasta unas ruinas mayas; en lo alto de una pirámide Chanoc comenta que ese es el verdadero tesoro de los mayas que dejaron como testimonio de trabajo y organización para la posteridad.

MI NIÑO TIZOC. 1971

En Kochimilco, poblado indígena situado en las afueras de la ciudad de México, vive Carmelo, un hombre de unos 30 años que se dedica a la venta de flores que cultiva él mismo en su pequeña chinampa. Viudo, Carmelo dedica todos sus esfuerzos para asegurarse un futuro halagador a su único hijo: Tizoc, un niño de 3 años de edad. Carmelo no gasta un solo centavo fuera de su presupuesto familiar que es bastante modesto, y todo lo demás lo ahorra "para cuando su niño Tizoc sea grande". Es un hombre de buenos sentimientos pero analfabeto; introvertido orgulloso y terco, vive sin amigos, atrapado en una feroz soledad. Los vecinos lo odian, sobre todo porque en su "ingenuidad" sabotea el mercado de las flores, ya que expenden su mercancía al mismo precio que la vendían su padre 15 años atrás.

Carmelo está enamorado de una linda muchacha del barrio, Soledad, la que también siente un gran afecto por él.

Sin embargo la madre de la joven se opone terminantemente a que se formalicen las relaciones para proporcionar un mejor partido para su hija.

El viaje de Tizoc, el niño, es el primer paso en la vida de un

posada, pero como no tiene amigos nadie lo invita a ninguna. Carmelo le organiza una "para él solito". Tizoc se harta de golosinas y sufre una grave indigestión. Con el fin de encontrar un médico, Carmelo debe dejar su aislamiento y enfrentarse con el mundo exterior. Es burlado y vejado, pero también sabe encontrar en los demás un sentimiento de nobleza y solidaridad.

LEYENDAS MACABRAS DE LA COLONI. 1973

Por culpa de una pintura del siglo XVI, adquirida por el popular luchador Tinieblas, y cuya particularidad es que las siniestras figuras que representan cobran vida en noches de luna, él, junto con Mil Máscaras, se ven de pronto atrapados en terrífica aventura que tiene lugar en el no siglo XVI.

Se ven en la casa de Doña Luisa, hermosa dama hija del conquistador Hernán Cortés y la Malinche.

El cuerpo de ésta ya momificado se conserva en un ataúd ante el cual Doña Luisa celebra con frecuencia un rito: acuchilla al varón esclavo que logra capturar y ofrece el sacrificio a la princesa india que, víctima de Cortés, habría de ser "la llorona", para toda la eternidad. Las próximas víctimas serán los intrusos luchadores enmascarados.

¿Cómo podrán escapar al estar a 4 siglos de distancia de su mundo? Además Doña Luisa y su momificada madre, cuenta con la asistencia de unos antihéroicos guerreros encapuchados. Cuando Mil Máscaras está a punto de ser acuchillado aparece pingüino con el fatídico cuadro, mismo que estrelló en la cabeza de la momia.

Todo desaparece y los luchadores regresan a su época. La suposición de que fue una pesadilla desaparece al ver ahí el cuadro roto y un cuchillo. Cuando su representante les anuncia su próxima lucha, al llegar al ring, se encuentran con sus contrarios con los que se enfrentan. Los protagonistas de esta leyenda

AULLAR ANAPU 1974.

La vieja región purépecha, en el centro del país, sufre el cacicazgo de Pedro Patricio y de sus fuerzas paramilitares jefaturada por el profesante o "chem scua" (en idioma purépecha, "Autoridad"). Como nacido del volcán Parícutín a su vez de Aundar Anapu (el que llegó del cielo), líder popular que tiene muchos de cristo, de Gandhi, de Rasputín o de Che Guevara.

Porque si en Aundar Anapu, hay trama, ésta resulta incongruente al punto de aparecer sospechosos, ya que falsa, a partir de una concepción idealista misticoida, la realidad de las contradicciones en el medio rural.

"El que llegó del cielo", con un marcado "fusil", de los textos de los "Evangelios", es un Cristo adaptado a nuestro tiempo, que baja de montaña en montañ, al son de una música andina; que se presenta ante los ingenuos campesinos explotados como un Che Guevarita, con fraseología de Marx, de Llos, de Tito Pérez y, a veces, con el uso de una Tania que porta "cachucha" o refé que pretende simbolizar a una especie de juventud estudiantil revolucionaria entregada a la reivindicación de los trabajadores.

El profeta la unidad obrero-campesina para destruir el cacicazgo de Pedro Patricio; Adán de Aundar Anapu hijo de mil años, cura enfermo y resucita muerto, con lo cual el pueblo le entrega su fe absoluta.

De su "Magdalena", con quien tiene una relación sexual inclusive dentro de las aguas heladas de un río y bajo la fuerte caída de agua de una cascada. Con tanto sexo y desnudos gratuitos lo único que se le antoja al espectador es compararlos con caballos, vacas y burros.

Claro que la idea es la de hacer dinero atrayendo a un público argumentado reprimido como es el mexicano, el cual de manera obvia debe superar inhibiciones "La hora del silencio, la hora de..."

constante del "milagrero" haciendo juego de garganta con toda clase de bebidas alcohólicas.

Película pródiga en escenas cuasi-cachondas y secuencias populistas que no llegan, a pesar de las frases de consigna, ni al erotismo ni a la conciencia social, sino por lo contrario, cooperan a distrocionarias, contribuyendo con ellos a una mayor enajenación.

El paternalismo, atacado una y mil veces en discursos, encuentra un ramplón paladín en Aundar Anapu, quien con una sapiencia que raya en el dictismo aconseja y dirige al pueblo. ¿A qué pueblo? ¿A un pueblo vivo, presente, que busque solidaridad y formas de organización para librarse de la explotación?

¿O a un pueblo asfixiado en sus contradicciones, que recurre reaccionariamente al alcohol, a la nostálgica "danza de los viejitos", y en una "última cena", a un caudilli, alabado no por su capacidad política sino por la resucitar "muertitos" y lavarles pecados a las magdalenas?

Y... si el propósito es exportar esta película a los mercados europeos creyendo que allá les será difícil distinguir lo tarasco de lo andino (Vicostr Jara, Violeta Parra), el tiempo no los absolverá.

Síntesis: Nuestros inditos requerirán siempre del buen consejo y la protección de un "tata" milagrero, a la manera judeo-cristiana.

¿NO OYESLADRAR A LOS PERROS? 1979

En busca de un médico que atienda a su hijo enfermo, sale de su rústica choza un indio chamula, iniciando un dramático peregrinar a través de campos y pueblos, sin encontrar ayuda.

Durante el trayecto para mantener alerta la mente del niño, Juan la cuenta su propia vida, y ésta coalesce en el mismo tiempo,

chamulas.

Este viaje por el espacio y el paisaje de México, es también un viaje por el, tiempo.

El peregrinar del chamulá con su hijo a cuestras sigue, mientras la premonición de un mundo que nunca podrá ser aprehendido por una mente indígena, también continúa.

Más es en realidad, con la muerte real, la que triunfa: sobre los hombros de Juan se deslizan las manos de Ignacio, para quien ya no habrá amor, ni futuro y girará en la tierra con árboles y rocas y vientos.

LA MAGIA 1975.

"Del resplandor de luz que hivieron emanar de la obscuridad eterno, se evadieron al espacio las energías despedidas...y nació la magia". (Prólogo con que se inicia el film).

Esta película gira alrededor de esas "energías" "despedidas", pero todavía oscuras que de N.Y. City a la Patagonia han formado diferente cultos y conformado diferenciasnacionales: las raíces mágicas. Esta película-documento, más que documental, rescata todos esos ritos que se han transmitido de generación en generación por la tradición oral y nos lo muestra objetivamente en su elemento natural.

El culto de los Dioses prehispánicos, las danzas rituales, la hechicería de todos un continente, hasta llegar a la magia de la pornografía neoyorquina y las sesiones terapéuticas con hongos alucinógenos o marihuana. Es también un viaje por las impreciosantes construcciones realizadas por mayas, aztecas, incas, quechuas y una ceremonia de nuestra nueva prehistoria en el Central Park de N. Y.

El texto (leído en la película en voz off); sigue enciclopédicamente al Pocol Vuh y otras fuentes indígenas. Así la existencia del mundo y de lo mismo con vistas por la cámara desde un punto de vis-

ta "primitivo": el de los antiguos códices y leyendas. Esto, unido al poder de la música y la poderosa presencia de los personajes reales, constituyen un gran espectáculo audiovisual con gran poder emotivo. (Reseña del Anuario de la Prod. cinematográfica 1975).

LA CASTA DIVINA 1976.

La casta divina es una crónica apasionada de los años revolucionarios en Yucatán.

El pueblo esclavizado pertenecía a los hacendados, quienes se creían superiores, explotaban a los indígenas y se daban una vida principesca.

Se autodenominaban la "Casta Divina". Cuando el Gral. Salvador Alvarado amenaza con destruir esa su bucólica existencia, ponen dinero y hombres a las órdenes del Coronel Ortíz Arredondo para defender la autonomía del Estado.

Bon Wilfrido, uno de los amos no vacila en enviar a su único (oficialmente reconocido) hijo varón a guerrear por conservar sus riquezas y privilegios, entre los que estaba el derecho de pernacada, de ahí que los niños y jóvenes le llamasen "padrino".

Una de sus hijas "legales" va tomando conciencia de la realidad y trata de ayudar a los indios, que en la película son cruelmente azotados y colgados. Se revela la hija a la crueldad de su padre, y en una secuencia alucinante, se le ofrece y le grita que se cobre con ella sus derechos...

La película alterna el drama de la descomposición familiar con la decadencia y destrucción de una época. Los poderosos tuvieron que huir y abandonar sus propiedades. La historia no dice por cuánto tiempo.

NOTAS

1.- La influencia en el cine mexicano de Sergueiev Eisenstein nacido en Letonia, es notable, pues Eisenstein no buscaba un lenguaje cinematográfico meramente casual sino aquel lenguaje fílmico sintetizado que lo dijera todo; un lenguaje que representara a las masas, al pueblo; un lenguaje de conciencia y politización como son sus películas La línea General, y El acorazado Potemkin.

En esta línea Eisenstein pretendió, al mismo tiempo que filmaba ese inmenso fresco llamada ¡Que viva México!; la politización del campesinado mexicano respecto de su condición de oprimido tanto por el cacique como por la iglesia y el Estado, y su enajenación constante por tradiciones culturales atávicas.

Su técnica cinematográfica inaugura el hieratismo: esto es actitudes de quietud, de paz y un tanto de desolación, formas éstas tan representativas hasta el cansancio por el director y actor Emilio Fernández al cual -dice Fernández- conoció a Eisenstein.

2.- Julia Ducournau y Fernando Solanas: "Godari por Solanas" en: OTRO CINE. Cuadernos de cine UNAM. 1972.

3.- Ayala Blanco. "La búsqueda del cine..." F.I. p. 275.

4.- México en la cultura. Enero 1, 1955.

5.- El cine realista mexicano, Cuadernos de cine. UNAM. Artículo de Manuel González.

6.- Cine revolucionario Por: Jorge Sanjinés. En: OTRO CINE. No. 6

7.- Agradesco la valiosa ayuda de Emilio García Hierro para permitirme el acceso a los archivos de la biblioteca universitaria y la consulta de su obra HISTORIA DOCUMENTAL DEL CINE MEXICANO, 3 Vols.

C A P I T U L O V

C O N C L U S I O N E S

La indudable situación de injusticia social en que están inmersos los grupos aborígenes de América Latina, debe ser comprendida dentro de una compleja trama de relaciones que vincula a estos grupos de población con la sociedad nacional y con la estructura productiva internacional.

Las relaciones desiguales entre grupos de cultura heterogénea con llevan relaciones sociales de explotación, que emana de una estructura socio-económica determinada desde la época colonial. En efecto, la colonización europea formó parte de un proceso de expansión política y económica post-feudal. En la lógica del sistema, las desigualdades culturales permiten que unos subsistemas asuman el papel de polos hegemónicos o dominantes y otros el de periferias dependientes.

De esta forma, el llamado "problema indígena" se origina en la estructura económica del sistema de producción impuesto en América por Europa. El relativo aislamiento cultural y las desigualdades objetivas no son sino parte del síndrome: consecuencia y no causa.

El engranaje del proceso histórico genera una lógica interna en que el problema de los etnias diferenciadas es sólo parte del proceso mayor de relaciones sociales de clase. Así es como se forma una interdependencia económica entre la ciudad-mercado, (1) y el interior indígena. La población aborígen fue obligada por la Europa post-feudal a aceptar los usos que beneficiaban a los colonizadores, se modificó el régimen de tierra, la tecnolo-

turales (3). Al respecto Darcy Ribeiro (4), considera que las poblaciones nativas se pueden encontrar actualmente en cuatro situaciones:

- Aisladas.
- En contacto intermitente.
- En permanente contacto.
- Integradas.

La mayor parte de los grupos nativos de América Latina y México se hayan en el tercer caso, es decir en contacto permanente con la sociedad nacional. La prueba de que es así, está dada por el hecho de que las variaciones de los precios internacionales de materias primas como el café, azúcar o algodón, pueden dinamizar relativamente o deprimir aún más a diversas poblaciones nativas que viven de engañarse en plantaciones como jornaleros agrícolas.

De esta forma vemos que el transcurrir de la historia y de las huellas del colonialismo, tan sólo han hecho que los indígenas pasen de una autarquía a una dependencia. Además de culturación, se trata de un problema de colonialismo y de dependencia de la metrópoli.

Mediante infinidad de recursos ya examinados como son jurídicos, militares, evangélicos, o con la ayuda de medios masivos de comunicación, hemos intentado privar al indígena de su identidad cultural, de su dignidad humana, lo hemos degradado hasta ubicarlo en la más baja escala de la sociedad nacional: son solamente gente sin razón, indios pata rajadas, que ocupan el último lugar en aspectos educacionales, sanitarios, o de empleo. Tan sólo los tenemos en cuenta como "acarreados" para que interpreten bailes "folclóricos" a la hora de elecciones políticas y al festejar (no se sabe).

cia nacional.

La liberación del indio, o la praxis de la liberación del indio, sólo es posible dentro de una teoría y de una práctica de la liberación total de la sociedad. Quiero significar evidentemente, que el indio es importante, no sólo como problema en sí, para sí mismo y para nosotros mismos, sino también como piedra de toque de toda nuestra actitud ante ellos y ante la relación con nuestra propia sociedad. De ésta, ya para concluir, se pueden resaltar por lo menos, tres posiciones frente a los grupos socioeconómico de campesinos e indígenas, que en general, reflejan tres puntos de vista de clase claramente diferenciados: (5) (ver documentos 4 y 5).

- 1). La perspectiva que enfatiza el carácter atrasado de esos sistemas, por referencia al patrón capitalista occidental, y que, por lo tanto, propone la integración de los mismos a la sociedad global.
- 2). La posición que contrasta a lo anterior patentiza el carácter positivo de esos sistemas sociales y económicos, especialmente del complejo cultural al 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 su destrucción y la degeneración.
- 3). La posición que afirma que los sistemas socioeconómicos indígenas, por el momento, constituyen las fuerzas produc-

tivas 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 de los problemas de los campesinos y grupos indígenas sólo puede pasar por una evolución global para toda la sociedad; es decir, sólo se puede liberar a los campesinos e indígenas de la explotación, la discriminación, la pobreza, etc., destruyendo la fuerza que, a fin de cuentas, es la responsable de tal situación: el capital. Las singularidades culturales, y en general, la identidad étnica, solamente podrán ser protegidas y desarrolladas dentro de una nueva organización de la sociedad.

NOTAS

- (1). Ver el libro de Alejandro Herroquín: "La Ciudad-Mercado"; 1957, UNAM.
- (2). Ver el libro de Auirre Beltrán: "Formas de Gobierno Indígena". 1953 UNAM.
- (3). Así mismo, es conveniente revisar de Auirre Beltrán: "El Proceso de Aculturación y el cambio Sociocultural en México". Universidad Iberoamericana. 1970.
- (4). Darcy Ribeiro: Fronteras indígenas de la civilización. México, Siglo XXI.
- (5). Ver:
Educa Laré: El proletariado agrícola en México. Siglo XXI-México.
- (6). Héctor Díaz Polanco.
Indigenismo, populismo y Marxismo.
En: Nuevo Antropología. No. 9 - 1978.

A P E N D I C ED O C U M E N T O S

- DOCUMENTO I: "El trabajo para indios y negros en las minas de Taxco 1581".
- DOCUMENTO II: "La insurrección de los Seris. 1725".
- DOCUMENTO III: "Las cajas de Comunidades".
- DOCUMENTO IV: "Declaración de Barbados I".
- DOCUMENTO V: "Declaración de Barbados II".
- DOCUMENTO VI: "Antropología en pos de Guerra".

DOCUMENTO 1

EL TRABAJO PARA INDIOS Y NEGROS EN LAS MINAS DE TAXCO, 1581

Uno de los principales atractivos para los conquistadores españoles en América fue la obtención de metales preciosos; en la Nueva España, a los pocos años de haber llegado de ultramar, gracias a los informes de los propios habitantes indígenas, o bien por su propio impulso, pronto ocuparon las zonas auríferas y argentíferas.

La explotación de éstas tuvo como consecuencia un considerable cambio en la distribución de la población, de la economía, del trabajo, del transporte, de la agricultura, de la ganadería y otros aspectos más del modo de vivir del siglo XVI en el virreinato de la Nueva España.

Para la explotación de la minería contaron con una gran fuerza de trabajo constituida por los indios y la población negra, quienes la mayoría de las veces fueron sumamente explotados por el trabajo excesivo, por los servicios que tenían que prestar y por la escasa retribución que recibían.

Indios y negros respondieron a la explotación y a los malos tratos con emigraciones, robos, destrucción de las fuentes de trabajo, holganza, evasiones a deudas contraídas con los patrones, inasistencia al trabajo, escasa producción y constante rebeldía.

Las autoridades españolas, para proteger los intereses de la capa social dominante, dispusieron ordenanzas, donde fundamentalmente se establecieron normas para impedir que la producción se viera afectada.

Los documentos que a continuación se presentan muestran las disposiciones que se dieron para regir las relaciones de trabajo de indios y negros, así como de los dueños de las minas de Taxco, lugar donde existió una importante producción de plata.

Este documento se encuentra en el Ramo Ordenanzas, vol. I, fs. 63v-73v.

LA ORDEN QUE SE HA DE GUARDAR EN LAS MINAS QUE SE TOMAN POR NO HONDAS Y DESPOBLADAS.

Don Lorenzo Suárez de Mendoza, etc. Por cuanto por parte de Martín Cerón Saavedra y Bartolomé del Aguila, diputados de las minas de Tasco, me ha sido hecha relación que en las dichas minas por un Mandamiento de Ordenanza del muy ilustre señor don Martín Enríquez, Visorrey que fue de esta Nueva España, está ordenado y mandado que, para haber de tomar las minas por no hondas, primero y ante todas cosas se mandase limpiar y se limpiasen hasta lo fijo, porque hecho esto los que las toman las ahonden conforme a las Ordenanzas dentro de tres meses, y que por esta misma orden, para estorbar los pleitos, diferencias y fraudes que se siguen en las minas que se toman por no hondas y despobladas, convenía que en éstas se guardase y cumpliese lo mismo, porque para tomarlas se suelen cegar y hacer otros engaños, en mucho daño de los verdaderos señores de las dichas minas y quedando con las dichas minas los que las denuncian; con limpiar lo que han cegado, o quitar los engaños que se suelen hacer de barbacoas y tablados, dicen que las han ahondado en los tres estados más, conforme a las Ordenanzas que así lo man--

dan. Y para que todo lo susodicho y otros muchos inconvenientes cesasen, me pidieron mandase que, como en las minas no hondas se mandaba limpiar hasta lo fijo se hiciese lo mismo en las que se tomaban por hondas y despobladas.

Y por mí visto, por la presente ordeno y mando que las minas que de aquí adelante se tomaren en el distrito y jurisdicción de Tasco por hondas y despobladas, se guarde en ello la misma orden que se tiene en las que se toman por no hondas conforme al dicho Mandamiento y Ordenanza, haciéndolas limpiar y quitar la tierra muerta hasta lo fijo y más hondo de las tales minas, de lo cual conste en las diligencias que para tomar las tales minas se hicieren, para que se mida sin engaño, y medidas, dentro de tres meses las ahonden en los estados que las Ordenanzas mandan, y no haciendo y precediendo la dicha diligencia, ningunas justicias procedan en dar posesión de ninguna mina honda, y la que se diere, siendo contrario a esto, sea en sí ninguna y de ningún valor y efecto, y para ello no se adquiera ningún derecho. Fecho en México, a cuatro de noviembre de mil y quinientos y ochenta y un años. El Conde de Coruña. Por mandato de Su Excelencia, Juan de Cueva.

LAS ORDENANZAS QUE HIZO EL DOCTOR LOPE DE MIRANDA PARA MINAS.

El doctor Lope de Miranda, oidor y visitador general por Su Majestad en esta Nueva España, etc. Por cuanto de la visita que he hecho en las minas de Tasco, e por pedimientos, relaciones e informaciones que me han hecho Bartolomé del Aguila e Nuño Ruiz diputados, por sí y en nombre de los vecinos mineros de ellas, y los naturales que en ellas viven, me informaron de cosas que les tocaba, e visto y entendido todo, e informado particularmente sobre cada cosa, teniendo presente y por más principal lo que toca al servicio de Dios Nuestro Señor y de Su Majestad, y al bien alivio de los vecinos y moradores, estantes y habitantes en estas minas; mando que de aquí adelante, hasta tanto que por Su Majestad, o por el muy y excelente Visorrey de esta Nueva España, otra cosa se provea y mande, demás de las provisiones e ordenanzas dadas y hechas para el buen gobierno de estas minas, todas las personas, vecinos y habitantes en ellas, así españoles como naturales, guarden y cumplan las Ordenanzas siguientes:

1

Primeramente: por cuanto estas minas de Tasco, de ciertos años a esta parte, los indios que han trabajado y trabajan en la labor de las minas en sacar metales, han introducido una orden y uso de trabajar por tequios que ellos llaman, cada tequio de cierto número de tanates de metal pequeños. y para los hacer, se alquilan con dos o tres y más mineros, cada indio por una semana, y reciben dineros de todos, y como gente desconcertada lo destruyen y gastan todo el día que se les hace la paga, y después, por no poder cumplir con todos, van de noche a las minas y otras horas y tiempos que no los puedan ver trabajar, y juntan piedras y tierra y tepetate con el metal y lo encubren, de suerte que hacen gran daño a los mineros en que se les consume y pierde el azogue con la mucha lama de la tierra y tepetate, y ha venido en mucha disminución de lo que antes solían sacar de plata con cada quintal de azogue, y demás de esto por hacer presto los dichos tequios no limpiaban las minas y quedan ciegas y cubiertos los metales con tierra y piedra, que no se pueden labrar ni sacar los metales de ellas, ni se labran ni descubren metales en otras por la mala imposición de los tequios, que no quieren trabajar sino donde hay metal, y dejan de trabajar los lunes y sábados de todas las semanas, y cesa el beneficio de la plata, de que les viene daño y pérdida a los mineros y se recrecían otros muchos daños e inconvenientes, que cesarían al-

quilándose los tales indios por un tanto de jornal por cada semana, o por cada día, como se hace en otras minas, y que no recibiesen dineros para una semana -- más que de un minero que los conociese, como más largo constó de la información que a pedimento de los dichos diputados y mineros se recibió. Para remedio de lo cual ordeno y mando que, de aquí adelante, los indios no trabajen ni hagan labor en la labor de las minas y sacar metales por tequios, sino a jornal, y para que esto se haga e todos trabajen, e no haya indios vagamundos, haya un juez indio principal, el cual se elija por el alcalde mayor, que es o fuere comunicado con los diputados, el cual ha de tener cargo y cuidado de tener una lista y matrícula de todos los indios que hubiere para trabajar, así cuadrillas como fuera de ellas, en otros barrios y caserías de naturales en el real de estas minas, e que residieren y vinieren de fuera a trabajar, e a lo menos las dos tercias partes de los indios que hobiere que no sean de cuadrillas de los mineros, sean por él apremiados a que salgan cada semana a la plaza cada domingo en la tarde, o los lunes de mañana, los cuales se alquilen y repartan a los mineros que de ellos hubieren necesidad, poniendo por escrito los que cada uno llevare por sus nombres, para que trabajen con él aquella semana, a los cuales se les pague a cada uno lo que se concertaren en reales, y esta paga se les pague cada uno, lo que se concertaren cada día, a uso de España, o a lo menos al fin de la semana, y los tales indios cumplan su jornal trabajando como sea razón, y se guarde y cumpla el mandamiento dado por el muy excelent e Visorrey de esta Nueva España, fecho en México a nueve de octubre de mil e quinientos y setenta e tres años; y los mineros y sus criados les hagan buen tratamiento, y al indio o indios que por la matrícula y memoria que el dicho juez tuviere, cupiere el venirse a alquilar, habiéndose generalmente apercebido al tiempo que se acabe la misa mayor, que a --- ellos se les dice el domingo, no vinieren a la plaza aquel día a la tarde, o el lunes de mañana, teniendo salud, sean dados a servicio con hierros a los pies -- que un ingenio o ingeios por tres días donde sirvan, pagándoles su jornal, e por la segunda vez que faltare, seis días, y por la tercera sean desterrados por un año de estas minas, con cinco leguas a la redonda. y si lo quebrantare sea doblado, y al dicho juez indio sean los mineros obligados a pagarle por su trabajo e cuidado cien pesos de oro común por cada un año, y a los mineros no les saquen para este repartimiento los indios de sus cuadrillas, sino que trabajen en las minas de los tales mineros, y teniendo indios bastantes los dichos mineros en sus cuadrillas, no se les den más, y sean preferidos a los del repartimiento los que más necesidad tuvieren; al cual dicho juez indio que para esto señalaren y nombraren se le da poder cumplido, para que prenda y apremie, y haga prender a los indios, que contra esto fueren, y para que acudan al repartimiento, y si delitos o excesos hobiere entre los indios, de noticia de ello al alcalde mayor -- que es o fuere para que los castigue. Y mando que ningún minero, ni sus mayordomos, ni criados, ni guardaminas, no sean osados de aquí adelante a se concertar por tequios con los indios, ni les admitir que los hagan, so pena de doce pesos de otro común, para la cámara de Su Majestad, juez y denunciador por tercias partes por la primera vez, e por la segunda sea la pena doblada, y los indios que al presente hay en las minas y de aquí adelante a ellas vinieren, no sean osados, ni traten más de trabajar por los dichos tequios, sino a jornal como dicho es, -- so pena que por la primera vez sirvan seis días con hierros en un ingenio pagándoles su trabajo, e por la segunda sea el dicho servicio doblado, e por la tercera sean desterrados de estas minas por un año, y mando que el alcalde mayor que es o fuere de estas minas así lo haga guardar y cumplir y ejecutar, y ejecute -- las dichas penas en los que contra ello fueren, so pena de cincuenta pesos de oro para la Cámara de Su Majestad, y que en sus residencias se les hará de ello particular cambio.

2

Otrosí, por cuanto los indios que trabajan en estas minas, como gente viciosa -- y de poca consideración, tienen costumbre de tomar e recibir dineros adelantados de muchos mineros, diciendo que no deben a otros y que les ayudarán en sus haciendas, que es causa que deben dineros a muchos y no pueden cumplir lo que dan, y por su mala orden se obligan a servidumbre larga, que nunca la acaban y se van y huyen de estas minas, sin cumplir lo que son obligados, y demás de la falta -- que hacen se siguen otros muchos inconvenientes; ordeno y mando que de aquí adelante ningún indio sea osado a recibir ni tomar dineros adelantados de más de un minero, so pena que si por los tales dineros fuere preso y se averiguare haber tomado dineros adelantados (de) muchas personas, se los haga la justicia servir todos con hierros a los pies, y para este efecto se pueden dar a servicio por el alcalde, mayor en visita de cárcel, pagándoles su justo y común precio y jornal, sin que en todo aquel tiempo se les pueda dar dinero adelantado, so pena que el minero que se lo diere así, a los tales como a otros, lo tengan perdido y no puedan ser apremiados a pagarlo por justicia.

3

Otrosí, por cuanto los dichos diputados me pidieron mandase que los indios que viven en estos reales de minas en cuadrillas, y junto a ellas, en otros barrios, no hiciesen sementeras en ellos, por la mucha falta de pastos que, había para -- las mulas y caballos del beneficio de la plata; mando que se guarde y cumpla lo que se guarde y cumpla lo que sobre esto está mandado, y que de aquí adelante -- los indios no siembren maíz, ni otras cosas en estos reales, si no fuere en sus hortezuelas, junto a sus casas, las cuales sean obligados a tener cercadas, de suerte que las mulas, ni caballos, ni otros ganados mayores ni menores no puedan entrar en ellas, y si por no las cercar bien les entraren en ellas y hicieren daño, no sean obligados sus dueños a pagárselo, y si las hicieren o mataren, que la justicia proceda en ello con todo rigor, y lo que de otra manera sembraren, se lo hagan arrancar y arranquen.

4

Otrosí, porque de labrar los indios las minas con libertad y como quieren, las ciegan y dejan impedidas con piedra y tierra y tepetate, se cubren los metales y vetas y no se pueden labrar; mando que de aquí adelante los indios que labraren las minas en cavar y sacar metales, como fueren labrando y cavando y sacando metal, saquen asimismo la piedra y tierra y tepetate cada día que para sacar el metal cavaren y movieren, sin dejarlo por sacar de un día para otro, de suerte que para siempre las vetas y metales, entradas y salidas queden descubiertas y desocupadas, para se poder labrar, y siempre lo hagan así, so pena que el que así no lo hiciere, sirva seis días con hierros en un ingenio, que la justicia señalare, pagándosele, y por la segunda vez sea el servicio doblado, y si pasare adelante su desacato y descuido, la justicia los castigue con más rigor.

5

Otrosí, porque en las cuadrillas y barrios de los indios de estas minas se acogen algunos indios y mulatos y negros libres, y se andan holgazanes y no trabajan, y de ellos se siguen inconvenientes en deservicio de Dios Nuestro Señor, y perjuicio de los vecinos; mando que el alcalde mayor, que es o fuere de estas minas, siempre tenga cuidado de los mandar buscar y empadronar y saber de qué vi--

ven, y los que no usaren su oficio o no tuvieran amos, ni trabajaren con los mineros, les mande y aperciba que dentro de un breve término asienten con amos, y en esto se guarde y cumpla lo mandado por el muy excelente Visorrey de esta Nueva España, por su mandamiento dado en México a once de abril de mil e quinientos e setenta e tres años, que los diputados tienen.

6

Otrosí, por cuanto muchos indios de los que viven en cuadrillas y fuera de ellas, que ayudan a los vecinos y mineros en sus haciendas, siempre tienen recibidos dineros adelantados y algunos de ellos se huyen de estas minas y se van a pueblos del Marquesado y otras partes, a tres o cuatro y cinco leguas fuera de la jurisdicción de estas minas, y porque las justicias en cuya jurisdicción caen aquellos pueblos residen fuera de ellos, y a los vecinos y mineros les sería más la-costa que no lo que se les debe ni hobiesen de ir ante ellos a pedirlo; mando -- que el alcalde mayor, que es o fuere de estas minas, cada que se le pidiere dé -- su mandamiento para llamar y traer ante él los tales indios, envíe alguaciles -- dentro de cinco leguas, aunque sea en otra jurisdicción, para que estén a dere-- cho con lo que les pidieren y paguen lo que debieren, y mando a las justicias y a los gobernadores y alcaldes de los tales pueblos, que luego como vayan los al-guaciles y les mostraren el mandamiento del alcalde mayor, los hagan venir y no impidan el cumplimiento de él, y para que de esto estén advertidos el alcalde ma-yor dé orden cómo se les notifique y haga saber lo contenido en este capítulo.

7

Otrosí, por cuanto por mandamientos de los ilustrísimos visorreyes pasados está-mandado que de los pueblos comarcanos vengan cierto número de indios ordinarios-para alquilarse en estas minas, para trabajar en los edificios y reparos de casas, ingenios del beneficio de la plata, y después, a pedimento de los indios, se man-dó que los tres meses de las aguas, junio, julio, agosto, no viniesen ningunos, y por los diputados y mineros se me ha hecho relación y presentado informaciones de que en el dicho tiempo de aguas son los indios más necesarios para el reparo-de las casas e ingenios que en otro tiempo, que con las aguas que eran recias y-continuas se caían paredes e ingenios, e no tenían quién las reparase, y más al-presente que para el beneficio del azogue eran necesarias más casas y más bien -cubiertas, y que en los pueblos de donde venían se hacían pocas sementeras, y si algún maíz sembraban los enviaban las mujeres y sus hijos, y los indios se anda-ban holgando, e que aunque viniesen una semana que en todo el dicho tiempo les -podía caber, no harían falta en sus sementeras, y que la falta y daño de los mi-neros era grande y cesaba en algunas haciendas por falta de los reparos el bene-ficio de sacar plata, y que a la Real Hacienda venía perjuicio. Para remedio de-lo cual mando que en el tiempo de los dichos tres meses de las aguas, acudan y -vengan la mitad de los indios que suelen venir en el tiempo de seca, para que se ocupen en los dichos reparos y edificios y no en otra cosa, pagándoles como acos-tumbran, so las penas que sobre ellos les están puestas, y el alcalde mayor que-es o fuere, tenga cuidado que así se guarde y cumpla.

8

Otrosí, por cuanto los dichos diputados e mineros me informaron que los indios -carpinteros y albañiles que en estas minas residían y a ellas venían, iban de ca-da día acrecentando el jornal e precio por su trabajo, viendo que tenían necesi-dad de ellos, e por ser gente inclinada a holgar, no trabajan si no les daban to

do lo que ellos querían, y que habían acudido al alcalde mayor de estas minas para que lo remediase, el cual, habiendo hecho ciertas informaciones y diligencias sobre ello, con oficiales españoles que tasaron lo que los indios podían merecer por cada día por su trabajo, les había acrecentado de lo que los españoles habían tasado e declarado con juramento, e me pidieron lo confirmase y mandase que se guardase y cumpliese la orden que el dicho alcalde mayor Pero López de Olivares había puesto y mandado; lo cual, por mí visto, ordeno y mando que de aquí adelante se guarde y cumpla lo mandado por el dicho alcalde mayor, así en lo que se les ha de pagar por su trabajo, como la orden que en ello dio que se tuviese para que los dichos oficiales reales trabajen, y sean alguaciles Luis Damián, de los carpinteros, y Ventura Martínez, de los albañiles indios, y cumplan lo que sobre les está mandado, ellos y los oficiales y los españoles que de ellos tuvieren necesidad, so las penas que sobre ello les puso el alcalde mayor, las cuales he por puestas, y mando se ejecute de aquí adelante, e para ello se ponga con estas ordenanzas un traslado autorizado de la dicha tasación y mando del dicho alcalde mayor, fecho a veinte de junio próximo pasado de este presente año, ante Luis Marbán, Escribano Público de las dichas minas.

OTRAS ORDENANZAS

El doctor Lope de Miranda, oidor y visitador general por Su Majestad en esta Nueva España: Por cuanto por parte de los diputados de las minas de Tasco, se me ha pedido que demás de las ordenanzas que para aquellas minas por mí se ordenaron, proveyese y mandase sobre otras cosas que de nuevo me pidieron, que de yuso irán referidas, sobre lo cual mando que demás de las que se les dieron se guarden y cumplan las siguientes.

9

Primeramente me hicieron relación que, a causa de que los indios de cuadrillas y otros que se llegaban a ellos, y los que se alquilaban, labraban las minas con toda libertad, y por hurtar los metales, como tenían de costumbre, derribaban los pilares de las minas, y en otras que de nuevo iban labrando, por seguir un hilo de metal las labraban mal, y que otros iban a noche ascondidamente a sacar metal, y las minas se hundían y estaban tan peligrosas, que no se podían labrar sin gran peligro y otras se hundían y mataban sus esclavos e indios que las estaban labrando, e me pidieron mandase que no se tocasen ni cavasen en los pilares, aunque fuesen de metal rico, y que en las que de nuevo se labrasen los dejaran.

Ordeno y mando que de aquí adelante ninguna persona guardamina, negro, ni indio no sea osado a quitar metal ni gabarro de los pilares que hobiere en las minas, y las que labraren de aquí adelante las labren dejándolas firmes y con sus pilares que hobiere en las minas, y las que labraren de aquí adelante las labren dejándolas firmes y con sus pilares a trechos, de suerte que la gente ande segura labrándolas y se puedan seguir y labrar con más perpetuidad, so pena a los guardaminas de cincuenta pesos para la Cámara de su Majestad, juez y denunciador por la primera vez, o por la segunda le sean dados cien azotes y desterrados por cinco años precisos de las minas, y a los indios por la primera vez sirvan en un ingenio con hierros diez días, pagándosele, y por la segunda veinte días, y por la tercera vez sean desterrados por tres años precisos de las minas, y a los negros cien azotes, y por la segunda vez que sus amos no los consientan labrar en las minas y los castiguen con más rigor.

Otrosí, por quanto me hicieron relación que muy de ordinario los mineros alquilaban indios de los que iban a ayudarles, para el beneficio de sus minas y metales, y que estando concertados con ellos y dádoles dineros, y teniéndolos en sus casas y haciendas, los gobernadores y alcaldes y otros principales de los pueblos de aquella comarca, donde eran los tales indios, iban o enviaban a sus casas y cuadrillas a sacarles los tales indios, diciendo que les cabían de hacer ciertos tequios y cosas para dar color a sacarlos, y se los llevaban, y era causa que dejasen de beneficiar sus metales y perdiesen lo que les habían pagado, y lo que hacían los principales por sus parçitulaes intereses por ocuparlos en obras y cosas de que ellos recibían dineros y los gastaban y distribuían, y a los indios les venía daño de ello, porque no habían premio de su trabajo, e ya que los llevasen no tanto como los mineros les daban.

Ordeno y mando que de aquí adelante ninguno de los gobernadores ni principales no saque, ni llame, ni envíe a sacar, ni llamar indio alguno de los que estuvieren alquilados con los mineros, hasta que hayan cumplido, si no fuere para alguna obra pública del pueblo, e para repartimiento de los indios que se alquilan para reparos, adonde de fuerza han de acudir todos por su turno y rueda, y cambiando a los tales indios y saliendo para sí a ello, el principal que los llamare dé razón de ello al mineros para que cumplan lo que le debieren, so pena de cuatro pesos para la Cámara de Su Majestad, juez y denunciador.

10

Otrosí, por quanto que por los dichos diputados me fue hecha relación que los negros e indios les hurtaban azogue de lo que andaba en sus ingenios, en el beneficio de los metales de sacar plata, por hallar personas de mala conciencia en las dichas minas que se lo compraban, y era causa de que les hurtasen más, y me pidieron lo remediase.

Ordeno y mando que el alcalde mayor, que es o fuere de las dichas minas de Tasco, o su lugarteniente, luego como vea estas ordenanzas y sean pregonadas, mande a los dichos diputados le den información, y la reciba así de oficio como a pedimento de partes sobre lo susodicho y castigue con todo rigor a los culpados, con denándolos en penas corporales, de suerte que cese semejante delito y daño si se comete, sin tener en ello descuido ni remisión alguna.

Las cuales dichas Ordenanzas mando se guarden y cumplan como las demás por mí fechas, desde el día que fueren pregonadas en adelante, so las penas en ellas contenidas, y las justicias así lo hagan guardar y cumplir y ejecuten, so pena de cada cien pesos de oro para la Cámara de Su Majestad, y que en sus residencias se les hará de ello particular cargo.

Fechas en las minas de Temascaltepeque, a doce de agosto de mil y quinientos e setenta e cinco años. El Dr. Lope de Miranda. Por mandado de su merced, Simón de Coca, Escribano de Su Majestad.

En la Ciudad de México, veinte e un días del mes de noviembre de mil y quinientos y setenta y cinco años, ante el muy excelente señor don Martín Enríquez, Visorrey y Capitán General de la Nueva España, e Presidente de la Real Audiencia que en esta ciudad de México reside, etc. Presentó Bartolomé del Aguila, diputado de las minas de Tasco, por sí y en nombre de los demás mineros de ellas, estas Ordenanzas originales, que dejó hechas en las dichas minas el Dr. Lope de Miranda, oidor de esta Real Audiencia, visitador general en esta Nueva España, que

están escritas en siete hojas de papel, y en dos cuerpos, y en ambos cuerpos -- diez y ocho capítulos firmadas del dicho oidor, y refrendadas de Simón de Coca, escribano de Su Majestad; y se pidió a Su Excelencia la confirmación de ellas, e por Su Excelencia vistas, dijo que confirmaba e confirmó los dichos capítulos de ordenanzas, para que se guarden y cumplan con las declaraciones siguientes:

Que en cuanto a la paga que se ha de dar a cada indio que trabajare por su jornal y no por tequio en las dichas minas, como se declara en el primero capítulo de las dichas Ordenanzas, sea un real de plata cada día a cada uno, e de comer, según se usa entre ellos, e que haya dos jueces indios, nombrados por los diputados, como en este capítulo se dice que haya uno.

PREGON

E después de lo susodicho, en las dichas minas de Tasco, a veinte e un días del mes de diciembre de mil e quinientos e setenta e cinco años, estando en la plaza pública de estas dichas minas, siendo día de fiesta y estando presentes el -- dicho señor alcalde mayor e la mayor parte de los vecinos e moradores de estas dichas minas, por voz de Diego, negro, pregonero, a altas e inteligibles voces se pregonaron públicamente todas estas Ordenanzas, e confirmación e declaración de ellas, como de suso se contiene. Testigos: Rodrigo Tirado, e Pedro García, e Juan Beltrán, e Pedro López de Olivares, e otros muchos. Luis Marbán, Escribano Público.

OTRO

En las minas de Tasco, a veinte e cinco días del mes de diciembre de mil y quinientos e setenta e cinco años, estando en la plaza pública de ellas, en el --- tianguis de ella, presentes muchos indios, por voz de Pedro, indio mediante --- Alonso Morcillo, intérprete, pregonaron en lengua mexicana públicamente a altas e inteligibles voces, estas Ordenanzas fechas por el ilustre señor doctor Lope de Miranda, e confirmadas por Su Excelencia, con las declaraciones en ellas con tenidas, según e como en ella se contiene. Testigos: Bartolomé del Aguila, e Miguel de Perea, e Pedro de Vera y Diego de Joda. Luis Marbán, escribano público.

DOCUMENTO II

LA INSURRECCION DE LOS SERIS, 1725

El levantamiento armado fue quizás la forma más común de protesta social de las tribus autóctonas de Sonora en el siglo XVIII, y los indígenas seris fueron los que con mayor insistencia expresaron su descontento a través de esa actitud defensiva. La insurrección de 1725, que puede considerarse como el primer brote de rebeldía de las seris, fue de hecho también el primer movimiento de protesta indígena organizado de los que sacudieron a la sociedad sonorense durante la mayor parte de aquella centuria. A diferencia de los movimientos que le sucedieron, como el del yaquí de 1740, el de los mismos seris de 1748 y el de los pimas altos de 1751, la rebelión de 1725 no fue provocada por presiones internas intolerables para los seris, esto es, por un exceso de autoridad de los misioneros - que tenían a su cargo la administración de los indios, o por el abuso de poder - de los militares que eventualmente apoyaban las labores de los religiosos, sino por un elemento ajeno a las misiones: el colono español, cuya presencia en las proximidades de los pueblos y los territorios de las seris había dado lugar a un enfrentamiento directo entre uno y otro grupos tradicionales. El manuscrito que aquí presentamos es importante porque no sólo muestra la actitud explosiva de los seris frente a las restricciones de poder de los españoles, sino porque es una guía imprescindible para comprender la forma en que se daba esa relación conflictiva.

Este documento reúne los autos que formó el alcalde mayor de Sonora, Miguel Alvarez de la Bandera, sobre la insurrección de las seris de 1725. Forma parte de la documentación contenida en el volumen 12 del Ramo Cárceles y Presidios, en la que se trata básicamente de los problemas políticos y sociales de Sonora entre 1725 y 1727. Los tres primeros autos, comprendidos en los folios 142 y 143, se refieren fundamentalmente a un asalto de los pimas bajos al pueblo de Tecoripo. Los autos subsiguientes, que van del folio 143 al 215, corresponden en su totalidad a la insurrección de los seris de 1725.

Señor general don Miguel Alvarez de la Bandera. Muy señor mio, por ocasión de haberme dejado el capitán Flores comisión para lo que se pueda ofrecer en estos pueblos de esta jurisdicción, tuve ocasión de que cayeran dos (de) los mayores ladrones que tiene esta jurisdicción, pues el uso de ellos es cabeza y capitán de los que tienen destruidas estas misiones y a toda la vecindad. Y porque los tengo presos hasta que vuestra merced venga, me han enviado los parientes de estos malhechores a decir que han de venir a quitarlos y a matar a los que pudieren y al padre, y quemar la iglesia y todo el pueblo, de suerte que tengo el pueblo con la poca gente que hay en prevención aguardándolos, por cuya causa doy a vuestra merced esta noticia para que dé vuestra merced el remedio más conveniente que vuestra merced fuere servido. Y quedo yo esperando órdenes de vuestra merced para obedecer en lo que vuestra merced me mandare, y que no sea yo culpado de omiso o imprudente en lo que se pueda ofrecer y a Dios que me guarde a vuestra merced muchos años, Tecoripa y septiembre veintisiete de mil setecientos veinticinco años. Señor general, beso la mano de vuestra merced. Su criado, Juan de Sartillón.

* * *

En el pueblo de San Francisco de Borja de Tecoripa, en treinta días del mes de -

septiembre de mil setecientos veinticinco años, yo, don Miguel Alvarez de la Bandera, alcalde mayor y capitán a guerra de esta provincia de Sonora y teniente de capitán general en ella por su majestad, digo que estando en el pueblo de San José de Matape, viniendo en convoy del ilustrísimo y reverendísimo señor don Benito Cresto, caballero de orden de Santiago, dignísimo obispo de la iglesia catedral de la ciudad de Durango, del consejo de su majestad (y), estando su señoría ilustrísima entendiendo en su visita, recibí en dicho pueblo de Matape, el día veintinueve del corriente mes, como a las once del día, una carta de Juan de Sartillón, juez de comisión nombrado por mi lugar teniente que reside en el real de Nuestra Señora de Guadalupe, en donde por ella dicho comisario me da cuenta de haber apresado dos indios malévolos pimas de los retirados al Poniente, diciéndome, asimismo, que enviaron amenazar (que) de no soltar los reos, vendrían y quemarían dicho pueblo de Tecoripa. Y en vista de la razón que consta por dicha carta pedí licencia a su señoría ilustrísima para venir a ver si podía reparar el cual daño que amenazaba, y concediéndomela, me puse luego a caballo el día citado como a las cinco de la tarde con líquidamente dos mozos de mi servicio, por no haber habido otra providencia en aquel entonces. Y habiendo caminado toda la noche llegué a este dicho pueblo como al amanecer, habiendo hallado en dicho pueblo la mina de haber quemado dichos enemigos dos casas en dicho pueblo y haberlo saqueado y flechado la mulada que estaba encerrada del padre ministro de dicho pueblo, y sacado de la prisión los reos. Y según fui informado del padre ministro saliendo (éste) a la plaza con un santo Cristo en las manos, conteniéndolos y predicándoles, fue tal la osadía (de los enemigos), que enarcaron para donde estaba el padre, y le cayó la jara en los pies, y en vista de esto dos pobres vecinos desarmados que se hallaron presentes retiraron a dicho padre y se recogieron a la casa, de adonde estuvieron mirando la insolencia con que se portaron; habiendo durado la algarazara de dichos enemigos desde puestas de sol hasta más de medianoche, pues cuando yo llegué a dicho pueblo todavía se hallaban en sus goteiras. Que por milagro del glorioso Santo de San Miguel Arcángel me entré en dicho pueblo sólo con un indio eudeve del pueblo de Batuco, habiendo dejado mis dos mozos atrás, no habiéndome determinado a dar sobre ellos mirando las pocas fuerzas (con que contaba). Habiendo solicitado en aquel día con toda prontitud cuatro o cinco vecinos, con que procuré la guarda y custodia de iglesia y casa de dicho pueblo e incontinentemente requerí al alcalde mayor de Río Chico, con propio me favoreciese con el favor de la nación yaquí y algunos vecinos de su jurisdicción para salir al castigo que semejante osadía (merecía), dejando escolta en este dicho pueblo. Y mando la expresada carta se ponga por cabeza de estos autos y se proceda a las demás diligencias que convengan. Así lo proveí, mandé y firmé actuando como juez receptor con los testigos de mi asistencia, a falta de escribano que no lo hay en esta provincia, de que doy fe. Miguel Alvarez de la Bandera. Testigo Juan de Aldamez. Testigo Juan de Sartillón.

* * *

En dicho día y dicho pueblo de Tecoripa, como a las ocho de la noche, llegó a dicho pueblo el capitán don Manuel de Valdez, cabo y caudillo de la compañía del real presidio de la villa de Sinaloa, quien viene con una escuadra de veinticuatro soldados de dicho presidio convoyando y escoltando la persona de su señoría ilustrísima para el seguro de los enemigos que invaden estas provincias, de orden del general don Gregorio Alvarez Tuñón y Quiroz, capitán vitalicio del real presidio de Corodeguachi, debajo de cuyas órdenes ha estado dicha escuadra desde el mes de mayo del presente año. Y habiendo dicho cabo en el pueblo de Matape tenido la noticia de lo acaecido en dicho pueblo de Tecoripa, estando en guardia y custodia de dicho señor ilustrísimo (y) habiéndole a su señoría participado el -

suceso, luego y prontamente, habiéndolo sabido el día citado como a las ocho del día en dicho pueblo de Matape, salió con quince soldados y vino a dar a este dicho pueblo como a las ocho de la noche, habiendo distancia de un pueblo a otro - como dieciocho leguas, poco más o menos, en ocasión de que el enemigo se había - ya retirado. Y habiéndole constado de vista de ojo a dicho cabo la quema de casa y saqueo de dicho pueblo, a el día siguiente quiso salir en alcance de dichos -- enemigos, y habiendo considerado la mucha distancia que el enemigo había tomado - y considerado el golpe de gente que era y que el negocio nunca en el todo se pudiera pacificar y castigar semejante osadía, por la necesidad que urgía del con - voy de su señoría ilustrísima, fuimos de parecer y consultamos en compañía del - reverendo padre ministro de dicho pueblo se suspendiera por ahora, el seguirlos, cuando en el todo no se podía dar el castigo merecido a semejante orgullo; a que se conformó dicho cabo y caudillo con el dictamen y parecer, quien luego despachó de los quince soldados diez a dicho pueblo de Matape, a que se juntasen con los que habían quedado en dicho pueblo, quedándose con cuatro en este de Tecoripa y algunos vecinos que a mi me acompañaban en guardia y custodia de dicho pueblo hasta que llegase su señoría ilustrísima. Y para que conste lo puse por diligencia. Y lo firmó conmigo dicho cabo y caudillo y testigos de mi asistencia, de que doy fe. Miguel Alvarez de la Bandera. Manuel de Valdez. Testigo, Juan de Aldamez. Testigo, Juan de Sartillón.

En dicho pueblo de Tecoripa, en tres días del mes de octubre de dicho año.

* * *

Señor general don Miguel Alvarez de la Bandera. Muy señor mio, lo que previno a vuestra merced el indio Tomás y el gobernador del Pópulo, y lo que esta vecindad tiene representado a vuestra merced en el requerimiento que le ha hecho para que se eche de ver no eran hablillas y falsos temores, ya está sucedido: dieron en el valle de Opodepe los seris en la casa de Salvador de Huerta, mataron a él, a su mujer, a sus hijos y otro vecino con su mujer, que quedan malheridos; quemaron la casa y no sabemos qué otras hostilidades habrán hecho, porque ahora acaba de llegar la primera noticia. El capitán don Antonio de la Vega Camacho y yo participamos a vuestra merced, para que dé la providencia que su real oficio demanda. Nuestro Señor guarde a vuestra merced muchos años, Ures, septiembre treinta de mil setecientos veinticinco años. También noticiamos a vuestra merced dimos ya noticia por carta de este suceso al capitán don Gregorio, para que con el informe de vuestra merced disponga la providencia más pronta que se pueda. Beso la mano de vuestra merced su menor servidor Ambrosio de Montes Vidal. Antonio de la Vega Camacho. El general don Miguel Alvarez de la Bandera, alcalde mayor y capitán a guerra de esta provincia de Sonora y teniente de capitán general en ella por su Majestad, hago saber a vuestra merced (que) el capitán don Manuel Valdez, cabo y caudillo del real presidio de la Villa de Sinaloa, quien en guardia y custodia del ilustrísimo y reverendísimo señor Obispo de la ciudad de Durango del Consejo de su Majestad, quien va entendiendo en la visita general de su Obispado con la escuadra de veinticuatro soldados que son del cargo de vuestra merced y debajo de las órdenes que le ministró el general don Gregorio Alvarez Tuñón, y Quiroz, capitán vitalicio del real presidio de Corodeguachi, debajo de cuyas órdenes y disposición fue vuestra merced despachado con dicha escuadra por su general don Manuel Bernal de Huidobro, capitán de las armas de dicho presidio de la Villa de Sinaloa, político y militar y teniente de Capitán general de las costas del Mar del Sur; constándole a vuestra merced, como le consta a vista de ojos la quema de casas, saqueo de los enemigos pimas del Poniente que hicieron el día -- veintinueve del pasado en el propio Tecoripa. Y juntamente, hoy día de la fecha,

recibo carta en este dicho pueblo de mis lugar (es) tenientes del valle de Opodepe y San José de Gracia de la desgracia tan lastimosa y atrevimiento que ejecutaron la nación seri. Como vuestra merced verá por la expresada carta, y me la devolverá, y el inconveniente que tengo para (el) resguardo de estos pueblos y su jurisdicción, y haber de acudir al valle de Opodepe en el inter de vuestra merced cuenta a su capitán por lo cual en nombre de su majestad (que Dios guarde) requiero a vuestra merced por primera, segunda y tercera vez, y de la mía ruego y en cargo, que cruzando vuestra merced con la escolta necesaria para la guardia y custodia de su señoría ilustrísima, me deje escolta en este dicho pueblo, la que hallaré por conveniente, para la guardia y custodia de iglesia, padre, ministro, casa y demás vecindad de esta jurisdicción, que en hacerlo así acudirá vuestra merced a la obligación que le incumbe a mirar por conservación del Santo Evangelio y real servicio. Que al tanto me tendrá, cada y cuando que se le ofrezca, en todo aquello que condujere al servicio de ambas majestades, sirviéndose a vuestra merced, por su secretario de guerra darme testimonio de este mi requerimiento con su respuesta para acumularla a los autos que sobre esta materia estoy fulminando. Es fecho en este pueblo de Tecoripa, en cuatro días del mes de octubre de mil setecientos veinticinco años, actuando como juez receptor, de que doy fe. Don Miguel Alvarez de la Bandera. Testigo. Juan de Aldamez. Testigo. Francisco Aldamez. Duplicado, Don Miguel Vale. El capitán Manuel Valdez, cabo y caudillo del real presidio de Sinaloa, habiendo visto el requerimiento que me presentó el general don Miguel Alvarez de la Bandera, alcalde mayor y capitán a guerra de esta provincia de Sonora, por su majestad, y viendo el evidente peligro que corre este pueblo de Tecoripa y su ministro, mandé destacar seis hombres de los de mi cargo para que queden al reparo de lo que puede ofrecerse, interin doy cuenta a mi general el señor don Manuel Bernal de Huidobro para que provea lo que juzgare por conveniente y mande se saque testimonio como lo pide el general don Miguel Alvarez de la Bandera, y, asimismo, mande se saque testimonio de la carta citada para los efectos que me convengan. Fecho en este pueblo de Tecoripa, en cuatro días del mes de octubre de mil setecientos veinticinco años, y lo firmé con mi Secretario de Gobernación y Guerra, Manuel de Valdez, por medio de su merced Nicolás Fernz, secretario de Gobernación y Guerra. Concuerta con su original que está cierto y verdadero, corregido y concertado, y lo firmé con el secretario de Gobernación y Guerra, Manuel de Valdez.

Por mandado de su merced Nicolás Fernz, secretario de Gobernación y Guerra, en dicho pueblo de Opodepe, dicho día, en atención a lo mandado en el auto que está a cuatro fojas (y) su vuelta de estos autos, para seguir la diligencia del acaecimiento sucedido en este valle. Y habiendo tenido noticia que José de Uzárraga y Juan Barragán, vecinos en esta jurisdicción, fueron los primeros que llegaron a la casa de Salvador de la Huerta, que fue la que experimentó el acaecimiento de quema, mando que parezcan ante mí los susodichos y que debajo de la solemnidad de juramento declaren lo que vieron y oyeron decir, y cuántos fueron los muertos y quiénes fueron y por quiénes se ejecutaron dichas muertes y quema de casa, para en vista de sus declaraciones proceder a lo demás que convenga. Así lo proveí, mandé y firmé, actuando como dicho es de que doy fe, Miguel Alvarez de la Bandera. Testigo, Joaquin Ignacio de Ozaeta Gallártegui. Testigo, Antonio de la Vega Camacho.

* * *

(En) dicho día yo, dicho alcalde mayor, en conformidad de lo mandado en el auto antecedente, hice parecer ante mí y en presencia de los testigos de mi asistencia a José de Uzárraga, y haciéndole saber el expresado auto le recibí juramento.

que hizo por Dios Nuestro Señor y la señal de la Santa Cruz, so cuyo cargo prometió decir verdad en lo que hubiere visto y sabido sobre el contenido de dicho auto. Quien dijo que el día domingo, que se contaron treinta de septiembre, como a las once del día, llegó a su casa del que declara Miguel de la Cruz, y le dijo que los seris estaban quemando la casa de Salvador de la Huerta y flechando los que salían de dicha casa, y con la noticia expresada dice que el declara se puso a caballo y llegó a la casa de dicho Salvador de Huerta, adonde halló la expresada casa ya quemada en el suelo y estaba(n) comenzando a desaterrar el gobernador del pueblo de Opodepe y unos cuantos hijos de dicho pueblo para sacar los cuerpos que estaban debajo, que fueron Salvador de la Huerta, su mujer, una criada suya y Juana Domínguez y diez criaturas, la mayor de seis años. Y los que salieron de la casa, que hirieron fuera y murieron a las veinticuatro horas, fueron: Gerónimo Loera, otra vieja llamada Matilde Mariana de los Reyes, y una india apache llamada Teresa y José Ramos, y una hija del dicho Ramos, y otra criaturita hija de Mariana, que mataron fuera de la expresada casa. Que unos y otros fueron los muertos veintiuno, chicos y grandes, y dos heridos que se hallan en este dicho pueblo. Y que ha oído vulgarmente decir que los que ejecutaron las muertes que lleva expresadas fueron los indios de nación seri, y dice el que declara que por el conocimiento que tiene desde ha que está en esta provincia en las flechas que usan estas naciones, en las que se recogieron conoce hay flechas que usan los seris del Pópulo, y entre ellas de las que usan los salineros y tépocas. Y que, asimismo, un indio de su misma nación seri, le dijo al que declara, delante de varias personas, que las flechas, las más, eran las que usaban los indios seris del Pópulo que están retirados de dicho su pueblo, y dice el que declara que Gerónimo Loera, a quien alcanzó vivo, le preguntó varias veces si había conocido a alguno de los indios agresores y que le respondió que no había conocido a ninguno, que lo que sí le dijo fue que eran seris. Y que una señora viuda y dos manebitos que escaparon de la expresada casa de dicho Huerta le dijeron que todos ellos hablaban en castilla, profiriendo las razones: "¡Ah, buen Huerta! Mira como estamos comiendo tus terneras gordas". Y que esto (es) lo que sabe (y ha) visto, como quien asistió desde el principio a desaterrar los cuerpos (y a) ayudar a bien morir a los que alcanzó vivos hasta darles sepultura en este dicho pueblo de Opodepe, no habiéndose hallado en esta jurisdicción el teniente don Antonio de la Vega Camacho, quien había ido a ver a su señoría, ilustrísima el señor obispo al pueblo de Ures. Y que esto es lo que ha pasado y sabe, so cargo del juramento que fecho tiene en que habiéndole leído esta su declaración, en ella se afirmó y ratificó, y dijo ser de edad de treinta y cinco años, y que aunque Salvador de la Huerta difunto era su compadre no ha faltado en cosa alguna a la religión del juramento, y lo firmó conmigo dicho juez y testigos de mi asistencia, con quienes actuó como dicho de que doy fe. Miguel Alvarez de la Bandera, José Uzárraga. Testigo, Joaquín Ignacio de Ozaeta Gallártegui. Testigo, Antonio de la Vega Camacho.

* * *

En dicho pueblo de Opodepe, en nueve de dicho mes y año yo, dicho alcalde mayor, en conformidad de lo mandado en el auto que consta a cuatro fojas de estas diligencias, hice parecer ante mí a Juan Barragán, a quien en su persona hice saber el auto que está a siete fojas, y enterado de él, le recibí juramento, que hizo por Dios Nuestro Señor y la señal de la Santa Cruz, so cuyo cargo prometió decir verdad sobre el contenido de dicho auto. Quien dijo que lo que presume del acaecimiento, quema de cada y muertes que se ejecutaron, discurre que los que la ejecutarían serían indios de la nación seri, por razón de dos semanas poco más antes de lo acaecido había salido Salvador de la Huerta y Gerónimo Loera, difun---

tos, en seguimiento de unas bestias que dichos seris le habían llevado, y que a los dos días viendo que los dichos Huerta y Loera no parecían, dice el que declara, fue en compañía de Marcos de Acuña y Gregorio Gallegos y dieron parte al teniente de esta jurisdicción don Antonio de la Vega Camacho de como había dos --- días no parecían los ya exprésados. Y que a eso les respondió dicho teniente le juntasen algunos vecinos y los fuesen a buscar, y con esa orden se juntaron con los tres ya mencionados Cayetano de Aguilar y Nicolás Granillo, Agustín de Yescas, Juan Cristóbal de la Merte y Francisco su hermano, Ignacio Vega, José de Meza y Miguel Sonique, ópata; y Pedro de Amaya, Lázaro de Acuña y Calixto, indio yaqui, y Francisco, ópata y Juan Germán y Domingo Sánchez, que todos los expresados son diecisiete personas los que salieron en busca de los mencionados. Y habiéndolos hallado en el rancho de la Alameda, de torna vuelta, que se venían en un paraje que llaman Chupí Sonora, se toparon con una ranchería de seris donde tenían las bestias que le habían hurtado a dicho Huerta. Y que luego que fueron sentidos de dichos indios echaron mano a las armas, chocando con todos los que iban, a que se vieron precisados a la defensa, acometiéndolo(los) a ellos. Y en la refriega que hubo murieron tres de dichos seris, a vista de eso los demás huyeron dejando las bestias que habían robado. Y de allí se vinieron todos los mencionados trayéndose consigo el robo que quitaron. Y dice el que dejara que no sabe si dejó que ejecutaron se le dio cuenta al teniente, de adonde infiere serían seris los que ejecutaron las muertes y quema de casa; pues desde bien inmediato a la casa que quemaron estuve oculto mirando todo lo que pasó sin atreverme a demostrarme, por hallarme sin armas y no ejecutaran en mí lo mismo que estaba yo mirando. Y que los oída (decir) a los indios en lengua castellana (que) a los -- que actual (flechaban los) estaban matando (como) a (unos) perros. Y que los --- muertos fueron veintiuno, chicos y grandes, y dos heridos que estaban en este dicho pueblo. Y que en atención a lo que se previene por dicho auto que se le hizo saber, no sabe otra cosa más que lo que lleva declarado, que es la verdad, so -- cargo del juramento que fecho tiene, en que habiéndosele leído esta su declaración en ella se afirmó y ratificó y dijo ser de edad de treinta años, y que ninguno le toca en las generales de la ley. No firmó porque dijo no saber; hícele -- yo, dicho juez, y testigos de mi asistencia, con quienes actuó como dicho es de que doy fe. Miguel Alvarez de la Bandera. Testigo, Antonio de la Vega Camacho. - Testigo, Joaquín Ignacio de Ozaeta Gallártegui.

* * *

En dicho día yo, dicho alcalde mayor, en presencia de los infraescritos testigos de mi asistencia, en virtud de lo mandado en el auto de arriba, solicité quiénes eran los heridos y adónde estaban. Hallé el uno dentro de la casa, en cuarto que hay al corral del reverendo padre ministro de este dicho pueblo, Marcos de Sumoza, llamado Domingo Lázaro Sánchez Moreno, mulato sirviente de Pedro de la Riva, a quien reconociéndolo en presencia de los testigos ya mencionados le hallé una herida del lado izquierdo abajo del cuadril, que por lo que en ella demuestra. -- fue ejecutada con flecha, según la cicatriz de ella. Y juntamente al susodicho -- le recibí juramente que hizo por Dios Nuestro Señor y la señal de la Santa Cruz, so cuyo cargo prometió decir verdad en lo que supiere y se le preguntare; y siéndole preguntado adónde se hallaba cuando le hirieron y quién lo hirió, responde que estaba dentro de la casa de Salvador de la Huerta como a las nueve de la noche, y que no sabe quién lo pudo haber herido porque fueron muchas las jaras que por la ventana de la casa tiraban adentro, por hallarse dicha ventana sin verjas ni cosa que impidiera las jaras, y que una de ellas fue la que le dió. Luego al instante se la arrancó, habiéndose mantenido dentro de la casa apagando el fuego que por varias partes entraba, hasta que los que lo estaban ejecutando subieron-

arriba del techo de dicha casa y en el medio apartaron la torta de lodo o tierra, hicieron una lumbrada encima del zacate y madera de dicha casa, de adonde tomó fuerza el fuego, que no se pudo ya reparar, y del humo y fuego, dice el que declara, (haber) visto morir dentro de la casa a Salvador de la Huerta y su mujer y a otros. Y que él, visto sin remedio, ganaron la puerta siguiéndolo otras cinco o seis personas; y habiéndose divertido los indios con los demás que salieron tuvo la fortuna de arrastrándose, ya herido, escapar. Y un muchachuelo hijo de dicho Huerta, como de edad de siete años, y otro hermano de la mujer de dicho Huerta se estuvieron escondidos allí inmediato en los breñales hasta que amaneció, (en) que llegaron Juan de Barragán, José de Uzarraga y el Gobernador de este pueblo y otros hijos. Y que desde donde estuvo oculto oía el murmullo que tenían, que hablaban en castilla; aunque no distinguía lo que decían. Y que distintamente, estando dentro, por la rajadura de la puerta conoció a un indio llamado Domingo y por otro nombre el Tobeguito, que afirmativamente no puede decir de qué nación es. Y que el mancebo que escapó en su compañía dice que conoció a otro indio llamado Ignacio, que sabe y el Ignacio es nativo de este pueblo de Opodepe, que fue sirviente del capitán Juan de la Riva ya difunto; y el citado Domingo también sabe fce sirviente de dicho Rivas. Y preguntándole si sabe los (nombres de los) demás indios que cooperaron en la quema y muertes, (de) qué nación eran, responde que ha oído decir son de nación seri, y que no tiene otra cosa que decir más de lo que lleva declarado, so cargo del juramento que fecho tiene. En que habiéndosele leído esta su declaración, en ella se afirmó y ratificó, y dijo ser de edad de cuarenta años. No firmó por no saber; hícelo yo, dicho juez y testigos de mi asistencia. Y por mí dicho juez, se le mandó a María de Leiva, viuda del capitán Juan de la Riva, ya difunto, atendiese en que se curase con todo cuidado al que ha declarado. Y para que conste así lo puse por diligencia, actuando como juez receptor a falta de escribano que no le hay en esta jurisdicción, de que doy fe. Miguel Alvarez de la Bandera. Testigo, Nicolás López de Siqueiros. Testigo, Juan Germán.

* * *

Incontinente yo, dicho alcalde mayor, en conformidad de lo mandado pasé en este dicho pueblo a la casa de la morada de Santiago, natural de este dicho pueblo, adonde hallé a Andrés de Asperiqueta, natural, en compañía de los testigos de mi asistencia. Y registrando al susodicho Asperiqueta, le hallé dos heridas, que al parecer fueron ejecutadas con flechas; la una en la pierna derecha, del lado de adentro, y la otra en la nalga izquierda. Y habiéndole preguntado que quién lo había herido, me respondió que no sabía ciertamente quién lo había hecho, porque entre varios que se hallaron en la quema de casa y muerte de dicho su amo no conoció más que a un indio llamado Ignacio, sirviente que fue del capitán Juan de la Riva, y que al él lo cogieron fuera de la casa, y que luego se retiró herido como estaba y se escondió en los breñales. Y que desde allí, distintamente, estuvo oyendo lo que hablaban los indios; pues después que ejecutaron las muertes se fueron al chiquero adonde estaban encerrados unos becerros, y allí los comenzaron a desjarretar, y les oía decir: veamos ahora Huerta cómo comes terneras gordas y andas en caballos buenos y no nos quieres dejar que comamos nosotros. Y todo esto dice lo oyó distintamente en castilla, y que un indio seri del pueblo del Pópulo, llamado Cristóbal, le dijo el tal indio, indio Ignacio, que conoció en la refriega, había días estaba metido entre los seris. Y todo esto lo expresó el dicho Espiriqueta (sic) en lengua castellana, a quien no le recibí juramento por no haberlo hallado capaz de él. Y para que conste, lo puse por diligencia, actuando con los testigos de mi asistencia como dicho es de que doy fe. Miguel Alvarez de la Bandera. Testigo, Nicolás López de Siqueiros. Testigo, Juan Germán.

* * *

En dicho día y dicho pueblo yo, dicho alcalde mayor, en conformidad de lo mandado en el auto de arriba, hice parecer ante mí y de los testigos de mi asistencia, presente Fernando Barbón de Leyva, como se manda en dicho auto, a Tomás Vertoran, fiscal mayor del pueblo del Pópulo, indio ladino en la lenqua castellana. Y habiéndolo examinado sobre lo que contenía la gravedad del juramento, aunque en el todo no lo hallé capaz, y en lo que ignoro, se lo di a entender y expliqué. Y habiéndolo entendido, le recibí juramento, que hizo por Dios Nuestro Señor y la señal de la Santa Cruz, so cuyo cargo prometió decir verdad en lo que supiere y le fuere preguntado. Y diciéndole si sabía qué gente y de qué nación había ejecutado las muertes tan atroces y quema de casa en este valle de Opodepe, responde -- que los que sabe ejecutaron esas muertes y quema de casas fueron los de la ran-- chería de Ambrosio, y que son todos ellos de nación seri. Y preguntándole de cómo supo ser los de la ranchería de Ambrosio los agresores, responde que en la -- forma que lo supo fue por habérselo dicho un tío suyo, a quien enviaba a llevarle a esa ranchería de Ambrosio el tlatole que le había dado el señor alcalde en el pueblo de los Ures. Y que más acá del tonuco topó su tío con un indio llamado Casimiro y otro en su compañía el día sábado como a mediodía, que se contaron -- veintinueve de septiembre, que le dijeron a su tío y a la gente (que) aquella ma-- drugada habían salido a dar a Opodepe, de adonde se resolvió y llegó a su pueblo al ponerse el sol y le avisó dicho su tío el gobernador de dicho pueblo llamado Patricio Pusilit, y que enviase a avisar a Opodepe a los vecinos. Y no habiendo hecho caso de hacerlo, y (cuando) a la madrugada el que va declarando despachó -- un muchacho a avisarle a Barbón de Leyva diesen aviso a Opodepe, ya no tuvo reme-- dio, porque aquella noche misma habían ya dado. Y preguntándole y puéstole delan-- te todas las flechas que recogieron de los enemigos si conocía sus dueños, res-- ponde que las flechas conoce dos dueños de ellas, que son unas de un indio que -- llaman Sudanaris, de la ranchería de Nicolasillo, que está en el Carrizal. Que -- según supo, se había juntado esa ranchería con la de Ambrosio, y que adelante -- del tonuco se volvió la gente del Carrizal diciendo que no se querían meter en -- eso, y que solamente cruzaron dos con la ranchería de Ambrosio. Y que conoce --- otras (flechas) de otro que llaman el Isquisichi, aunque diferenciadas (de la he-- chura, naturalmente de las que hacen los) naturales del pueblo del Pópulo, y que todas las demás no las conoce por haberse hecho nuevas, diferenciadas de las que usan los de la ranchería de dicho Ambrosio. Y preguntándole cuántos hijos del di-- cho su pueblo del Pópulo andan ausentes que tengan algunos delitos de muertes -- que hayan ejecutado y robos de vacas y caballos los exprese uno a uno por sus -- nombres y apellidos, responde que Sarmiento, Yasquilit, su hermano Cornelio, Ysa-- lcis, el Coyote Mondragón y el Matubu, y su hermano Pacimal y Ventura Sipjaz y -- su hermano Tuncajo; Ysiaap y su hermano Asgen y Miguel primo que era de Marcos, -- y Antonio Chicopa y un primo suyo; Fulgencio siuli y Crisanto, Tomás Tuerto Bue-- yero y otro hermano de Tomás Tuerto llamado Casumo, y que todos estos que lleva-- mencionados no asisten en el pueblo y andan montaraces robando lo que encuentran y cometiendo algunas muertes entre los mismos parientes y pimas. Y preguntándolo -- si sabía qué porción de gente tenía Ambrosio debajo de su mando y (en) qué para-- je asistían, responde que lo que ha oído decir que tendrá Ambrosio serán como -- seis leguas adelante de los Siete Cerritos, en el aguaje que no tiene otro nom-- bre. Y que pegado al mismo aguaje tienen un monte largo como de un cuarto de le-- gua, algo angosto muy espeso y cerrado, adonde ha oído decir que pretenden esca-- parse si fuesen perseguidos por los españoles. Y que también ha oído decir, dijo -- uno de ellos llamado Ynoleus, de la ranchería de Ambrosio, que fue el que hizo -- el tratole para las muertes que ejecutaron: "que allí en el paraje adonde se ha-- llaban esperarían a los españoles para pelear, que ellos no tenían qué perder, --

que estaban en cueros y en los montes como venados, y que los españoles comían bien y vestían y tenían plata. Y que más que más que los matasen, que allí se -- juntarian todos a esperarlos; que entonces los que escaparen de ellos vendrán matando a los que toparen". Y que no tiene otra cosa que decir más que lo que lleva dicho, que se lo ha declarado con todo su corazón y que se alegrará mucho los acaben a todos esos, porque son enemigos de Dios. Y que varias veces los han llamado y no han querido venir al pueblo, y otras muchas veces los han traído los soldados y se han vuelto a ir haciéndoles muchos daños, como se ve que no han dejado una vez en el pueblo para que pueda comer su padre ministro cuando Dios fue servido de dárselo; y que así se alegrará mucho el que a todos los acaben para vivir con algún alivio y que los que quedan en su pueblo tengo algún temor y vivan como cristianos. Y que todo lo que lleva declarado es la verdad, so cargo del juramento que fecho tiene, en que habiéndolo recitado todo lo que ha dicho dijo ser cierto y verdadero; que aunque muchos de ellos son sus parientes, que no por eso ha dejado de decir lo que es verdad. Y dijo ser de edad de treinta y cinco años, no firmó por no saber, firmólo a su ruego Barbón de Leyva, quién se halló presente a todo lo que ha dicho y declaró conmigo dicho juez y testigos de mi asistencia, con quienes actuó como juez receptor como dicho es de que doy fe. Miguel Alvarez de la Bandera. A ruego de Tomás Bertoran y Fernando Barbón de Leyva. Testigo, Nicolás López de Siqueiros. Testigo, Juan Germán.

* * *

En el pueblo de San Miguel de Tuape, en catorce de octubre de mil setecientos -- veinticinco años, ante mí, el capitán Miguel Alvarez de la Bandera, alcalde mayor y capitán a guerra de esta provincia de Sonora y teniente de capitán general en ella por su majestad, me la presentaron con los autos los contenidos en ella. El común y vecindad de esta jurisdicción del valle de Opodepe, río de Toape, --- real de la Soledad y demás agregados de ella, como abajo aparecemos infraescritos, prestando voz y caución por los ausentes y firmando unos por los que no saben escribir, parecen ante vuestra merced y decimos: que habiendo visto los autos de que vuestra merced fue servido darnos traslado y a más de éstos haber hallado en ellos los que vuestra merced siguió en el pueblo de Tecoripa, que unos y otros son evidentes y claras señales de estar esta provincia en puntos de perderse, siendo al parecer el ánimo de estos enemigos destruir de toda esta jurisdicción toda la gente española borrando la cristiandad y fe católica en que estamos viviendo y viven los naturales agudevez de ella. Por lo cual, estando todos como estamos de común acuerdo, representamos a vuestra merced las mismas invasiones que en dichos autos constan, y a más de esto, las que hemos recibido de muchos años a esta parte en nuestras haciendas, bienes y personas como es manifiesto. Que antes de lo sucedido, el estrago presente, asolaron el ganado y caballería de Salvador de la Huerta, difunto, el del capitán Juan de la Riva y el de --- otros vecinos e hijos de estos pueblos. Y han matado a Nicolás de Bejarano, --- alias el Moro, (a) Juan de Cárdenas Moraga y (a) otro mulato del sabollano llamado Nicolás, y un vaquero de don Pedro de Alday, que mató un seri llamado Sarmiento, que consta en dichos autos, y a otros dos: Jacinto y Santiago, y los que por ahora no se nos ofrecen (y) a varios pimas, de que han sido requeridos varios señores alcaldes y justicias mayores y capitán del presidio de Corodeguachi para el reparo de tan atroces asaltos e invasiones. Y no habiéndose dado ninguno y -- verdaderamente no haberse experimentado en dicha nación seri ningún castigo. --- pues ninguno de los jueces expresados ha llegado al extremo de coger tanta fuerza, osadía y despacho, que se determinaron (los seris) a dar tan enorme asalto, como el sucedido con la casa de Salvador de la Huerta; invasión tan extraña que no se ha visto ni experimentado en toda esta Vizcaya. Y debe ser digna de compa-

sión en los ojos de los señores gobernadores y capitán general de este reino y - demás jueces superiores e inferiores, y especialmente ante los de vuestra merced, así por tenerlo ocular como por las pruebas que constan en los autos que ha se- guido. Y que inferimos con mucha evidencia que no dándosele a este enemigo seri- una cruel guerra, se determinarán indubitablemente a asaltar con fuego y armas - las demás casas que expresan y las que la ocasión les ofreciere. Que todo esto - pide muy pronto reparo, por lo cual unánimes y conformes aclamamos requiriendo a vuestra merced por una, dos y tres veces salga a poner dicho reparo con nuestras personas y quinientos indios de la nación pima, porque por sí solos no nos halla- mos suficientes ni tenemos más españoles con quien coligarnos, como es manifiesto la cortedad de esta provincia, ni menos valernos de las armas de la compañía- volante de ella; pues está visto que se nos ha denegado en el requerimiento que- el teniente de alcalde mayor de esta jurisdicción le tiene hecho, todo esto su- puesto y que dicha nación seri es tan indómita e irreducible (pues muchos años - ha que se ha pretendido y puesto en práctica traerlos al gremio de Nuestra Santa Madre Iglesia, poniéndole ministro que los instruya y doctrine en la fe católica, dándoles tierras y aguas para hacer sus siembras, ganados y caballadas para su - conservación y sustento, nunca se ha podido conseguir; antes sí, han comenzado - sus maldades e invasiones por las propias limosnas y frutos de la misión en que- han sido puestos). Con que así, somos de común acuerdo que vuestra merced resuel- va a darle la guerra con el referido número de pimas y la gente vecina que halla- re por conveniente, sin pasar por ahora a otra consulta; pues estando los recur- sos tan distantes, de hacerla, en la demora ciertamente corremos evidente riesgo en perder las vidas, familia y haciendas, por lo que debe vuestra merced operar- sin los temores de señores superiores. Porque en caso de ser por ellos mal vista esta nuestra resolución, seremos todos comprendidos en la pena o castigo que es- te hecho mereciere, no parándole a vuestra merced el perjuicio por sí solo, por- que en todo lo que cuanto se dispusiese acompañaremos a vuestra merced y no bo- niéndose este reparo, los que pudiéremos saldremos para tierra fuera, y los que- no, más bien entraremos a vivir entre pimas que experimentar en nuestras casas - lo que el susodicho Salvador de la Huerta en la suya con las familias que le --- acompañaban, dejando esta jurisdicción desocupada para propia habitación de --- ellos; y siendo así, por necesidad podráles servir de puerta para entrar e inva- dir las jurisdicciones de adelante. Por todo lo cual, a vuestra merced pedimos y suplicamos atienda a esta nuestra representación y requerimiento (que como lleva- mos dicho hacemos a vuestra merced) con toda vigilancia; pues hoy nos hallamos - tan encogidos y medrosos que está parado todo el comercio, tráfico de minería y- atenciones que cada uno por sí tiene, de que es muy dagnificado el común y el ha- ber real de su majestad. Y protestamos jurando por Dios Nuestro Señor y la seña- l de la Cruz no ser ésta nuestra representación maliciosa ni apasionada contra di- cha nación seri, porque sólo se debe entender y llamar natural defensa en servi- cio de su Divina Majestad, fe y ministerio de ella y del rey Nuestro Señor y en- lo necesario. Antonio de la Vega Camacho. Joaquín Ignacio de Ozaeta Gallástegui. Joaquín José de Rivera. Juan Manuel de Celaya. Ignacio Quintero. Ignacio de Va- lencia Baltasar Ramírez. José de Salazar. Simón de Orozco. Ignacio de la Vega. - José de Izárraga. Nicolás de Caza y Fuentes. Juan Ramos. Por los que no saben es- cribir y a su ruego, que son: Miguel Hernández de la Rosa. Lázaro García. Urbano García, Gregorio Gallegos. Juan García. Francisco de Acuña. Manuel de Acuña. An- tonio de la Cruz. Miguel de la Cruz y Francisco Javier Chacón. Juan Manuel de Ce- laya.

Y por mi vista, la hube por precisa, y póngase con los autos que sobre esta mate- ria tengo fulminados. Y en atención a lo pedido por la vecindad de esta jurisdic- ción, prestando voz y caución por los ausentes, obligándose como se obligan por-

su escrito a padecer cualquiera castigo que pueda, por jueces superiores, sobrevenirme a mí, dicho alcalde mayor, sobre romper la guerra con la nación seri; -- visto en la forma que mancomunados se ofrecen con su persona y bienes, y pareciéndome ser justo ejecutarla según el mérito de los autos y lo pedido por la vecindad, mando que así se ejecute. Y personalmente pasaré a la Pimería Alta a sacar los pimas amigos que hallare por conveniente para la ejecución de dicha campaña, y siendo como es necesario los viveres de bastimentos y caballos para dicha gente de armas que me ha de acompañar e indios amigos, mando que para dicho efecto de bastimentos se eche un repartimiento en los vecinos de esta jurisdicción que tuvieren forma. Y, asimismo, que aporten generalmente toda la caballada que tuviesen mansa, como, asimismo, la de los naturales de esta jurisdicción, -- por ser cosa muy necesaria sin que por ningún pretexto ninguna persona de cualquier estado y calidad que sea ponga excusa sobre lo así mandado; como, asimismo, mando a todos los vecinos que cada uno de por sí recoja sus familias en uno de los tres pueblos de esta jurisdicción, adonde a cada cual le fuese de más conveniencia por el riesgo que puede correr viviendo tan distantes unos de otros. Y -- siendo necesario para conseguir lo que se pretende, el que hayan de salir dejándolas dispuestas a tan evidente peligro, que en dichos pueblos, dejando en cada uno de ellos dos hombres de armas de escolta y los naturales de dichos pueblos, -- estarán con alguna seguridad. Y esto lo ejecutarán precisa y puntualmente, so la pena de cincuenta pesos, aplicados en la forma ordinaria. Y este auto se les haga saber en sus personas para que les conste. Así lo proveí, mandé y firmé, actuando como juez receptor con los testigos de mi asistencia como dicho es de que doy fe. Miguel Alvarez de la Bandera. Testigo, Juan Bautista García de Echave y Barrutia. Testigo, José Balas.

* * *

En dicho pueblo de Tuape, en dicho día, mes y año, como a las diez de la noche -- estando yo, dicho alcalde mayor, en la comunidad de este pueblo, llegó a ella mi teniente de capitán a guerra, Cristóbal de León, de vuelta de la corredería que se le mandó hacer por mí con otros seis hombres que le acompañaron. Y me hizo relación verbal de que habiendo salido a recoger la caballada y recoger la tierra, como le fue mandado, de improviso se topó con una ranchería de seris entre el Picacho del Pópulo y la sierra de Opodepe, en un aguaje al parecer no permanente; -- y levantándose siete indios que eran los que estaban en ella, los cinco cogieron una peñasquería que está inmediata a dicho aguaje. Y que dicho teniente dio sobre ellos con otros compañeros y que luego dichos seris comenzaron a jarearlos, -- y que habiéndoles disparado dos tiros de escopeta no vieron cayera ninguno, antes se fueron retirando refugiándose de la mala tierra y sierra, de manera que -- imposibilitaron la subida a dicho teniente y fueron escapados. Y que habiendo bajado abajo a dar sobre los que quedaban y ayudar a los compañeros halló que el sargento que tenía nombrado tenía preso a un indio que me presenta, una mujer y siete muchachas y muchachos, que deja con guardia y custodia en el pueblo de Opodepe. Y, asimismo, vio un indio muerto de una lanzada y otra india a jarazos, y preguntando dicho mi teniente cómo habían muerto las dos referidas personas le respondió el dicho sargento que estando el indio que viene preso, amenazándole -- con la flecha enarcada, y él con la escopeta acercándosele para cojerlo a mano, -- gritaron de arriba mirasen al indio que murió, que escondido iba a flechar a dicho sargento. Y que acudiendo los compañeros a él le dieron una lanzada de que -- luego murió, y que la india la mataron los indios amigos que llevaban, sin que -- pudiese dicho sargento detenerlos; y que todo fue necesario para poder cojer vivo al que me presenta. Y estando presente dicho sargento, José de Uzárada, dice ser así, según y como pasó, y luego prosiguieron rastreando la tierra y hallaron

que adelante habían estado rancheados en otros dos sitios, distantes como una -- legua el utro del otro, dichos seris, y que todos estos levantados ya hicieron -- un cuerpo y se fueron en demanda del pueblo del Pópulo, amparándose siempre de -- la alda de la sierra del Picacho. Y que sintiendo dicho teniente la caballada -- que llevaba ya muy fatigada tuvo por bien devolverse para que yo determinase lo -- más conveniente, trayéndose bestias caballares que les quitó de distintos dueños; y una de ellas ser de Simón, indio del pueblo de Opodepe, que fue de las propias que llevaron el día diez del corriente que salí yo dicho alcalde a ver si podía -- quitarlas. Que esta es la verdad y lo que pasó clara y distintamente, y así lo -- juran dicho teniente de capitán a guerra y sargento por Dios Nuestro Señor y la -- señal de la Cruz, y lo firmaron conmigo y los testigos de mi asistencia, actuan -- do como dicho es doy fe. Miguel Alvarez de la Bandera. Cristóbal de León. José -- de Uzárraga. Testigo, Juan Bautista García de Echave y Barrutia. Testigo, Joa -- quín José de Rivera.

* * *

Hallándome en esta Pimería Alta, entendiendo como alcalde mayor que soy de esta -- provincia de Sonora de su Majestad, Dios le guarde, en los medios necesarios pa -- ra reprimir el orgullo de la nación seri que el mes pasado de septiembre cometió -- en el valle y real de los españoles de Opodepe, donde dicha nación mató a vein -- tiún personas españolas con incendios de sus casas; y viviendo y habiendo necesi -- dad de la fidelísima nación pima para la oposición a dichos enemigos, y deseando -- yo el mayor acierto para el servicio de ambas majestades, adelantamiento del San -- to Evangelio (y) alivio de los pobres españoles que habitan esta tierra, (hice) -- consulta a los reverendos padres de la Sagrada Compañía de Jesús, ministros mi -- sioneros en dicha Pimería Alta, (sobre) qué forma me sugieren (y en) qué tiempo, -- para que sus hijos pimas, sin perjuicio de sus sementeras de trigo y dejando la -- gente necesaria para resguardo de sus pueblos, me señalan como expertos, para -- que puedan salir en mi compañía y de los españoles que tengo alistados para esta -- función militar y que no se pierda esta provincia de Sonora, dominio legítimo -- del rey nuestro señor. Dios le guarde, y con sus providencias consejos quedaré -- más animoso y esperanzado para el más feliz éxito. Fecho en este pueblo de San -- Ignacio de los Pimas, a veinticuatro de octubre de mil setecientos veinticinco -- años. Miguel Alvarez de la Bandera.

* * *

En dicho pueblo de Opodepe, en doce días de dicho mes y año yo, dicho alcalde ma -- yor, aunque todavía enfermo por no obtener el curso a estas diligencias que pi -- den brevedad, me esforcé a proseguirlas, y siendo la primera recibir declaracón -- de Jerónimo seri, pasé a sacarlo de la prisión en que está; y estando en mi pre -- sencia, con los testigos de mi asistencia, le examiné sobre la solemnidad del ju -- ramento, y no hallándolo capaz de él pasé a recibir su confesión por las pregun -- tas siguientes: fuele preguntando de qué nación es, y dijo ser tépoca. Qué hacía -- en el pueblo, y respondió que andaba paseando. Fuele preguntado si sabí quién ha -- bía convocado (a) la gente que vino a matar a Huerta y a sus familias y a quemar -- las casas, y responde que lo que sabe es que el alguacil de los Angeles, parien -- te de Ambrosio, fue el que hizo los traltoles, y que se fueron juntando de va -- rios gremiso en el agua del Mezquite, y de allí vinieron al agua de la Bura, en -- donde estuvieron cinco días acabando de juntarse. Y fuele preguntando qué gre -- mios son los que se juntaron, y responde que vino gente del Pópulo, de los Ange -- les, de la ranchería de Ambrosio, de la del Nicolasillo, que son salineros, el -- Vaturi, que vive abajo del Pópulo y el Bécerro tépoca con su hermano y otro nom --

brado Catiquil, que con este declarante fueron cuatro tépocas y por todos cuarenta y seis. Fuele preguntado por los nombres de cada uno y responde que no podrá decir los nombres de todos porque no los sabe, pero que a todos los conoce y que los nombres (de) que se acuerda son los siguientes: el Bocerro, su hermano - Domingo, Catiquil y este declarante, tépocas. Sarmiento Ysnapitul (y) Clemente - Piacuo del Pópulo. Ambrosio Izacliz el Coyote (y) Sagimac Telicante de la ranche ría de Ambrosio. Nicolasillo con toda su ranchería (y) el Batarí con otros; que todos viven en los montes y entran en el Pópulo de noche, y que de los presos -- que llevaron a Motepore sólo el Tépoça y otro llamado Antonio son ladrones de vacas (y) caballos. Y que ya estando todos juntos en el dicho paraje de la Bura -- trataron cómo habían de entrar aquella noche a quemar la dicha casa de Huerta y matarlos a todos y luego pasar a las demás casas a hacer lo propio, y que con -- este ánimo se vinieron y entraron aprima noche y llegaron primero a la casa de José de Santos alias el Tentador, y que al ruido salió (éste) y lo mató el Batarí y, a su hijo, el alguacil de los Angeles; y luego pasaron a la casa de Huerta, y el alguacil y el hijo del Catuci mataron (a) las cocineras de dicho Huerta. Y que el dicho Huerta iba saliendo con su escopeta a la puerta y un salinero llamado Expencas lo derribó del primer jaraz o y la demás gente quitó la ventana y allí comenzaron a flechas a los que estaban dentro, y que como no salían fuera mandó el Batarí que quemaran la casa y entonces comenzaron a quemarla; y que el capitán de la guerra del Pópulo subió arriba del techo y apartó la tierra de él y le dio fuego y así se consiguió la quema. Fuele preguntado por qué no quemaron las demás casas, y responde que se tardaron mucho en quemar la de Huerta, y que cuando estaban quemándola oyeron hacia casa del capitán Camacho un tiro de escopeta y que por eso no se atrevieron y se fueron por el rancho de Santa Rosa llevándose todas las bestias que toparon y matando todas las reses que pudieron. Y que en Batobabi trataron de que volverían a quemar las demás casas de este valle, y que así que éstas las acabaran, pasarían al valle de Sonora a hacer lo -- propio, y que allí con facilidad lo podrían ejecutar porque también estaban apartadas como éstas. Y que de allí se apartaron para sus rancherías diciendo que avisarían para cuándo habían de volver, y que ahora cuando cogieron a este declarante ya se andaban avisando para venir y que era el ánimo ir matando a todos los españoles: uno a uno, a dos a dos, o más, como pudieran, hasta acabarlos y luego matar a los tépocas que andan por aquí. Fuele preguntado por qué querían matarlos a todos, y responde que estaban los seris muy enojados porque no les dejaban los españoles hurtar vacas y caballos y por que les habían matado dos parientes suyos; y que los tépocas los avisaban a ellos y enseñaban la tierra, y que hasta de lo que ellos hacían les echaban la culpa a ellos. Que esto es la verdad de lo que ha sucedido y no otra cosa, que no sabe quién hizo la quema de las casas de Tuape ni quién flechó las mulas de Uzárraga, y que si otra cosa supiera también lo declaraba. Todo lo cual explicó en la lengua castellana y lo que no podía con claridad en la seri, de que fue intérprete Francisco de Acuña, inteligente en -- ella. Y se ofreció este declarante a enseñar los montes en que viven Ambrosio y Nicolasillo con su ranchería; no firmó por no saber. Será de edad de veinte años poco más o menos, firmélo yo con los testigos de mi asistencia, actuando como dicho es (de que) doy fe. Miguel Alvarez de la Bandera. Testigo, Antonio de la Vega Camacho. Testigo, Joaquín José de Rivera.

* * *

En dicho real de la Soledad, en treinta y un días de dicho mes de diciembre de -- dicho año, ante mí, dicho alcalde mayor y teniente de capitán general, compareció Francisco de Valenzuela con carta de mi sargento José de Uzárraga, en que me avisa haber salido al real de San José de Gracia Nicolás seri, capitán de la ran

chería que llaman de las salinas, con otros dos seris con unas cruces pidiendo - se les concediese paz, así de su parte por la (de) Ambrosio, también capitán de mayor ranchería. Y en vista de dicha carta, junté (a) los vecinos de este real, y estando (éstos) en mi presencia, se las leí y comuniqué mi parecer, que fue -- desde luego concedérsela, así por ser cristianos, doliéndome de sus almas, como por asegurar las poblaciones fronterizas (y) por no exponerlos (negándosela) al mismo arrojó que temen los vecinos, mayormente no estando aprestados para proseguir la guerra. Y a este mi parecer respondieron todos no conformarse, por decir que yo sin conocimiento de dicha nación la otorgo; pero que a ellos (les) consta haberse celebrado con ellos otras paces en varias ocasiones y que en ninguna habían guardado lealtad, antes sí han devuelto a cometer mayores daños ejecutando muertes robos e incendios, no conservándose en los pueblos (en) que han sido --- puestos ni querido jamás sustentarse de su trabajo ni vivir cristianamente. Y -- fuera de esto, sería conocido y experimentado ardid de ellos, que cada vez que -- han sido comprimidos por fuerza de armas han pedido paz para librarse en aquel -- entonces de los castigos que merecen sus grandes delitos, y que aun después de -- concedida ellos mismos gozan y se vanaglorian de que los españoles sólo los espantan con azotes; que todo esto prevenido debe tenerse por bastante causa para no ser admitida su propuesta. Sin embargo, de todo lo expresado, híceles mayores instancias para que salieran a otorgarlas a las haciendas de el Pitiquí, adonde citan y responden que sólo debajo del tratado de ser ahorcadas las personas de -- Ambrosio y las demás cabezas de rancherías y motores del alzamiento e incendio -- que ejecutaron con la casa de Salvador de la Huerta, y devueltas las caballadas que tienen hurtadas, las otorgarán, obligándose (además) a dejar en el todo las habitaciones de los montes y salines y que (comprometiéndose a) sólo vivirán --- cristianamente en los pueblos de los Angeles y Pópulo, trabajando en ellos para su sustento y conservación. Y de otra ninguna manera no consienten en dichas paces, porque no ejecutándose así, ni a ellos les queda ejemplar para su enmienda ni a otras naciones temor, y sin él pueden en cualquiera ocasión sublevarse. Y -- que para que todos se conserven en buena vida, las cabezas de los que así se --- ahorcaren sean puestas en los parajes (en) que han ejecutado las muertes y robos. Que todo lo cual, atendido por mí, dije que desde luego celebradas dichas paces se hará la pesquisa de los cabezas y tumultuarios y éstas serán castigadas según los delitos que en ella se les justificare. Así lo proveí y firmé, actuando como juez receptor con los testigos de mi asistencia de que doy fe. Miguel Alvarez de la Bandera. Testigo, Joaquín José de Rivera. Testigo. Juan Manuel de Celaya.

* * *

En el real de San Antonio de Motepori, en once días del mes de marzo de mil setecientos veintiséis años yo, dicho alcalde mayor, habiéndome restituido a este dicho real de la campaña en que he estado entendiendo para la pacificación de la nación seri, y en este intermedio no haber tenido lugar de haber dado cuenta a -- mi superior, el señor gobernador y capitán general de este reino de Vizcaya, para que en su vista determine su señoría lo que hallare por conveniente sobre los indios seris agresores que tengo presos, quedándose un tanto de dichos autos en este oficio que es de mi cargo, y constan dichos autos de cuarenta fojas útiles. Así lo proveí, mandé y firmé, actuando como juez receptor con los testigos de mi asistencia, y falta de escribano que no lo hay en esta provincia y en este papel común de que doy fe. Miguel Alvarez de la Bandera. Testigo, Felipe Antonio de Vigil y Quiñones. Testigo, Juan Coleta del Campo.

* * *

Concuerda este traslado con su original que se le remite al señor gobernador y -

capitán general de este reino de la nueva Vizcaya, don José Sebastián López de -
Carvajal quedando este tanto en el archivo que es de mi cargo. Está cierto y ver-
dadero, fielmente sacado, corregido y concertado. Y al ver, sacar, corregir y --
concertar, fueron testigos el capitán don Andrés de Padilla. Marcelino del Co---
rral y Tomás del Corral, vecinos de este dicho real de San Antonio de Motepore,-
adonde se sacó de su origianl en donde días del mes de marzo de mil setecientos-
veintiséis años, actuando como juez receptor con los testigos de mi asistencia,-
a falta de escribano que no lo hay en esta provincia y en este papel común y es-
te dicho traslado en veinticuatro fojas, (de que) doy fe.

En testimonio de verdad hago mi firma acostumbrada.

Miguel Alvarez de la Bandera (Rúbrica)
Testigo, Juan Coleta del Campo (Rúbrica)
Testigo, Juan Alcalde Mayor (Rúbrica)

DOCUMENTO III

LAS CAJAS DE COMUNIDADES *

Aparecen continuamente en los documentos de la época colonial, empleados a veces como sinónimos, los nombres "caja de comunidad" y "bienes de comunidad", que se refieren en rigor a dos partes o elementos de una misma entidad: - una hacienda especial de la comunidad indígena, en la que hay como en toda hacienda pública, unas fuentes de ingresos y unos fondos procedentes de estas -- fuentes que se aplican a las necesidades colectivas. Por ser la denominación -- "caja de comunidad", la más comunmente usada con alcance total, la emplearemos nosotros para englobar las dos partes referidas, y significar, en consecuencia, esa hacienda especial de la comunidad indígena.

A las cajas de comunidades fué abriéndoles paso, como a tantas otras - instituciones, el virrey Mendoza, quien se encontró a la vez con una necesidad y con una forma de llenarla: la necesidad era la de dotar a los pueblos indígenas de fondos para ciertos gastos colectivos; y la forma, la utilizada aquí antes de la conquista, y que los religiosos, instruídos en ella por los naturales habían ido restaurando, con modificaciones, en muchos lugares.

Las fuentes de donde proceden los fondos de comunidad se irán constituyendo, o mediante la modalidad tributaria (las sobras de tributos, o una contribución de los indios similar al tributo), o mediante la modalidad de la merced (la concesión de algunos bienes -tierras, molinos, mesones, etc).

Poco después de mediados del siglo XVI, la contribución para la comunidad fué determinada con fijesa y permanencia: se la señaló en real y medio, y - al cabo de breve tiempo en diez varas de sementera de maíz o trigo, para los varones, y un real, para las mujeres, continuando así hasta la independencia.

Lo recaudado como contribución y lo producido por los bienes debía ser ingresado en una caja, y formaba el caudal de fondos o ingresos con que contaba la comunidad indígena para satisfacer ciertas necesidades colectivas. De la caja, tenía cada comunidad tres llaves, una en poder del Gobernador, otra de un - Alcalde, y otra, del Mayordomo, y era necesario el concurso de estas tres personas para cualquier movimiento de fondos de la caja: entradas y salidas, o ingresos y pagos.

La recopilación de indias dice que estos fondos debían gastarse únicamente en "beneficio común de todos", y más concretamente, en aquello que "se dirigiere al descanso y alivio de los indios y convirtiere en su provecho y utilidad, y en lo que hubieren menester para ayuda a pagar la plata de los tributos; y añade, especificando más, que no se podrían destinar, a "la paga de guardas y edificios públicos, ayudas de costa, ni otras cualesquier necesidades que sean y se llamen públicas". Lo expresado por la recopilación de indias nos llevaría a concluir que los fondos de comunidad debían ser aplicadas exclusivamente al alivio de necesidades sentidas por todos los indios del grupo, como la ayuda al pago de los tributos, citada por dicho cuerpo legal, el adelanto de semillas en caso de escasez producida por la pérdida de las cosechas, etc; y de ningún modo a los gastos públicos o de consejo. Sin embargo, no ocurrió así en la nueva España. Durante el siglo XVI reinó en ella la mayor confusión entre las dos órdenes de gastos -los de comunidad y los públicos o de consejo- aplicándose gran parte de los fondos de comunidad a la satisfacción de necesidades públicas -pago de oficiales consejiles, de ministros de iglesia.

Distinguíase más entre ellos en el siglo XVII, sobre todo en los pueblos grandes, donde los ingresos municipales eran algo crecidos; pero en este siglo los fondos de comunidad tenderán a invertirse casi únicamente en fiestas públicas, religiosas y profanas a la par.

Y esta misma inversión es la que se le dará preferentemente en el siglo XVIII, si bien junto a ella encontraremos como obligatoria por disposición legal, que se cumplió en la mayoría de los pueblos, la del sostenimiento de un maestro de primeras letras para la enseñanza del español a los indios. Los fondos sobrantes de la aplicación a las referidas necesidades fueron colocados por las comunidades en bienes inmuebles, ya adquiriendo casas o tierras, ya imponiéndolos en censos. Desde el siglo XVII no pudieron ser colocados más que en esta última forma.

La administración inferior de las cajas corrió a cargo de las autoridades locales indígenas y del mayordomo de la comunidad. La superior confiése en un principio a los corregidores pero éstos cometieron tantos abusos que la corona, en el siglo XVIII, traspasó tal menestér a los oficiales de la real hacienda. También se encargó a los oficiales reales la cobranza y administración de los censos, cuyos productos debían reunir en cajas llamadas de censos y cuidar de imponer cuando ascendieran a cantidad conveniente.

En el siglo XVIII, la ordenanza de intendentes cambió notablemente el régimen de las cajas de comunidad y reguló además de manera muy estricta. Cada

caja debía tener su propio reglamento, formado por el intendente de la provincia siguiendo las normas dadas por la ordenanza y la instrucción especial expedida por el Virrey conde de Revillagigedo (el joven). Conforme a la nueva regulación constituíase al subdelegado o Juez Español en intervenir de todos los actos de gestión y administración de la caja: él tenía una de las tres llaves; ante él debían entregarse las rentas de los bienes y venderse el grano cosechado en los sementeras de comunidad; sin su presencia no podía erogarse gasto alguno cuyo importe se extrajese de la caja. Y ésta estrecha intervención abajo era completada con reiterada fiscalización arriba, pues las cuentas de las cajas tenían que sufrir el exámen y lograr la conformidad de tres autoridades: el contador principal y el intendente, en la provincia, y la junta superior de hacienda, en la capital.

Las cajas de comunidades de los pueblos principales de la Nueva España llegaron a tener cuantiosos patrimonios en propiedades y censos, y a disponer - anualmente de grandes remanentes en numerario, que, al ser colocados, iban aumentando continuamente sus bienes y rentas. Y claro está que patrimonios y caudales tan importantes en manos de los indígenas no pudieron dejar de sufrir los asaltos y las asechanzas de las autoridades que intervenían en su gestión y de las personas que ejercían algún influjo sobre los indios. A causa de ello, los monarcas se vieron obligados a dictar disposiciones protectoras, con las que se propusieron poner a cubierto dichos bienes y rentas de los abusos de corregidores o alcaldes mayores, oficiales reales, caciques, autoridades indígenas, religiosos, etc. Más a pesar de tales disposiciones, los sonsaques y desfalcos de que eran objeto las cajas de comunidades no cesaron.

Por tal motivo, algunos magistrados coloniales llegaron a pedir que fuesen suprimidas, ya que a su entender era mayor el perjuicio que el beneficio deducido de ellas por los indios. Los reyes -atentos a veces a cortar los abusos- fueron en ocasiones los primeros en dar el mal ejemplo, induciendo o forzando a las cajas a que les suministrasen gruesas sumas en metálico, ya que en concepto de adelanto de tributos, ya en el de préstamo, e incluso embarcándolas en empresas que les eran gratas y en que las inversiones corrían cierto riesgo, como fueron, por ejemplo, en el siglo XVIII, las hechas para el bando de San Carlos y la compañía de Filipinas, primeras sociedades por acciones de gran fuste que conocieron los reinos de España. Al Banco de San Carlos se suscribirían, entre otras, las comunidades de México (con 20,000 pesos), las de 23 pueblos de la provincia de Oaxaca (con 19,025), la de Zimatlán (con 16,497 pesos), la de Tepeji de la Seda (con 8,600), la de Zamora (con 9,317), la de Teotitlán (con 6,500), la de Tetela del

Río (con 5,400), las de varios pueblos de la jurisdicción de Valladolid (con 1,500), y la de Ixtlahuaca (con 1,100).

* Recopilado de: SILVIO ZAVALA: Los Antecedentes Europeos y el Ambiente Colonial. México 1954.

INTRODUCCION:

El Congreso Internacional de Americanistas reunido en Lima en agosto de 1970, con la concurrencia de lloco especialistas de casi todo el mundo, apartándose de la tónica científicista de los anteriores encuentros, procedió a seleccionar los once antropólogos que habrían de reunirse luego en Barbados, entre el 25 y el 30 de enero de 1971, en un simposio denominado " Sobre la fricción interétnica en América del Sur", organizado por la Universidad de Berna y financiado por el Programa para Combatir el Racismo del Concilio Mundial de Iglesias. Los antropólogos elegidos contaban entre 2 y 10 años de convivencia con indígenas.

La génesis de la Declaración de Barbados aunque sin la participación de indígenas, marca un hito histórico en el tratamiento del problema por parte de los no-indígenas. Sus valorativas denotan una ruptura radical con el etnocentrismo de occidente, y que se habla-quizás por primera vez a nivel internacional- desde el otro polo de la relación interétnica. Comienza manifestando que "los indígenas de América continúan sujetos a una relación colonial de dominio que tuvo su origen en el momento de la conquista y que no se ha roto en el seno de las comunidades nacionales". La mejor prueba de esto es que se considera las tierras de los indios como tierras de nadie. La acción que se ejerce sobre las comunidades es de tipo colonial, aunque se la disfrace muchas veces de proteccionismo. Señala que las políticas indigenistas de los gobiernos latinoamericanos se orientan hacia la destrucción de las culturas aborígenes, con lo que se busca consolidar las estructuras existentes, pues hallan en la liberación del indio un peligro para su seguridad.

Las misiones religiosas y los antropólogos científicistas son los aliados de esta política, y es así que se señala abiertamente el papel opresor de la iglesia-ya sea católica o protestante con sus variantes- y de los científicos sociales como colaboracionistas del capital imperialista.

DECLARACION DE BARBADOS IFOR LA LIBERACION DEL INDIGENA.

Los antropólogos participantes en el, Simposio sobre la fricción interétnica en América del sur, reunidos en Barbados los días 25 al 30 de Enero de 1971, después de analizar los informes presentados acerca de la situación de las poblaciones indígenas tribales y de varios países del área, acordaron elaborar este documento y presentarlo a la opinión pública con la esperanza de que contribuya al esclarecimiento de este grave problema continental y a la lucha de liberación de los indígenas.

Los indígenas de América continúan sujetos a una relación colonial de dominio que tuvo su origen en el momento de la conquista y que no se ha roto en el seno de las sociedades nacionales. Esta estructura colonial se manifiesta en el hecho de que los territorios ocupados por indígenas se consideran y utilizan como tierras de nadie abiertas a la conquista y a la colonización. El dominio colonial sobre las poblaciones aborígenes forma parte de la situación de dependencia externa que guardan la generalidad de los países latinoamericanos frente a las metrópolis imperialistas.

La estructura interna de nuestros países dependientes los lleva a actuar en forma colonialista en su relación con las poblaciones indígenas, lo que coloca a las sociedades nacionales en la doble calidad de explotados y explotadores. Esto genera una falsa imagen de las sociedades indígenas y de su perspectiva histórica, así como una autoconciencia deformada de la sociedad nacional.

Esta situación se expresa en agresiones reiteradas a las sociedades aborígenes, tanto a través de acciones intervencionistas supuestamente protectoras, como en los casos extremos de masacres y desplazamientos compulsivos, a los que no son ajenas las fuerzas armadas y otros órganos gubernamentales. Las propias políticas indigenistas de los gobiernos latinoamericanos se orientan hacia la destrucción de las culturas aborígenes y se emplean para la manipulación y el control de los grupos indígenas en

beneficio de la consolidación de las estructuras existentes. Postura que niega la posibilidad de que los indígenas se liberen de la dominación colonialista y decidan su propio destino.

Ante esta situación, los Estados, las misiones religiosas y los científicos sociales, principalmente los antropólogos, deben asumir las responsabilidades ineludibles de acción inmediata para poner fin a esta agresión, contribuyendo de esta manera a propiciar la liberación del indígena.

RESPONSABILIDAD DEL ESTADO.

No caben planteamientos de acciones indigenistas que no busquen la ruptura radical de la situación actual: liquidación de las relaciones coloniales externas e internas, quebrantamiento del sistema clasista de explotación y de dominación étnica, desplazamiento del poder económico y político de una minoría oligárquica a las masas mayoritarias, creación de un estado verdaderamente multiétnico en el cual cada etnia tenga derecho a la autogestión y a la libre elección de alternativas sociales y culturales.

El presente análisis demuestra que la política indigenista de los estados nacionales latinoamericanos ha fracasado tanto por acción como por omisión. Por omisión, en razón de su incapacidad para garantizar a cada grupo indígena el amparo específico que el estado le debe, y para imponer la ley sobre los frentes de expansión nacional. Por acción, debido a la naturaleza colonialista y clasista de sus políticas indigenistas.

Este fracaso arroja sobre el Estado culpabilidad directa o connivencia con muchos crímenes de genocidio y etnocidio que pudimos verificar. Estos crímenes tienden a repetirse y la culpabilidad recaerá directamente sobre el Estado que no cumple los siguientes requisitos mínimos:

- 1). El Estado debe garantizar a todas las poblaciones indígenas el derecho de ser y permanecer ellas mismas, viviendo según sus costumbres y constituir entidades étnicas específicas.
- 2). Las sociedades indígenas tienen derechos anteriores a toda sociedad nacional. El Estado debe reconocer y garantizar a cada una de las poblaciones indígenas la propiedad de su territorio registrándolas debidamente y

en forma de propiedad colectiva, continua, inalienable y suficientemente extensa para asegurar el incremento de las poblaciones aborígenes.

3). El Estado debe reconocer el derecho de las entidades indígenas a organizarse y regirse según su propia especificidad cultural, lo que en ningún caso puede limitar a sus miembros para el ejercicio de todos los derechos ciudadanos, pero que, en cambio, los exime del cumplimiento de aquellas obligaciones que entran en contradicción con su propia cultura.

4). Cumple al Estado ofrecer a las poblaciones indígenas la misma asistencia económica, social, educacional y sanitaria que al resto de la población; pero además tiene la obligación de atender las carencias específicas que son resultados de su sometimiento a la estructura colonial, y, sobre todo, el deber de impedir que sean objeto de explotación por parte de cualquier sector de la sociedad nacional, incluso por los agentes de la protección oficial.

5). El Estado debe ser responsable de todos los contactos con grupos indígenas aislados, en vista de los peligros bióticos, sociales, culturales y ecológicos que representa para ellos el primer impacto con los agentes de la sociedad nacional.

6). Los crímenes y atropellos que resultan del proceso expansivo de la frontera nacional son de responsabilidad del Estado, aunque no sean cometidos directamente por sus funcionarios civiles o militares.

7). El Estado debe definir la autoridad pública nacional específica que tendrá a su cargo las relaciones con las entidades étnicas que sobreviven en su territorio: obligación que no es transferible ni delegable en ningún momento ni bajo ninguna circunstancia.

LA RESPONSABILIDAD DE LAS MISIONES RELIGIOSAS.

La obra evangelizadora de las misiones religiosas en América Latina corresponde a la situación colonial imperante, de cuyos valores está impregnada. La presencia misionera ha significado una imposición de criterios y patrones ajenos a las sociedades indígenas dominadas, que bajo un manto religioso encubren la explotación económica y humana de las

El contenido etnocéntrico de la actividad evangelizadora es un componente de la ideología colonialista, y está basada en:

1). Su carácter esencialmente discriminatorio originado en una relación hostil frente a las culturas indígenas, a las que conceptúan como paganas y heréticas;

2). Su naturaleza vicarial, que conlleva la reificación del indígena y su sometimiento a cambio de futuras compensaciones sobrenaturales.

3). Su carácter espurio, debido a que los misioneros buscan en esa actividad una realización personal, sea ésta material o espiritual;y

4). El hecho que las misiones se han convertido en una gran empresa de recolonización y dominación, en connivencia con los intereses imperialistas dominantes.

En virtud de éste análisis llegamos a la conclusión que lo mejor para las poblaciones indígenas, y también para preservar la integridad moral de las propias iglesias, es poner fin a toda actividad misionera. Hasta que se alcance este objetivo cabe a las misiones un papel en la liberación de las sociedades indígenas, siempre que se atengan a los siguientes requisitos:

1). Superar el herodianismo intrínseco a la actividad catequizadora como mecanismo de colonización, europeización y alienación de las poblaciones indígenas;

2). Asumir Una posición de verdadero respeto frente a las culturas indígenas poniendo fin a la larga y vergonzosa historia de despotismo e intolerancia que ha caracterizado la labor de los misioneros, quienes rara vez revelaron sensibilidad frente a los valores religiosos indígenas;

3). Poner fin al robo de propiedades indígenas por parte de misiones religiosas que se apropian de su trabajo, tierras y demás recursos naturales, y a su indiferencia frente a la constante expropiación de que son objeto por parte de terceros;

4). Extinguir el espíritu suntuario y faraónico de las misiones que se materializa en múltiples formas, pero que siempre se basa en la explotación del indio;

5). Poner fin a la competencia entre confesiones y agencias religiosas

por las almas de los indígenas, que da lugar, muchas veces, a operaciones de compra-venta de catecúmenos, y que, por la implantación de nuevas lealtades religiosas, los divide y los conduce a luchas intestinas;

6). Al suprimir las prácticas seculares de ruptura de la familia indígena por internamiento de los niños en orfanatos donde son inbuidos de valores opuestos a los suyos, convirtiéndolos en seres marginados incapaces de vivir tanto en la sociedad nacional como en sus propias comunidades de origen;

7). Romper con el aislamiento pseudo-moralista que impone una ética falsa que inhabilita al indígena para una convivencia con la sociedad nacional; ética que, por otra parte, las iglesias no han sido capaces de imponer en la sociedad nacional;

8). Abandonar los procedimientos de chantaje y consistentes en ofrecer a los indígenas bienes y favores a cambio de su total sumisión;

9). Suspender inmediatamente toda práctica de desplazamiento o concentración de poblaciones indígenas con fines de catequización o asimilación, prácticas que se reflejan en el inmediato aumento de morbilidad, mortalidad y la descomposición familiar de las comunidades indígenas;

10). Abandonar la práctica criminal de servir de intermediarios para la explotación de la mano de obra indígena.

En la medida en que las misiones no asuman estas obligaciones mínimas incurren en el delito de etnocidio o de connivencia con el etnocidio.

Por último, reconocemos que recientemente elementos disidentes dentro de las iglesias están tomando una clara posición de autocrítica radical a la acción evangelizadora, y han denunciado el fracaso histórico de la actividad misional.

LA RESPONSABILIDAD DE LA ANTROPOLOGIA.

1). Desde su origen la Antropología ha sido instrumento de la dominación colonial; ha racionalizado y justificado en términos académicos, abierta o subrepticamente, la situación de dominio de unos pueblos sobre otros, y ha adoptado conocimientos y técnicas de acción que sirven para mantener, reforzar o disfrazar la relación colonial. América Latina no ha

sido excepción y con frecuencia, crecientes programas nefastos de acción sobre los grupos indígenas y estereotipos y distorsiones que deforman y encubren la verdadera situación del indio, pretenden tener su fundamento científico en los resultados del trabajo antropológico.

2). Una falsa conciencia de esa situación ha conducido a muchos antropólogos a posiciones equivocadas. Estas pueden clasificarse en los siguientes tipos:

a). El cientifismo que niega cualquier vínculo entre la actividad académica y el destino de los pueblos que forman el objeto de esa misma actividad, eliminando la responsabilidad política que conlleva al conocimiento.

b). La hipocrecía que se manifiesta en la protesta retórica sobre la base de principios generales, pero que evita cuidadosamente cualquier compromiso con situaciones concretas.

c). El oportunismo que aunque reconoce la penosa situación actual del indio, niega la posibilidad de transformarla, mientras afirma la necesidad de "hacer algo", dentro del esquema vigente; lo que en última instancia se traduce en un reforzamiento de ese mismo sistema.

3). La Antropología que hoy se requiere en Latinoamérica no es aquella que toma a las poblaciones indígenas como meros objetos de estudio, sino la que los vé, como pueblos colonizados y se compromete en su lucha de liberación.

4). En este contexto es función de la Antropología:

---- Por una parte , aportar a los pueblos colonizados todos los conocimientos antropológicos, tanto acerca de ellos mismos como de la sociedad que los oprime a fin de colaborar con su lucha de liberación.

----Por otra, reestructurar la imagen distorsionada que existe en la sociedad nacional respecto a los pueblos indígenas, desenmascarando su carácter ideológico colonialista.

5). Con miras a la realización de los anteriores objetivos, los antropólogos tienen la obligación de aprovechar todas las coyunturas que se presenten dentro del actual sistema para actuar en favor de las

comunidades indígenas. Cumple al antropólogo denunciar por todos los medios los casos de genocidio y las prácticas conducentes al etnocidio, así como volverse hacia la realidad local para teorizar a partir de ella, a fin de superar la condición subalterna de simples ejemplificadores de teorías ajenas.

EL INDIGENA COMO PROTAGONISTA DE SU PROPIO DESTINO.

1). Es necesario tener presente que la liberación de las poblaciones indígenas es realizada por ellas mismas, o no es liberación. Cuando elementos ajenos a ellas pretenden representarlas o tomar la dirección de su lucha de liberación, se crea una forma de colonialismo que expropia a las poblaciones indígenas su derecho inalienable a ser protagonista de su propia lucha.

2). En esta perspectiva es importante valorar en todo su significado histórico la dinamización que se observa hoy en las poblaciones indígenas del continente, y que las está llevando a tomar en sus manos su propia defensa contra la acción etnocida y genocida de la sociedad nacional. En esta lucha, que no es nueva, se observa hoy la aspiración de realizar la unidad pan-indígena latinoamericana; y, en algunos casos, un sentimiento de solidaridad con otros grupos oprimidos.

3). Reafirmamos aquí el derecho que tienen las poblaciones indígenas de experimentar sus propios esquemas de auto-gobierno, 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.

FIRMAN:

Miguel Alberto Bartolomé.
Guillermo Bonfil Batalla.
Víctor Daniel Bonilla.
Gonzalo Castillo Cárdenas.
Miguel Chase Sardi.
Gaore Grunberg.
Nelly Arvelo de Jiménez.
Esteban Emilio Mosrnyi.
Darcy Ribeiro.
Scott S. Robinson.
Stefano Varese.

Barbados, 30 de enero de 1971.

INTRODUCCION:

Del 25 al 30 de enero de 1971, se reunió en Barbados un grupo de Antropólogos para discutir los problemas derivados de las "fricciones interétnicas", en América del Sur. Con base en el análisis de un conjunto de informes sobre la situación de las poblaciones tribales de varias regiones del área, elaboraron un documento-"La Carta de Barbados"- destinado al esclarecimiento del problema y a promover la solidaridad con las luchas de liberación de los indígenas.

Recientemente, entre el 18 y el 28 de julio de este año, volvieron a reunirse, en esta ocasión contando con la presencia de 35 dirigentes indígenas de diferentes países latinoamericanos. Ahora ya no se trataba de despertar conciencia sobre la situación indígena, sino de analizar el proceso seguido durante estos seis años por los movimientos indígenas de liberación y sus estrategias y definir las acciones futuras.

Durante los últimos seis años surgieron en América diversos movimientos de liberación indígena, que se han desarrollado siguiendo dos etapas principales: una inicial, etnocentrista, en la que la ideología sustentada ponía el acento en la validéz e importancia de las diferencias étnicas entre los pueblos americanos y la consiguiente necesidad de respetarlos y preservarlos como parte fundamental del pluriculturalismo de las sociedades del continente. Como movimiento etnocéntrico tendía a excluir las alianzas con otros grupos que no fueran indígenas. La segunda etapa contempla la politización de estos movimientos, por lo menos en México, Panamá, Venezuela, Colombia, Perú, Bolivia, Chile y Argentina. En esta etapa sin abandonarse las reivindicaciones y la solidaridad étnicas, se plantea la necesidad de las alianzas con otros grupos de explotados no indígenas, principalmente con los campesinos.

La segunda reunión de Barbados se propuso como tarea principal arribar a una "conciencia estratégica unificada", y de ella emanó una declaración

general, la cual estuvo acompañada por tres declaraciones "colaterales":

a). Sobre la invasión racista de América del Sur. (Proyecto del gobierno de Bánzer para la colonización de diversas regiones de Bolivia por parte de africanos blancos.

b). Sobre el papel de algunas instituciones como el Instituto Lingüístico de Verano y los Cuerpos de Paz en la penetración política y económica de los países latinoamericanos.

c). Sobre la problemática de la mujer indígena, sometida a un doble colonialismo por su carácter de mujer e indígena.

1. DECLARACION DE BARBADOS II.

Hermanos Indios:

En América los indios estamos sujetos a una dominación que tiene dos caras: la dominación física y la dominación cultural.

LA DOMINACION FISICA se expresa, en primer término, en el despojo de la tierra. Este despojo comenzó desde el momento mismo de la invasión europea y continúa hasta hoy. Con la tierra se nos han arrebatado también los recursos naturales: los bosques, las aguas, los minerales, el petróleo. La tierra que nos queda ha sido dividida y se han creado fronteras internas e internacionales, se ha aislado y dividido a los pueblos y se ha pretendido enfrentar a unos contra otros.

La dominación física es una dominación económica. Se nos explota cuando trabajamos para el no-indio, quien nos paga menos de lo que produce nuestro trabajo. Se nos explota también en el comercio porque se nos compra barato lo que producimos (las cosechas, las artesanías) y se nos vende caro.

La dominación no es solamente local o nacional sino internacional.

Las grandes empresas transnacionales buscan la tierra, los recursos, la fuerza de trabajo y nuestros productos, y se apoyan en los grupos poderosos y privilegiados de la sociedad no india.

La dominación física se apoya en la fuerza y la violencia y las usa en contra nuestra.

LA DOMINACION CULTURAL puede considerarse realizada cuando en la mentalidad del indio se ha establecido que la cultura occidental o del dominador es la única y el nivel más alto del desarrollo, en tanto que la cultura propia no es cultura, sino el nivel más bajo de atraso que debe superarse; esto trae como consecuencia la separación por medio de vías educativas de los individuos integrantes de nuestro pueblo.

La dominación cultural no permite la expresión de nuestra cultura o desinterpreta y deforma sus manifestaciones.

La dominación cultural se realiza por medio de:

LA POLITICA INDIGENISTA, en la que se incluyen procesos de integración o aculturación a través de diversas instituciones nacionales o internacionales, misiones religiosas, etc.

EL SISTEMA EDUCATIVO FORMAL que básicamente enseña la superioridad del blanco y la pretendida inferioridad de nosotros, preparándonos así para ser más fácilmente explotados.

LOS MEDIOS MASIVOS DE COMUNICACION que sirven como instrumentos para la difusión de las más importantes formas de desinterpretar la resistencia que oponen los pueblos indios a su dominación cultural.

Como resultado de la dominación nuestro pueblo está dividido, porque vive tres situaciones diferentes:

1. Los grupos que han permanecido relativamente aislados y que conservan sus propios esquemas culturales.

2. Los grupos que conservan gran parte de su cultura, pero que están directamente dominados por el sistema capitalista.

3. El sector de la población que ha sido desindianizado por las fuerzas integracionistas y ha perdido sus esquemas culturales a cambio de ventajas económicas limitadas.

Para el primero, el problema inmediato es sobrevivir como grupo; para ello es necesario que tengan garantizados sus territorios.

El segundo grupo está dominado física y económicamente; necesita, en primer lugar, recuperar el control de sus recursos.

El último grupo tiene como problema inmediato liberarse de la dominación cultural a que está sometido y recuperar su propio ser, su propia cultura.

En conclusión, el problema de nuestra población se resume así:

1. Una situación de dominación cultural y física cuyas formas de ser van desde el sojuzgamiento por una minoría blanca o criolla, hasta el peligro de extinción en países en que constituyen bajo porcentaje de la población.

2. Los pueblos indoamericanos están divididos internamente o entre sí por la acción de: las políticas de integración, educativas, de desarrollo, los sistemas religiosos occidentales, las categorías económicas y las fron-

teras de los estados nacionales.

Como consecuencia de la situación actual de nuestro pueblo y con el objeto de trazar una primera línea de orientación para su lucha de liberación se plantea el siguiente gran OBJETIVO:

CONSEGUIR LA UNIDAD DE LA POBLACION INDIA, CONSIDERANDO QUE PARA ALCANZAR ESTA UNIDAD EL ELEMENTO BASICO ES LA UBICACION HISTORICA Y TERRITORIAL EN RELACION CON LAS ESTRUCTURAS NACIONALES, EN TANTO SE ESTÁ PARTICIPANDO TOTAL O PARCIALMENTE EN ESTAS ESTRUCTURAS. A TRAVES DE ESTA UNIDAD, RETOMAR EL PROCESO HISTORICO Y TRATAR DE DAR CULMINACION AL CAPITULO DE COLONIZACION.

Para alcanzar el objetivo anterior se plantean las siguientes estrategias:

A. Es necesaria una organización olítica propia y auténtica que se dé a propósito del movimiento de liberación.

B. Es necesaria una ideología consistente y clara que pueda ser del dominio de toda la población.

C. Es necesario un método de trabajo que pueda utilizarse para movilizar una mayor cantidad de población.

D. Es necesario un elemento aglutinador que persista desde el inicio hasta el final del movimiento de liberación.

E. Es necesario conservar y reforzar las formas de comunicación interna, los idiomas propios, y crear a la vez un medio de información entre los pueblos de diferente idioma, así como mantener los esquemas culturales básicos especialmente relacionados con la educación del propio grupo.

F. Es necesario considerar y definir a nivel interno las formas de apoyo que puedan darse a nivel internacional.

Los instrumentos que pueden usarse para realizar las estrategias mencionadas, son entre otros, los siguientes:

A. Para la organización política puede partirse de las organizaciones tradicionales tanto como de nuevas organizaciones de tipo moderno.

B. La ideología debe formularse a partir del análisis histórico.

C. El método de trabajo inicial puede ser el estudio de la historia

para ubicar y explicar la situación de dominación.

D. El elemento aglutinador debe ser la cultura propia, fundamentalmente para crear conciencia de pertenecer al grupo étnico y al pueblo indoamericano.

BARBADOS, 28 de julio de 1977.

2. RECOLONIZACION DE AMERICA DEL SUR.

La declaración "NO A LA INVASION RACISTA", fué producto de la discusión de materiales que informaron sobre los planes de creación de enclaves de población colónica en América del Sur. Estos enclaves estarían formados por inmigrantes extraamericanos procedentes de Asia y Africa que serán reubicados en áreas seleccionadas del Cono-Sur por medio de convenios del Comité Intergubernamental de Migraciones Europeas (CIME) y los gobiernos de los países receptores.

NO A LA INVASION RACISTA.

En ocasión del Encuentro de Barbados II.

Las burguesías racistas de Africa Austral, incapaces de dominar el proceso revolucionario que se desarrolla en Zimbawe(Rhodesia), Namibia y Azania (Africa del Sur), bajo el auspicio de los gobiernos imperialistas europeos y a iniciativa de los Estados Unidos, buscan reubicación en un punto estratégico de América del Sur.

La primera etapa de esta invasión parte de Zimbawe hacia el oriente de Bolivia y amenaza en un futuro cercano a Uruguay, Argentina, Paraguay y Ecuador. La construcción arbitraria de este enclave racista en Sudamérica no solamente refuerza las corrientes fascistas de las burguesías regionales, atenta contra la soberanía de los países involucrados y lesiona muy especialmente a los pueblos indoamericanos. El manejo de enclaves de población es parte de una larga experiencia del colonialismo, cuyo modelo más acabado es la del Estado de Israel inventado para frenar el desarrollo de las luchas de liberación de la nación árabe.

Este nuevo proyecto de invasión europea es una estrategia imperial que se suma a otras modalidades de dominación, arrinconamiento y expulsión de la población indoamericana. Entre estos planes encontramos la colonización de la región amazónica con el objeto de eludir la revolución agraria

en los países circunvecinos.

Las compañías multinacionales, en connivencia con las clases gobernantes y con la complicidad del Instituto Lingüístico de Verano, las misiones religiosas fundamentalistas, los Cuerpos de Paz y otras instituciones ligadas a los gobiernos imperialistas, están ocupando vastos territorios de pueblos indígenas. Otra de las estrategias la constituye la esterilización masiva de la mujer indígena y de las clases populares. La militarización de las fronteras internas y externas de estos países lleva a un control creciente de la población que habita tradicionalmente estos espacios geográficos. Junto a los planes militares se da también el desalojo bajo el pretexto de realizar obras hidroeléctricas e instalar zonas de reservas forestales y de resguardos fronterizos. Otras veces, la expulsión de la población obedece a la explotación nacional o transnacional de recursos naturales renovables y no-renovables.

En muchos casos la existencia de fronteras político-administrativas, fragmenta la unidad de los pueblos indígenas ya constituidos.

Estas políticas represivas tratan de justificarse mediante ideologías racistas expresadas en lemas como "mejoramiento de la raza e incapacidad política de la población autóctona de participar en procesos de desarrollo integral.

La presencia de poblaciones racistas enquistadas en Africa Austral es el resultado de la política de expansión colonial europea, que le toca resolver a Europa dentro de sus propios límites territoriales. Esta población debe regresar a los propios países de donde salieron. Rechazamos su traslado a América del Sur y censuramos a los gobiernos cómplices de ésta política de recolonización de América del Sur.

BARBADOS, julio 28 de 1977.

3. SOBRE EL INSTITUTO LINGUISTICO DE VERANO.

La declaración "LA POLITICA COLONIALISTA DEL ILV", fué el producto, tanto del conocimiento y la experiencia que los participantes tienen sobre las actividades de esta institución misionera, como de dos informes sobre la misma que se utilizaron en el Encuentro, en los que se analiza la historia de la institución, su expansión en el Tercer Mundo, su papel de precursor ideológico del sistema imperante, los efectos destructores de su trabajo en las culturas indígenas y su actividad desmovilizadora de las capacidades de respuestas autónomas de las etnias locales.

LA POLITICA COLONIALISTA DEL ILV.

El idioma propio constituye un factor fundamental en la existencia y en el proceso de liberación de cada pueblo indígena. Un pueblo que haya perdido su lengua tiene grandes dificultades para definir su ser y su proyecto histórico.

Toda educación formal o informal debe basarse en el idioma del grupo Pero no para transmitir contenidos y valores alienantes sino los pertenecientes al acervo de cada pueblo y aquellos elementos ajenos que de alguna manera sirvan de instrumentos de lucha en el proceso de liberación. Cualquier institución intrusa que bajo el pretexto de estudiar el lenguaje conlleve formas de dominación es indeseable y debe ser eliminada.

En la mayoría de los casos, la pérdida del idioma indígena en las nuevas generaciones significa el comienzo de la muerte del grupo. En tales situaciones, la dinámica de la lucha de recuperación y liberación exige abrir canales de contacto entre los ancianos y los jóvenes para que a través de un nutrido diálogo intergeneracional el pueblo recupere y refuerce su idioma y sus sistemas de relación fundamentales.

El uso del idioma -sea oral o escrito- debe ser gobernado por el mismo pueblo indígena dentro de sus propios cauces de creatividad. La aceptación indiscriminada de préstamos lingüísticos o ideológicos a partir de las lenguas dominantes conduce a la larga a un proceso de desnaturalización y

pérdida del idioma.

El lenguaje indígena no se restringe solamente al idioma verbalizado, sino que implica también las formas de actuar, los sistemas organizativos, así como los procedimientos de elaboración de manifestaciones culturales materiales y no materiales. Hay que restaurar la dimensión del lenguaje vivo a los diversos códigos culturales indígenas para acabar con el folclorismo y el exotismo que trata de reducir toda la dinámica cultural a una superestructura fragmentaria y superflua que pierde toda significación para la resistencia y la liberación de los pueblos.

La palabra se convierte en instrumento de lucha en la medida en que asume la codificación total del proyecto histórico que adelanta, en forma libre, autónoma y creativa todo pueblo que pugna por la superación radical de los condicionamientos seculares establecidos por el sistema global de dominación colonial.

Ahora bien, los estados nacionales propician una política educativa y del lenguaje que atenta contra la integridad de las sociedades indoamericanas al privárselas del instrumento esencial de la conceptualización como dimensión civilizatoria propia. Esta política se expresa en unos casos en un monolingüismo declarado que admite únicamente la lengua del dominador como instrumento de comunicación generalizado. En otros esta misma política, cuyo objetivo final es la europeización lingüística, se encubre bajo el manto de un falso bilingüismo, que se manifiesta primordialmente en el sistema educativo durante los primeros años de aprendizaje escolar. En lugar de reconocer francamente la existencia y vigencia de las lenguas indígenas e implementar su oficialización, sea a nivel regional o nacional, según sea el caso, la mayoría de los Estados americanos delegan su política lingüística en entidades pseudocientíficas norteamericanas de carácter religioso "fundamentalistas", entre los que se destaca el "Summer Institute of Linguistics" (SIL), a escala mundial.

El Instituto Lingüístico de Verano, en relación a las lenguas en sí, opera con dos objetivos políticos claros:

a). Presenta un cuadro de extremada fragmentación dialectal y lingüística, tratando de demostrar la inviabilidad de la formación de unidades

lingüísticas estandarizadas, esenciales para el despegue de proyectos políticos de liberación de los pueblos indios, y

b). sustentar la ideología del carácter ahistórico, estático y regresivo de las lenguas indígenas, según la cual éstas serían incapaces de absorber dinámicamente las nuevas experiencias colectivas que confrontan los pueblos oprimidos. En otros términos, se les niega la posibilidad de una interpretación propia tanto conceptual como lingüística, de la dinámica social y de la naturaleza.

Es evidente el papel fundamental del ILV en la desmovilización de los movimientos de liberación indoamericanos que a partir de lo ideológico penetra hasta los niveles organizativos de base de las sociedades indígenas. El ILV forma un estrato de maestros y promotores bilingües a quienes manipula según sus metas políticas, y quienes a su vez instrumentalizan el resto de las comunidades al servicio de dicho esquema de dominación. De esta forma el instituto llega a controlar vastas áreas que constituyen enclaves de importancia estratégica para el dominio geopolítico del continente por parte del imperialismo y la eventual apropiación de recursos naturales.

Después de más de cuarenta años de presencia en Indoamérica, es notoria la función monopolizadora del ILV en el campo de la lingüística, tanto teórica como práctica, que ha obstaculizado de hecho el surgimiento de cuadros nacionales de relevo en este campo. Para citar un caso concreto, cuando en 1975 el gobierno peruano intentó nacionalizar las actividades del ILV, uno de los tantos obstáculos con los cuales se enfrentó fué la carencia absoluta de lingüistas y técnicos capacitados.

Otra faceta de la actuación del ILV es la evangelización coercitiva en términos fundamentalistas de los pueblos americanos. El objetivo inmediato de esta evangelización es conocer desde adentro el entero sistema de pensamiento de los pueblos invadidos, lo que acelera el proceso de descomposición social, impidiendo el surgimiento de respuestas alternativas de carácter político. Su gestión evangelizadora ataca los puntos claves del sistema social y cultural, lo cual se traduce en el impedimento progresivo de las prácticas habituales de los grupos. Se trata, pues, de una

estrategia que apunta hacia la desintegración irreversible de los pueblos y culturas indoamericanos, que irrespetando la dignidad y los derechos humanos más elementales coadyuva al plan de recolonización acelerado del continente.

BARBADOS, 28 de julio de 1977.

4. LA MUJER INDIGENA.

Las informaciones proporcionadas por las participantes más la descripción de cómo suelen operar campañas coercitivas de esterilización femenina dieron lugar al "Resumen de la Discusión sobre la Problemática de la Mujer Indígena". Síntesis que fué realizada por Esteban E. Mosonyi en base al debate que sobre el tema tuvo lugar en el encuentro.

RESUMEN DE LA DISCUSION SOBRE LA PROBLEMÁTICA DE LA MUJER INDIGENA.

La mujer indígena, que representa a más de la mitad de la población, debe participar en su lucha de liberación en la medida de sus fuerzas y posibilidades. Esto le exige asumir un conjunto de tareas, algunas de las cuales no estaban contempladas en sus formas participativas tradicionales.

El proceso de aculturación ha venido sometiendo a la mujer a un doble colonialismo en su condición de indígenas y mujeres. El sistema oprime y destruye a la mujer en mayor grado que al mismo hombre, al mismo tiempo de que el hombre indígena aculturado participa en ese maltrato hacia la mujer.

Tenemos múltiples ejemplos concretos para reforzar esta afirmación. La labor misional pretende convertir a la mujer en un ser humano de segunda categoría, a partir de la ideología sexual de la cultura occidental.

Nuestra sociedad presenta a la mujer indígena como un ser inadecuado para ser madre de sus propios hijos, quienes frecuentemente le son arrebatados para educarlos en internados y transferirlos a familias no indígenas. Otras veces ella es destinada al servicio doméstico y a otros oficios subpagados. Frecuentemente es explotada, utilizada y abandonada por aventureros y cuando recurre a alguna fuente de trabajo para mantener a sus hijos puede ser reprimida y hasta asesinada por las autoridades.

En otros contextos, la desintegración de las culturas indígenas tradicionales, tiende a dejar a la mujer sin ningún papel importante en el proceso productivo o en otros aspectos de la convivencia social. Mientras el hombre sale de su comunidad y se dedica a ciertas actividades remuneradas o no, la mujer permanece pasiva contemplando la destrucción de su familia y de su pueblo.

Finalmente en las últimas décadas se ha establecido una diversidad de programas coercitivos de esterilización masiva y programas de planificación familiar al estilo occidental, con el fin expreso de bloquear la supervivencia histórica y, por ende, los proyectos de liberación de los pueblos indoamericanos.

La mujer indígena, que siempre ha hecho grandes contribuciones a la resistencia india, debe ocupar junto al hombre un puesto fundamental en sus organizaciones de base y de dirección, así como de preservar en su papel generador y transmisor de la identidad histórica, de la memoria colectiva y de los valores esenciales de los pueblos indoamericanos.

BARBADOS. 28 de julio de 1977.

DOCUMENTO 6ANTROPOLOGIA EN POS DE GUERRA

por Eric R. Wolf
y Joseph G. Jorgensen.

El 30 de marzo el Comité estudiantil de movilización para el fin de la guerra en Vietnam transmitió a dos miembros del Comité de Ética de la Asociación Americana de Antropología un paquete de documentos informativos sobre la participación de científicos sociales en la lucha contrarrevolucionaria en Tailandia. Los documentos eran copias xérox de originales tomados de los archivos personales de un antropólogo de cierta universidad en California. Los dos miembros del Comité de Ética, Wolf y Jorgensen, conmovidos por lo que leyeron, decidieron sonar la alarma en una declaración donde se describieron los documentos y que concluyó con lo siguiente:

Ya que estos documentos contradicen en espíritu y letra las resoluciones de la Asociación Americana de Antropología, relativas a investigación clandestina secreta, creemos que ellos plantean graves problemas para la integridad científica de nuestra profesión. Por lo tanto, vamos a llamar la atención de la Asociación Americana de Antropología sobre estos asuntos tan serios.

Los documentos recibidos no fueron material clasificado en un sentido legal, pero su impacto fue bastante resonante. Constatian en actos de asambleas del American Advisory Council on Education, Frank Arnold como consejero de AID en Milburn, en el momento de su

les para el Departamento de la Defensa; en un proyecto para la investigación sobre contra-insurrección en Tailandia presentado por los American Institutes of Research en Pittsburgh y varios otros documentos. Las reuniones en las cuales dichos documentos fueron formulados o presentados, no habían sido tampoco secretas, pero su contenido fue suficientemente explosivo para causar preocupación a los participantes acerca de una posible repetición del desafortunado Proyecto Camelot, el cual había desprestigiado seriamente la política de los Estados Unidos en América Latina. Con la publicación de los documentos de Tailandia, sin embargo, ardió Troya otra vez. Es cierto que una conferencia de prensa ofrecida por el Comité en Washington fue reportada por el New York Times en líneas confusas; pero algunos antropólogos habían estado alertados en cuanto a su contenido y el 2 de abril de 1970 una selección de dichos documentos apareció en una edición especial de Student Mobilizer, órgano del Comité dedicado exclusivamente a la investigación sobre contra-insurrección en Tailandia. Ejemplares de esta publicación fueron distribuidos en la junta de la Asociación de Estudios Asiáticos en San Francisco; en ella se mencionaban nombres; se ponían en evidencia reputaciones personales y profesionales; los ánimos se exaltaron y una vez más los científicos sociales fueron presentados con un reto a sus afirmaciones de imparcialidad científica e integridad.

Independientemente e ignorando los pasos dados por el Student Mobilization Committee, el Comité de Ética de la Asociación Americana de Antropología comenzó a reunir información adicional sobre tales problemas. El Comité nunca mencionó individuos por nombre ni lanzó cargos contra ninguno; su preocupación era los patrones colectivos de actividades revelados en los documentos de Tailandia. Como era de esperarse, sin embargo, sus requerimientos para revelar las cosas fueron contestados con una lluvia de protestas de modo de quienes se sentían impugnados por las revelaciones. El 9 de mayo de 1970, por lo tanto, el Comité de Ética se reunió

en pleno en Chicago y declaró unánime e inequívocamente que:

Nuestro examen de los documentos accesibles a nosotros para consulta, investigación y actividades realizadas en Tailandia, nos convence de que los antropólogos están siendo utilizados en importantes programas de contra-insurrección, cuyos efectos deben preocupar gravemente a la Asociación. Estos programas comprenden esfuerzos en la manipulación de gente en escala gigantesca y enredan la investigación antropológica normal con actividades de contra-insurrección, tanto abiertas como secretas, en tal forma que amenazan el futuro de la investigación antropológica en el sudeste de Asia y en otras partes del mundo.

Los documentos mismos presentan una variación enorme sobre las motivaciones y metas de la investigación en programas sociales. Tómese, por ejemplo, el primer paquete de actas que describe las reuniones de un Thailand Study Group, formado por funcionarios gubernamentales, científicos físicos y miembros que aparecen denominados tan singularmente en las actas como la "Comunidad SS", comunidad de científicos sociales. Las reuniones fueron anunciadas como un Jason Junior Study y organizadas en Plymouth, Mass., en el verano de 1967 por el Institute for Defense Analysis. El Institute for Defense Analysis se formó en 1955 para coordinar los trabajos relativos a la guerra dentro de las universidades de la nación; su especial Jason Division se estableció para hacer participar a los académicos en la solución de problemas militares sin sacarlos de sus torres de marfil. El propósito de las reuniones de Plymouth fue específicamente el de explorar la utilidad de crear un "SS" Jason para emular al Jason de los científicos físicos ya en existencia. Las actas de las asambleas revelan insospechadas complejidades de motivos; ellas son enteramente reveladoras sobre cómo el gobierno cuando se esfuerza por alucinar a los científicos sociales, como

Las reuniones resultan de la buena voluntad de los sociólogos científicos para promover sus habilidades y talentos. No hay duda de la actitud práctica asumida por los funcionarios gubernamentales presentes hacia los datos adquiridos. Cuando a uno de ellos se le pregunta si desea de la Comunidad SS "diálogo e índices", responde bruscamente: "Yo quiero instrumentos". El deseo utilitarista, no está interesado en conversación. Los participantes repetidas veces expresan su tristeza sobre el hecho de que muchos científicos sociales no desean trabajar para el gobierno. Esto se debe, algunos afirman, a la "prioridad de los valores étnicos, por ejemplo, a la profesión o al país o al empleo". Otros culpan a la Guerra de Vietnam, a las experiencias desafortunadas con Camelot, a las dificultades de encuadrar la investigación clasificada con "la misión de la universidad". Sin embargo, hay formas de circumventar estas dificultades: salarios mayores, compañeros simpáticos, "problemas interesantes como la existencia de comunistas tailandeses", oportunidades profesionales y de prestigio; apoyo de funcionarios militares en las universidades; ayuda más grande para los "think tank" de la RUMD y del Ejército; el empleo de profesionistas de alto rango a costo elevado para alistar a otros, la formación de antropólogos administrativos sobre los modelos ingleses y franceses. La antropología tiene mayor prioridad sobre otras disciplinas: "Dada la importancia aparente de factores locales para el reclutamiento de los insurgentes del noreste, es importante conocer con detalle el contenido y credibilidad del reclutamiento comunista, entremetimiento y mensajes de propaganda". Pero eran escasas las aportaciones reales en términos de ideas útiles. Hubo sugerencias crudas acerca de premiar las áreas "tranquilas", de brivar a las áreas "calientes" de los beneficios de desarrollo; de usar monjes para "activar cambios sociales"; de apoyar la democratización para conseguir que los peñoleros participen en la responsabilidad de la

Intentos breves de conseguir informes más sofisticados de diferencias regionales y étnicas en Tailandia, alternan con ideas imbéciles acerca de recompensa y castigo como medios de reprimir la agresión. Un hombre hace notar: "Me gustaría trabajar en algunos problemas si yo pudiera sacar de ello un estudio no-clasificado". Otro llega a la confortante conclusión de que hay poca distinción entre investigación básica y aplicada. Apparently la credibilidad de la Comunidad SS permaneció baja, porque el gobierno encontró insuficientes las mercancías ofrecidas y rehusó comprar, al menos en esta ocasión.

El segundo paquete de documentos tuvo más éxito. Este consiste, en su mayor parte, de una proposición sometida por los American Institutes for Research de Pittsburg, Pa. en diciembre de 1967, a la Advanced Research Projects Agency (ARPA) del Departamento de la Defensa, intitulado "Center Inaugury in Thailand: The Impact of Economic, Social and Political Action Programs". Los American Institutes for Research (AIR) tienen una ascendencia distinguida porque eran la Special Operations Research Office (SORO) en la American University de Washington, la que se echó a perder el Proyecto Camelot en África. Después de haberse unido el ARPA, el Center for Research in the Social Sciences de la Universidad Americana, que a su vez engendraron AIR. El proyecto en sí mismo es para hacer llorar a los angeles, porque en él se gastaron y se obtuvieron más de un millón de dólares por un estudio que inspira terror en proporción directa a su trivialidad. Refiere que:

...uno de los problemas clave en la elaboración de medidas preventivas contra la insurrección ha sido que no sabemos qué tipos de acción económica, social y política son los más efectivos para crear unidad nacional y reducir y eliminar la atracción hacia la insurrección.

Propone cerrar de una sola vez la brecha entre nuestras grandes posibilidades para hacer operaciones militares convencionales y nuestras mediocres actuaciones en contra-insurrección, así como la brecha igualmente grande entre nuestros conocimientos tecnológicos y nuestro escaso talento para tratar con los "aspectos científico-sociales". Para realizar esto:

...es esencial tener técnicas para obtener significativa realimentación sobre el impacto social. Y ya que éste ha sido el mismo problema metodológico que más ha obstruccionado los programas de acción social en los Estados Unidos, los beneficios secundarios potenciales del proyecto propuesto, también son exéitantes.

Para esbozar técnicas para obtener realimentación significativa sobre el impacto social, el proyecto consiste en comparaciones entre comunidades donde las precisiones insurreccionales están contrarrestadas por programas de acción y comunidades afectadas por insurrección donde los programas de acción quedan a la insurrección, y comunidades con programas de acción, pero sin insurgentes, junto con la exhibición barroca de "inputs" "feedback"; "ultimate criterion measures", "evaluations of incremental effects". La utilidad de este aspecto de ciencia social es anunciada en un reporte de viaje del personal de AIR a Amphoe Nong Han, Changwad Udon, de mayo 28 a junio 6 de 1969 donde informas que:

Los pueblos se diferencian. Si el pueblo, más bien que el poblador, es la unidad primaria para análisis (como siempre había parecido probable,), habrá variación.

Esto ayuda terriblemente en remediar la falta de conocimientos, más cuando no resuelva la balanza continental de pagos. Sin embargo, debajo de las hojas de plátano se esconde un hecho más peligroso

bestia que va al mundo entero como:

...basado en el hecho que el efecto de un determinado elemento de estímulo sobre un determinado individuo en un determinado momento está formado por las experiencias de aquel individuo al responder a aquel estímulo en el pasado.

Las condiciones que cambian los patrones estímulo-respuesta establecidos ya sea por cambiar la historia de experiencias del individuo con aquel elemento, estímulo o por cambiar las circunstancias contemporáneas de las cuales depende la efectividad de aquel elemento-estímulo, las llamaremos *disposing conditions* (condiciones disponibles). La oferta de alimentos a cambio de ciertos servicios proporciona un ejemplo conveniente. Si en el pasado éste ha sido un fuerte estímulo, puede ser tal vez minorado aumentando la producción agrícola local. Si éste ha sido un estímulo débil o neutral, tal vez pudiera ser reforzado aumentando las cosechas.

He aquí el texto ya la punta del iceberg. Pero el texto del proyecto propuesto sigue así:

La aplicabilidad potencial en los Estados Unidos de los conocimientos adquiridos también recibirá especial atención. En muchos de nuestros programas domésticos clave, especialmente aquellos dirigidos a sub-culturas en estado desventajoso, los problemas metodológicos son similares a los descritos en este proyecto; y la aplicación de los conocimientos adquiridos en Tailandia en el medio nacional constituye potencialmente una aportación muy significativa del proyecto.

El tercer paquete de documentos resulta de los esfuerzos de una comisión de asesores, Advisory Council for Thailand (ACT) para

actividades de AID en aquel país no son muy secretos, habiendo sido establecidos en testimonio público ante el Comité de Relaciones Exteriores sobre Operaciones del Gobierno, Subcomité de Operaciones Exteriores e Información Gubernamental, el 16 de junio de 1969, por Roberto H. Nocter, sub-administrador en funciones para Asia Oriental, AID. Allí nos informan llanamente que nuestra ayuda "está concentrada en apoyar varios tipos de programas tailandeses de contra-insurrección".

Con excepción de una modesta cantidad de proyectos de asistencia técnica, con la mayoría de los cuales estamos acabando gradualmente, nuestra ayuda en Tailandia está concentrada en actividades de contra-insurrección: aproximadamente el 75% de nuestros esfuerzos totales es en este campo.

Y de nuevo:

Nuestro proyecto más grande en Tailandia consiste en ayudar a varios elementos del Departamento de la Policía Nacional de Tailandia.

Esto está bien visto por AID.

En la autoridad local en Tailandia, incluyendo las aplicaciones en cuanto a seguridad del pueblo tendrán prioridad en primer grado.

Y de nuevo, la principal prioridad es concedida a:

Reforzamiento de la seguridad civil a nivel del pueblo: principalmente mediante la ayuda al Departamento de Policía Nacional de Tailandia.

Otros asuntos, tales como estudios de innovación y difusión en la sociedad de Tailandia y problemas de tenencia de la tierra "incluyendo tierra como un incentivo y tenencia de la tierra en relación a la seguridad", reciben prioridades secundarias. Expresado con aún mayor satisfacción por el secretario de AACT.

El objetivo de la USOM (U. S. Overseas Mission) es el de impulsar el desarrollo económico sin contrarrestar la seguridad y viceversa.

Es difícil pensar que un grupo de científicos que estiman su enfoque "Value-free" hubieran aceptado prioridades tan restrictivas como definiciones de su tarea de investigación; pero con ellos mismos quienes resultan ser voluntarios en el esfuerzo de exaltar estos propósitos:

La labor básica de AACT es juntar conocimientos en cualquier caso dado, que sea relevante a una pregunta o tópico bien definido y relacionarlo con un programa y presentar este conocimiento en una forma útil para las actividades de la USOM. De esta manera, el trabajo de AACT se organizará para llegar a ser, hasta donde sea posible, parte de las operaciones de la USOM.

Para facilitar esta labor básica AACT firmó un contrato con la Universidad de California en Los Angeles, comprometiéndose la institución huésped y el Advisory Council en una relación de ayuda mutua.

Los temas característicos de la "labor básica" de AACT se repiten varias veces en el año con considerable auforia. La meta es la contra-influencia. La influencia es una contrarrestar la influencia, de los intereses de los productores

responden ofreciendo respuestas a "preguntas bien definidas y relacionadas a programas". Pero quién está allí para interrogar a los insurgentes y sus preguntas, y si las preguntas permanecen sin examen, quién entonces pregunta a los ansiosos proveedores de contestaciones a preguntas sin examen. Así, la contrainsurrección permanece no meramente como una técnica militar y política para crear sujeción mediante coerción; también resulta ser una técnica política y militar para crear consenso en las mentes de sus practicantes, incluyendo las mentes de estos ansiosos voluntarios académicos.

Pero el problema se extiende más allá de las actividades voluntarias de unos cuantos sabios. Por sus acciones comprometen no solamente a ellos mismos; ellos también comprometen las actividades y reputación de otro. AACT, vice el administrador en funciones de la Oficina del Administrador AID, Departamento de Estado, en una carta del 8 de julio de 1969, al senador interrogante J. W. Fulbright, presidente del Comité sobre Relaciones Exteriores,

fue establecido bajo los auspicios del Southeast Asia Development Advisory Group (SEADAG). Poco tiempo después de su formación SEADAG comenzó a considerar la posibilidad de servir el papel de un consejo académico en relación directa a una misión AID a Asia Sudeste... Por lo tanto, bajo recomendación de un equipo de trabajo del SEADAG se formó el Academic Advisory Council for Thailand.

Pero los consejos académicos pronto comenzaron a convertir el organismo paterno en un apurador para excusar las actividades del hijo, según se muestra en el acta de una reunión de AACT a mediados de 1969:

... se presentó mucho desacuerdo en relación al punto 3, referente a la recomendación de un consejo académico para la adminis-

tración de la subvención del SEADAG durante el año pasado. Se convino en que el AACT debería buscar un papel más activo en la concesión de fondos para la investigación en Tailandia a través del SEADAG el año siguiente. Como primer paso hacia esto, se convino en que tratáramos de que designen al Profesor KLY miembro del Comité Ejecutivo de SEADAG. Además, se convino en que el AACT buscara un papel en la investigación de recipientes de subvenciones y el establecimiento de áreas de prioridad para investigación que serían costeados a través del SEADAG en Tailandia. En relación a la comunidad de eruditos en Tailandia, se convino a que AACT abandonara sus pretensiones de ser representantes de ese grupo. Este debe aceptar su papel básicamente como un cuerpo consultivo para AID. Sin embargo, se acordó que se deberían hacer esfuerzos para extender el alcance de las actividades de tal manera de incluir una tan amplia selección de especialistas en Tailandia como fuera posible.

Así la subvención de ruidición y contra-influencia tiene mayores ramificaciones. No solamente afecta a los vendedores originales de talentos académicos, sino también involucra a sus colegas inocentes a través de la operación de una especie de ley Gresham, en la cual la ruidición interesada chupenta desinteresa los esfuerzos en conocer, en la misma forma que moneda mala chupenta a la buena.

Jacob AIR y AACT no son las únicas organizaciones que tienen ingerencia en la creación de una brecha entre la Comunidad SS y los propósitos del gobierno. Los antropólogos han estado por algún tiempo en las operaciones de un Tribal Research Center en Chiang Mai, Tailandia, el cual suscribía gran cantidad de copias de ruiditos y otros interesados, que mantiene como personal, ha instalado una computadora, proporciona facilidades para usuarios ocasionales de sus recursos y así por el tipo. Por ejemplo, en enero de 1970, el "Tribal Research Center" tenía personal en representantes de 42 diferentes países, el centro de desarrollo de la tecnología

Center, United States Overseas Mission, South East Asia Treaty Organization, el Departamento de Policía de Tailandia, Thailand Department of Central Intelligence, Thailand National Security Council, Servicio de Información de los Estados Unidos, Cuerpo de Paz, y once misiones cristianas.

El decano de la Facultad de Ciencias Sociales, Centro de Investigación de Ciencias Sociales Lanna Thai, Chiang Mai, describió la reunión, como un vehículo para la creación de vías regulares de comunicacións entre las oficinas interesadas en el centro de información tribal. Él dijo que su grupo:

tenía la intención de desarrollar sistemas de recopilar, poner en cifra, procesar, interrizar, almacenar, actualizar, checar, recupera y publicar informes relativos a la gente tribal de Tailandia del norte y áreas contiguas. Se piensa utilizar los edificios y el equipo en la formación de un centro de referencias con facilidades para estudio dentro del centro para su uso por eruditos y agencias y personal interesados tanto y personal interesados tanto gubernamentales como no gubernamentales. Se es era establecer comunicación regular con esas partes que pueden proporcionar la información en bruto o que deseará usar la información procesada (énfasis nuestro).

El suministro de información en bruto, almacenamiento de datos y recuperación de datos parecen ser de central interés para el Tribal Data Center, porque la carta-forma personalmente dirigida a cada uno de los científicos sociales sigue:

Consideramos que en el curso de su trabajo usted puede estar en posición de proporcionarnos información en bruto relativa a las comunidades tribales, de utilizar la información procesada, o de darnos consejo científico relativo a sistemas de recopilación y de

Nosotros necesitamos información actual: cómo es la localización de los pueblos tribales, el número y la identidad étnica de los habitantes, su historia migratoria y así por el estilo (énfasis nuestro).

Es evidente la clase de información en bruto que estos buscadores de información esperaban recolectar, viendo el machote del "Proyecto para una Tarjeta de Información sobre Pueblos" que circuló junto con la invitación y otros materiales emanados de Chiang Mai. Pocos de los lugares para llenar en la tarjeta están destinados al tipo de información normalmente recopilado por antropólogos o para información que podría quedarse anónima. Los 19 espacios en la tarjeta son para asentar información como, por ejemplo, la situación exacta de la villa y coordenadas del área; nombre del jefe del pueblo y otros nombres de importancia; años de residencia en el lugar y el sitio y la duración, especializaciones ocupacionales de residentes ocasionales en el pueblo, de residencia anterior, si hubo en otra parte; nombres, filiación racial, y áreas reconocibles. No es concebible que los participantes en la Asamblea de Chiang Mai no reconocieran a los policías vestidos de civiles en su junta y por lo tanto estaban incómodos de diagnosticar la naturaleza política de la ocasión. Es posible que los agricultores de la zona sobre los cultivos ignoraran el hecho de que el conocimiento de tales técnicas había permitido vigilancia aérea para distinguir las poblaciones étnicas desde el aire, durante la insurrección malaia. Hasta podía ser el caso de que un sabio muy educado no tuviera sospechas de peticiones para información, lo cual viola los cánones acostumbrados de los antropólogos en cuanto a la protección de la anonimidad y privacidad de sus informantes. Pero tendría que tratarse de una ingenuidad total, peligrosa en sus implicaciones, o una mala comprensión de una arse a sí misma, como se ve, en conjunto, la carta de invitación, el broche en la conferencia, solicitudes

Sin embargo, por lo menos una persona contratada para investigación etnográfica entre la gente de la zona montañosa de Tailandia del norte parece haber entendido que la solicitud para "información en bruto" y la ansiedad de personas no nombradas para "usar los datos procesados" poseen vastas implicaciones políticas. Él ha puesto por lo tanto una moratoria sobre su propio servicio al mandato de terceras personas no especificadas, ha rehusado entregar sus datos de investigación de campo, y ha pedido que otros antropólogos hagan lo mismo. Además, este solitario desidente de la estrategia disimulada de imperio ha llamado a los antropólogos a crear alternativas políticas radicales para la gente entre quienes ellos llevan a cabo su trabajo.

Este antropólogo, quien como un estudiante graduado en un programa de área extranjera a principios de 1960 fue cooptado en hacer estudios en el área montañosa, debido a la disponibilidad de fondos para investigación, al consejo de sus profesores que eran especialistas en el área y al estímulo del gobierno federal. Descubrió lamentablemente que no era la única información sobre el área anterior a 1960 y le dio gusto reunirse con científicos políticos, antropólogos y lingüistas para llenar este vacío en el conocimiento etnográfico. Aseveraciones de funcionarios de Tailandia en el Tribal Research Center en Chiang Mai, en 1967 unidas a sospechas acerca de la clase de datos obtenidos en aquel Centro y las revelaciones del "Luzon Mobilization Committee" en la primavera de 1970, se combinaron para hacer patente a este hombre el problema político. Él se dio cuenta que había sido cooptado en cumplir el mandato de imperio, recopilando información vital para el mantenimiento. Además, pensando bien la conferencia en Chiang Mai en 1967, llegó a la conclusión de que otros investigadores no sólo conocían cómo su investigación básica había sido puesta en uso por el Gobierno Real de Tailandia y su eficacia a través de fronteras, sino que ellos tenían una idea muy clara de los problemas políticos que ellos enfrentaban. Ellos habían

A PARTIR
DE ESTA
PAGINA

FALLA
DE
ORIGEN.

bián escogido cumplir con las peticiones del gobierno tailandés para más datos, pues sólo la complacencia garantizaría su estancia para continuar trabajando en el área. Si ellos hubieran escogido mover el agua, hubieran terminado para ellos las futuras investigaciones en Tailandia; sus mismas carreras profesionales se verían amenazadas. Así nuestro disidente solitario había sido usado de cómo mayor entendimiento intensificó la complacencia.

La disensión individual es honorable, pero la de un hombre honorable no detendrá la maquinaria de expansión y destrucción imperial. Así, nuestro hombre en Tailandia reconoció que los problemas trascienden al individuo: ellos son políticos, tienen que ver con la naturaleza y distribución del poder político en la sociedad y en el mundo. Son los problemas a los cuales deben enfrentarse los antropólogos. El trabajo antropológico en muchos áreas del mundo es ahora trabajo político, porque la antropología misma es la descendiente de un período en que la violencia fue paralela y constante por una porción de la humanidad en contra de la mayoría de los humanos. Claude Lévi-Strauss ha dicho esto muy bien:

La antropología no es una ciencia que se relaciona como la astronomía, que sobrevive de la contemplación de cosas a distancia. Es el resultado de un proceso histórico, el cual ha hecho de la mayor parte de la humanidad subordinada a la otra y durante el cual millones de seres humanos inocentes han sido despojados de sus recursos, sus instituciones y sus creencias destruidas mientras que ellos eran aniquilados, esclavizados y contaminados de enfermedades que ellos no podían resistir. La antropología es hija de esta era de violencia. Su capacidad para valorizar más objetivamente los hechos pertenecientes a la condición humana, política, a nivel epistemológico, al estado de cosas en el cual una parte de la humanidad trata a la otra como un objeto.

conocer una humanidad común en la gente a quien estudió en los márgenes del siempre expansionista sistema imperial. Convertir este honor en lo opuesto, enjaezándose a los carros del imperio, sin embargo, engendra no sólo la inhumanidad, sino que el deshonor de la inhumanidad; no sólo la omisión, sino el deshonor de la sumisión; no sólo la estupidez de no oír, ni ver, ni decir demonio, sino el deshonor de esa estupidez.

La "aventura" en Tailandia, puede ser nada más que la última operación de contra-insurrección, la que en la actualidad ocupa la atención de los antropólogos; pero retrospectivamente notamos que los proyectos antropológicos calculados para intervenir en asuntos ajenos, poseen una antigua y distinguida genealogía. Después de todo, la antropología americana tiene sus raíces en la confrontación con los pueblos indígenas conquistados, los indios americanos, a quienes se refirió el Jefe Marshall en 1829, en lenguaje judicial, como "naciones domésticas ependientes". En tanto que la opinión general de entonces era de que el único indio bueno era el que estaba muerto, algunos lograron sobrevivir al "bondadoso ciudadano" de la Caballería de los Estados Unidos para convertirse en protegidos del Departamento de Asuntos Indígenas, así como en objetos de etnología de salvamento. En vista de los intereses comerciales de comercio y humanidades, el Congreso estableció el Departamento de Etnología para que efectuara trabajos de investigación entre los indios que rehusaron morir, pero de quienes sospechó el Congreso, podrían atender al llamado hacia el camino del bien, antes de que su inapreciable patrimonio pudiese ser catalogado y analizado. Sólo en los primeros años del New Deal, la etnología de salvamento cedió ante una nueva antropología aplicada, al prestar los antropólogos su ayuda al gobierno en grandes esfuerzos para hacer que los indios se conformaran a la imagen antropológica de una vida ideal comunal, mientras que al mismo tiempo, empujándolos hacia insignificantes actividades empresariales individuales, con el sumo interés de de-

paradójico intento de acción bifurcada existen aún entre nosotros atixando diariamente la ira de nuestros "guerreros sin armas" que aún quedan.

El advenimiento de la II Guerra Mundial simultáneamente acabó con la Gran Depreciación, y abrió nuevos horizontes antropológicos, "proporcionando a los antropólogos una oportunidad sin precedente para desempeñar una gran variedad de papeles en el Gobierno". Surgió, por ejemplo, la oportunidad de ayudar en la forzosa evacuación de los 100,000 ciudadanos americanos de ascendencia japonesa a lugares al este de la sierra. Hubo la oportunidad de analizar la cultura japonesa a distancia, por medio de análisis de fuentes secundarias, y entrevistas con japoneses en los Estados Unidos, bajo el patrocinio de la Foreign Morale Analysis Division, de la Oficina de Información de Guerra. Hubo, además, la oportunidad de escribir estudios de ambientes guerrero, de países individuales, tales como "Hlan-Land of free Men", bajo el patrocinio del Instituto Smithsonian. Por último, los antropólogos trabajaron con el "White Man's Burden" en Micronesia, administrando a los locales, bajo el patrocinio de la Marina. Durante este extraordinario período, el Cross Cultural Survey de la Universidad de Yale - que se había erigido exclusivamente como instrumento científico en los primeros años de los treinta - comenzó a proporcionar información necesaria con fines gubernamentales militares y de inteligencia. Las técnicas usadas por el personal de la encuesta para producir instructivos sobre asuntos civiles para la Marina, fueron también empleados por la Oficina de Asuntos Interamericanos, dirigida en ese entonces por Nelson Rockefeller, para organizar la información disponible de América Latina.

A medida que la Segunda Guerra Mundial imperceptiblemente se convertía en la Guerra Fría de los últimos años de los cuarentas, los antropólogos descubrieron que podrían edificar fácilmente sobre las variadas experiencias adquiridas en la guerra caliente. El estudio del Japón a distancia dio origen al estudio de las culturas europeas a distancia, en la Columbia University Research in Contemporary Cultures, bajo un donativo de la División de Recursos Humanos, Oficina de Investigación Naval. En la Universidad de Harvard, científicos sociales, incluyendo los antropólogos, publicaron el Harvard Project on the Soviet System, respaldados por la Fuerza Aérea de los Estados Unidos y la Corporación Carnegie. La Corporación Carnegie, presidida por un antiguo oficial de la USS, reconoció también tanto para fines científicos como prácticos, y auspició su extensión a los Human Relations Area Files (HRAF) con la condición de que estos expedientes fueran multiplicados e instalados en, por lo menos, cinco de las principales universidades. Los fondos de la Carnegie fueron entonces complementados por los de la Oficina de Investigación Naval, la Fundación Rockefeller, y otras organizaciones universitarias. El uso de estos archivos produjo algo de antropología básica significativa, pero el futuro prometededor de estas instalaciones, incitó al Ejército, Marina, Fuerza Aérea y Servicio de Inteligencia, a hacer contribuciones anuales de \$50,000.00 dólares, cada una para poder formar bancos de información organizada en los puntos de crisis mundiales. En un principio ningún dato fue considerado clasificado; todo el material era depositado en cada una de las instituciones participantes. Pero ya para 1954, el Gobierno Federal se dio cuenta de que no se estaba obteniendo información valuada en los \$200,000.00 dólares que se estaban gastando anualmente, en gran parte debido a que la información etnográfica catalogada se encontraba unos cuarenta o cincuenta años retrasada, y en consecuencia dejó de suministrar ese espaldado a los Estados Unidos.

Sin embargo, este mismo año el Ejército comenzó a rellenar ese hueco de conocimientos entre el periodo de la insurrección filipina y la Guerra Fría, bajo la condición de que, para continuar ayudando al HRAF, fueran producidos tanto libros clasificados como no clasificados. Hizo el ofrecimiento de cuatro millones de dólares a la HRAF para la producción de 63 de esos libros sobre áreas cruciales del mundo. Estos muy útiles libros fueron producidos en una sucursal de la HRAF, ubicada en la American University. Por fin, alrededor de 1960, esta pequeña oficina con su librito fue cerrada. Pero una activísima organización de investigación, conocida como Special Operations Research Office o SORO apareció en la American University. HRAF, ya desprovisto de su satélite paramilitar, regresó a las ocupaciones propias de su torre de marfil.

Sin embargo, ya para el año de 1960, el gobierno se había convencido de que el estudio de las culturas a distancia en realidad no tendría mayor bum... por dólar invertido. Al mismo tiempo, nuestra ingerencia militar cada vez mayor en Guatemala, Cuba y Vietnam aunaba al advenimiento de la administración Kennedy, había producido en el gobierno un grupo de líderes políticos y militares que esperaban contestar la creciente amenaza de las guerras brushfire con el despliegue de tropas contra-guerrillas nuestras. En los proyectos de operaciones contra-insurgentes convergían la nostalgia militar de la generación de la guerra que había disfrutado de las experiencias de peleas menores, y el entusiasmo para una guerre revolutionnaire, para "las mente y corazones del pueblo", que habían encendido con tanto éxito los coroneles franceses en Algeria y otros lugares. Pero quienes de tantos expertos podrían aconsejar, no solamente sobre culturas a distancia, sino culturas en "su medio ambientes". De nuevo el antropólogo se convirtió en un hombre interesante para los políticos y los militares. "La antigua fórmula para obtener éxito contra-insurreccional era la de 10 hombres para cada guerrillero", dijo un técnico americano en Italia-

dia. "La fórmula actual es diez antropólogos para cada guerrilla".

Había surgido, mientras tanto, como aspirantes para los empleos en este ramo, toda una nueva generación de antropólogos ansiosos de experiencias en el campo, y llenos de esperanzas de que su ciencia resultara beneficiosa para la humanidad, de los cuales algunos podían responder al llamado de la oportunidad y la aventura. Pero había habido grandes cambios en las universidades que produjeron esos nuevos eruditos, cambios que se habían hecho paralelos y en ocasiones reforzado la renovación en la técnica de recopilación de datos, de cambiar el estudio de las culturas a distancia, a estudiarlas en el lugar y el momento de los hechos. Este cambio no podría ser comprendido sin tomar en consideración las nuevas conexiones forjadas entre las universidades, fundaciones, y el Gobierno Federal, después de la Segunda Guerra mundial. El fin de la guerra y la gradual desaparición de los imperios que las naciones europeas habían sostenido, habían dejado el camino plenamente abierto al desarrollo de "un nuevo imperio americano global que requería de una nueva infraestructura intelectual orientada hacia "servicio" y políticas". Durante la Guerra Fría surgió una nueva ecología política, mediante la cual los funcionarios gubernamentales, el personal de universidades, y los ejecutivos de fundaciones comenzaron a cambiar entre sí puntos de vista, fondos y empleos, sirviendo los centros universitarios, como anfitriones para institutos de especialización en áreas en que se efectuaron programas de estudios internacionales. En muchas de nuestras más grandes y prestigiosas universidades se re-sintetizaron las ramas de enseñanza tradicionales con programas de "alcances progresistas" en el desarrollo económico y la estructura política de naciones. En este nuevo contexto ecológico, los antropólogos eran muy solicitados, por su experiencia única con los pueblos que se iban a estudiar, como consecuencia de sus investigaciones en trabajos del campo; en casi todas partes los antropólogos eran introducidos en esta nueva red de recopilación

informativa y procesamiento de datos, buscado más bien para aportar sus datos que para la utilización de sus valores. El antropólogo debería aportar la información de "comportamiento" y otros harían uso de esa información para formular y ejecutar una política pública. Así es como fue establecida la curiosa quid-pro-quo que proporciona las condiciones de trabajo actuales para la mayoría de los antropólogos: el investigador tendrá la oportunidad de desarrollar trabajo de campo sazonado con un excitante sentido de estar involucrado en la edificación de naciones por todo el mundo y operaciones asistenciales a nivel global y puntuado con participaciones ocasionales en juntas internacionales, seguidas de un dry-martini en el aeropuerto de Bangkok a Dar-es-Salaam. A cambio de eso, otros adquirieron el derecho de "jugar" con los datos proporcionados por él. Inocentemente, muchos firmaron su contrato con el diablo, en forma de becas, subsidios de investigación y empleos. Otros, más precavidos, solamente firmaron sub-contratos.

Así, de pronto, en los últimos años de los 60 se ha sabido de no pocas aventuras de tipo semi-militar, disfrazadas de proyectos científicos, en las cuales se han visto envueltos algunos antropólogos en papeles importantes. La más conocida de estas empresas fue el proyecto Camelot, auspiciada por el Ejército de los Estados Unidos y el Departamento de Defensa y conducida por SOARO. A pesar de estar conectada con muchos individuos de prestigio de las mejores universidades americanas, tenía muy poco de científico; su orientación contra-insurgente influyó severamente en la credulidad de grandes sectores de habitantes de la América Latina, sobre las ciencias sociales practicadas en los Estados Unidos. La Asociación Americana de Antropología criticó severamente a la empresa y las resoluciones votadas después del fracaso de Camelot certificaron que habían tenido razón sus miembros. Sin embargo, poco después, en 1968 la combinación universidad-fundación-gobierno, volvió a aparecer en fraganti. Esta vez operaba en India bajo el proyecto de la

Frontera del Himalaya, del Instituto de Estudio Internacionales de la Universidad de California en Berkeley, que resultó estar recibiendo sus fondos de ARPA, la Advanced Research Projects Agency del Departamento de la Defensa. Cuando el parlamento de la India descubrió la fuente de ingresos del proyecto, inmediatamente terminó con dichas investigaciones. Es más, el Gobierno de la India llegó aún más lejos al decidir no dar su aprobación para ningún proyecto de investigaciones respaldado con fondos del Gobierno de los Estados Unidos, a pesar de que hizo despliegue de paciencia, al permitir que las investigaciones de particulares quedaran fuera de esa prohibición. En la severidad de esta medida probablemente influyó el que se había descubierto seis meses atrás que la Asia Foundation, una organización americana, había actuado como un conducto para que la CIA hiciera estudios en la India. Ahora tenemos las divulgaciones del Student Mobilization Committee sobre las actividades eruditas en Tailandia.

Es razonable suponer un mayor desarrollo de una economía política mundial, que abarque tanto metrópoli como naciones dependientes, con la centralización creciente del poder y control de recursos en la metrópoli -en el Gobierno de los Estados Unidos y las corporaciones multi-nacionales basadas en los Estados Unidos. También es razonable suponer que mientras las poblaciones de las más pobres y menos poderosas naciones-satélites se hacen cada día más en la pobreza y la dependencia, los que están en el poder quieren tener más información de los antropólogos sobre los desaherados, "sub-desarrollados", y oprimidos, ya sea colectiva o individualmente. Como muestran los estudios de Tailandia, existe menos interés en conocer las causas económicas, sociales o políticas de descontento, que en las técnicas a emplear para neutralizar la protesta colectiva o individual. A medida que los gobiernos requieren mayor información de cierto tipo, están también en condiciones de proporcionar los instrumentos tecnológicos para la investigación y tal

vez sean más apegadas a lo real. Por ejemplo, la fotografía infrarroja y los micrófonos miniatura ayudan a proporcionar las descripciones exactas de las regiones y las personas, en tanto que con el empleo de las computadoras se pueden acumular y recobrar una creciente cantidad de descripciones exactas al mando. Tanto los instrumentos tecnológicos como las solicitudes de información crean problemas de ética y políticos para el antropólogo que está dedicado a averiguaciones abiertas y libres, y se siente obligado con las personas entre quienes desarrolla sus trabajos.

La tradicional obligación del antropólogo con sus sujetos, es crítica entre aquellos factores que lo comprometen a rehusar servicio en nombre del imperio. Para que el antropólogo pueda desarrollar su trabajo tiene que solicitar la ayuda de sus sujetos; les promete que pueden confiar en que guardará reserva para inducirlos a cooperar. Como el antropólogo profesa interés en principios generales -declaraciones relativas a clases de fenómeno -el comentar el reto no es solamente una cuestión de ética sino parte de su lógica científica: no existe ninguna razón vinculada al por qué debe divulgar detalles discriminatorios sobre los individuos. Además, muchos antropólogos piensan que deben obtener el consentimiento de sus sujetos para obtener y diseminar información, pero el hecho de haber obtenido este consentimiento en una materia no lo autoriza a recopilar y utilizar información sobre otros. Así, un consentimiento "sugerido" se asemeja con cohecho disfrazado. El consentimiento "sugerido" representa para el antropólogo un problema especial porque el investigador generalmente vive en la comunidad-anfitrión por varios meses, y puede llegar a saber únicamente por medio de familiaridad y observación de mucha información la cual sus sujetos preferirán que él no poseyera. Dadas las situaciones políticamente muy volátiles en las cuales trabajan los antropólogos, tales como Tailandia del noreste, es claro que nunca de la información recabada por el antropólogo pueda servir para lastimar gente en for-

mas que no pueden ser anticipadas previamente ni compensadas después del hecho. Los días de la antropología ingenua han terminado. Ya no es suficiente recopilar datos acerca de gente poco conocida y débil: uno necesita saber también para qué usos van a servir tales conocimientos. Los días de inocencia están en su fin; hasta las motivaciones son sospechosas. Detrás de una súplica para investigación para, una beca para investigación, detrás de un honorario para consulta, una llamada a la vanidad personal o al patriotismo se esconde un cuerpo de inquisidores, quienes usarán la información para perjudicar a los sujetos entre quienes fue reunida. Tal vez esta es la lección más dura de todos los eventos de los años pasados: que muchos antropólogos ingenuos se han convertido, a sabiendas o no, en informadores.

Uno hubiera pensado que cuando se sonó la campana de alarma en cuanto a la aventura de Tailandia dentro del Comité De Ética de la Asociación Americana de Antropología, debería haber habido una reacción inmediata de esta organización profesional para proteger la propiedad científica de la disciplina. En lugar de eso, la Mesa Directiva de la Asociación esogió hacer lo opuesto: pasar por alto el tema de investigación contra-insurrección en Tailandia y en su lugar, administrar una reprimenda pública a los miembros del Comité de Ética bajo el motivo de que ellos habían sobrepasado el mandato dado al Comité por la Mesa Directiva. Ambos miembros han renunciado al comité, con algo de asombro. Irónicamente, donde ellos habían sido escrupulosos en proteger las identidades de los individuos involucrados en investigación de operaciones, la Mesa no tuvo iguales escrúpulos en su pronunciamiento. La profesión enfrenta así una paradoja curiosa. La Asociación protege el derecho de cada miembro para llevar a cabo investigación, donde y como él quiera; pero el carácter de esta investigación pone en peligro creciente la antropología tanto como una disciplina y como una profesión. La imagen que la Asociación lucha por mantener es aquella de un club de club lic-

ros entre caballeros, donde no se preguntan ni se contestan. Pero ¿qué pasaría si algunos caballeros juegan al Dr. Jekyll y Mr. Hyde, alternando entre los papeles de un profesionista público y de un detective secreto? ¿Qué pasaría si el decoro del club, con sus rifles de alto poder, archivos de datos y trofeos de las guerras indias llegue a ser solamente una mascarada para propósitos que han sido puestos más y más al servicio del imperio? Si la antropología puede sobrevivir solamente de confianza, ¿qué pasaría si esa confianza es aminorada por pactos secretos acrodados en secreto? ¿Qué pasaría si la conversión de la República en un Juggernaut militar-industrial nos amenaza a todos, aun a los caballeros en sus máscaras decorosas de probidad científica y objetividad? ¿Qué pasaría entonces?

TOMADO DE: AMERICA INDIGENA 1971. Vol. XXXI No. 2

BIBLIOGRAFIA.

- Abreu Gómez, Ormilo. ----- LEYENDAS Y CONSEJAS DEL ANTIGUO YUCATAN.
Ed. Botas.
- Aguilar Monteverde, Alonso. ----- DIALECTICA DE LA ECONOMIA MEXICANA.
Ed. N.T. 1972.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. ----- METODOS Y RESULTADOS DE LA POLITICA INDIGENISTA EN MEXICO.
Méx. INI. 1954.
- FORMAS DE GOBIERNO INDIGENA.
UNAM. 1953.
- PROBLEMAS DE SALUD EN LA SITUACION INTERCULTURAL.
Méx. INI. 1955.
- EL PROCESO DE ACULTURACION Y EL CAMBIO SOCIO-CULTURAL EN MEXICO.
Méx. U.I.A. 1970.
- REGIONES DE REFUGIO.
Méx. INI. 1973.
- MEDICINA Y MAGIA.
Méx. INI. 1973.
- TEORIA Y PRACTICA DE LA COMUNICACION INDIGENA.
Méx. Sep-Setentas. 1974. 1973.
- Arboleda Mlorente, José. ----- EL INDIO EN LA COLONIA.
Bogotá, Colombia. 1948.
- Arias, Jacinto. ----- EL MUNDO MEXICANO EN LA REVOLUCION.

- Armellada, Cesareo. ----- LA CAUSA INDIGENA AMERICANA EN LAS
CORTES DE CADIZ.
Madrid. 1959. Ed. Cultura Hispánica.
- Askinay, Siggfried. ----- MEXICO INDIGENA. OBSERVACIONES SOBRE
ALGUNOS PROBLEMAS DE MEXICO.
Méx. Cosmos. 1939.
- A yala Blanco, Jorge. ----- LA AVENTURA DEL CINE MEXICANO.
Ed. Era. Méx. 1968.
----- LA BUSQUEDA DEL CINE MEXICANO.
2vols. 1974. UNAM.
- Ballesteros, Manuel. ----- INDIGENISMO AMERICANO.
Madrid. 1961. Ed. cultura Hispánica.
- Bartra, Roger ----- CACIQUISMO Y PODER POLITICO EN EL MEXICO
et.al. RURAL.
Méx. Siglo XXI. 1975.
- Basauri, Carlos. ----- LA POBLACION INDIGENA DE MEXICO.
Méx. S.H. 1940.
- Bazant, Jan. ----- LOS DE LOS LA IGLESIA EN MEXICO. 1915-1971.
Ed. El colegio de México. 1971.
- Beattie, John. ----- OTRAS CULTURAS: OBJETIVOS METODOS Y
APLICACIONES DE LA ANTROPOLOGIA SOCIAL.
Méx. F.C.U. 1972.
- Bonfil Batalla, Guillermo. ----- CHICULUA: LA CIUDAD SACRADA EN LA
ERA INDUSTRIAL.
UNAM. 1973.
----- EL MUNDO DE LLANOS ANTROPOLOGIA
MEXICANA.

- Borges, Pedro. ----- ANALISIS DEL CONQUISTADOR ESPIRITUAL DE AMERICA.
Sevilla, 1961.
- METODOS MISIONALES EN LA CRISTIANIZACION DE AMERICA. Siglo XVI.
Madrid. 1960. Depto de misionologia española.
- Bossano, Guillermo. ----- EL INDIO PROBLEMA OLVIDADO.
1967. S. P.
- Breden, Charles. ----- RELIGIOUS ASPECTS OF THE CONQUEST OF MEXICO.
Duke. University Press. 1960.
- Bravo Ahúja, Gloria. ----- LOS MATERIALES DIDACTICOS PARA ENSEÑANZA DEL ESPAÑOL A LOS INDIAS MEXICANOS.
4 Vols. Méx. Sep- Setentas. 1976.
- Bravo Ahúja, Víctor. ----- LA OBRA EDUCATIVA.
Sep-Setentas. 1976. # 301
- Brice Heath, Winley. ----- LA ECNOMICA DE LA LENGUA EN MEXICO.
Méx. INI. 1972.
- Bruggeman, Jürgen. ----- ¿EVOLUCION O REVOLUCION? (ensayos de antropología).
Méx. Sep-Setentas. 1976. # 288.
- Chávez, Ezequiel. ----- LA EVANGELIZACION DE LOS INDIAS.
Méx. Ed. Jus. 1958.
- Cámara Barbachano, Fdo. ----- PERSISTENCIA Y CAMBIO CULTURAL EN LOS ALTOS DE CHIapas.
Méx. UNAM. 1966.

- Cancian, Frank. ----- ECONOMIA Y PRESTIGIO EN UNA COMUNIDAD MAYA.
Méz. INI. 1976.
- Casas, de las Bartolomé. ----- BREVISIMA RELACION DE LA DISTRUCCION
DE LAS INDIAS.
Méz. Colección Metropolitana. 1974.
- Caso, Alfonso. ----- MÉTODOS Y RESULTADOS DE LA POLÍTICA INDIGENISTA
EN MEXICO.
Méz. INI. 1958.
- Carreño, Alberto María. ----- MISICHEROS EN MEXICO.
Méz. Ed. Jus. 1961.
- Cardoso, Fdo Enrique. ----- IDEOLOGIAS DE LA BURGUESIA INDUSTRIAL Y
SOCIEDADES DEPENDIENTES.
Méz. Siglo XXI 1972.
----- DEPENDENCIA Y DESARROLLO EN A.F.
Siglo XXI. 1972
- Castellanos, Rosario. ----- BALUN-CANAN.
Méz. F.C.F. 1944.
- Castro, Carlo Antonio. ----- NARRACIONES TEXTUALES DE CHIAPAN.
Universidad Veracruzana, S.F.
- Clasco.----- HACIENDAS LATIFUNDIOS Y PLANTACIONES EN A.F.
Méz. Siglo XXI. 1975.
- Coll, Olivia de ----- LA RESISTENCIA INDIGENA ANTE LA CONQUISTA.
Méz. Siglo XXI. 1974.
- Collier, George.----- HEAROS DE INTERACCION DEL MUNDOAZTECA.
Méz. INI. 1976.

- Comas, Juan. ----- BIBLIOGRAFIA SELECTIVA DE LAS CULTURAS
INDIGENAS DE AMERICA.
Méx. Instituto de geografía e historia.
1953.
- LAS PRIMERAS INSTRUCCIONES PARA LA
INVESTIGACION ANTROPOLOGICA EN MEXICO.
UNAM. 1952.
- LA ANTROPOLOGIA SOCIAL APLICADA EN MEXICO.
I.I.I. 1964.
- INDIGENISMO, ANTROPOLOGIA E INTEGRACION
NACIONAL.
1965. Lima.
- CIEN AÑOS DE CONGRESOS INTERNACIONALES
DE AMERICANISTAS. ENSAYO HISTORICO,
CRITICO Y BIBLIOGRAFICO.
UNAM. 1974.
RAFAEL GAMIO. ANTROLOGIA.
Unam. 1975.
- Cometta Manzoni, Aída. ----- EL INDIJO EN LA POESIA DE AMERICA
ESPAÑOLA.
S.F. S.E.
- Conacyt. ----- LOS CAMPESINOS: ¿ PARA QUE ORGANIZARIOS ?
Conacyt. Méx. 1976.
- Cowie, Lancelot. ----- EL INDIJO EN LA NARRATIVA CONTEMPORANEA
DE MEXICO.
Méx. IHI. 1976.
- Dávalos Hurtado. ----- LA ANTROPOLOGIA.
Méx. P.C.P. 1972. V. 4.

- Dinerman, H.----- LOS TARASCOS: CAMPESINOS Y ARTESANOS DE MICHOACAN.
Méx. Sep-setentas. 1974. # 129.
- Durán , Leonel.----- LAZARO GARDENAS-LIBRARIO POLITICO.
Méx. Ed. Era. 1972.
- Durán, Manuel. ----- TRIPTICO MEXICANO.
Sep-setentas # 81.
- Drucker, Susana.----- CAMBIO DE INDUMENTARIA.
Méx. INI. 1963.
- Estrada, Alvaro.----- VIDA DE MARIA SABINA, LA SABIA DE LOS HONGOS.
Siglo XXI. 1977.
- Estrada Quevedo, Alberto.----- CINCO HEROES INDIGENAS DE AMERICA.
Méx. I.I.I. 195 .
- Mals Borda, Orlando. ----- CIENCIA PROPIA Y SOCIALISMO INTELLECTUAL.
Colombia. 1971. Ed. Oveja negra.
----- ALGUNOS PROBLEMAS PRACTICOS DE LA SOCIOLOGIA DE LA CRISIS.
Ciencias sociales ideología y realidad nacional. 1974. Argentine.
- Favre, Henri.----- CAMBIO Y CONTINUIDAD ENTRE LOS MAYAS DE MEXICO.
Méx. Siglo XXI. 1973.
- Fuente, de la Julio.----- EL MUNDO INTERETHNICO.
Méx. INI. 1964.
----- EL MUNDO INTERETHNICO Y EL CAMBIO

- Frías, Heriberto.----- TOMOCHIC.
Méx. Porrúa. 1968.
- Friede, Juan.----- Bartolomé de las Casas: MARCHERON DEL
ANTI-COLONIALISMO.
Méx. Siglo XXI. 1974.
- Gamio, Manuel.----- ACTIVIDADES DEL I.I.I.
1944. I.I.I.
- CONSIDERACIONES SOBRE EL PROBLEMA
INDIGENA.
I.I.I. 1948.
- FORJANDO PATRIA.
1960. El Colegio de México.
- García Riera, Emilio.----- HISTORIA DOCUMENTAL DEL CINCE MEXICANO.
Méx. Ed. Era. 1969. 9Vols.
- García Severo.----- EL INDIU GABRIEL.
S.F. S.R.
- Godelier, Maurice. ----- MEXICANO, ANTROPOLOGIA Y EILIA.
Méx. Ed. Rocca. 1974. 37.
- González Casanova, Pablo. ----- CUENTOS INDIGENAS.
UNAM. 1965.
- LAS CIENCIAS SOCIALES Y LA
ANTROPOLOGIA.
Méx. Ed. Productividad. 1968.
- Gramsci, Antonio.----- ANTOLOGIA.
Siglo XXI. 1970.
- Harmen, Robert.----- CAMBIO MEDICO Y SOCIAL EN UN
COMUNIDAD INDIGENA.

- Holland, William.----- MEDICINA MAYA EN LOS ALTOS DE CHIAPAS,
INI. Méx. 1963.
- Huizer, Gerrit. ----- EL POTENCIAL REVOLUCIONARIO DEL
CAMPESINO EN A.L.
Méx. Siglo XXI. 1973.
- Icaza, Jorge. ----- HUAIRAPAMUSHCAS.
Plaza- Janés. 1973. Barcelona.
- HUASIFUNGO.
Ed. Lozada. 1962.
- INI.----- LOS CENTROS COORDINADORES.
INI. Méx. 1962.
- EL PROBLEMA INDIGENA Y LA EDUCACION EN
MEXICO.
SEP-INI. 1972.
- Jaulín, Robert.----- EL ETNOCIDIO A TRAVES DE LAS AMERICAS.
Méx. Siglo XXI. 1976.
- Kaplan, Marcos. ----- LA INVESTIGACION INTERCULTURAL EN CIENCIAS
SOCIALES.
El Colegio de México. 1973.
- Kautsky, Karl.----- LA CUESTION AGRARIA.
Ruedo Ibérico. París 1970.
- Kaufman, Terrence. ----- EL PROTO TZEETZAL-TZOTZIL. (Fonología
COMPARADAS Y DICCIONARIO).
UNAM. 1972.
- Kohler, Ulrich.----- CAMBIO MORFOLÓGICO DEL IDIOMA EN LOS
ALTOS DE CHIAPAS.
Méx. UN. 1971.

- Lafaye, Jacques.----- QUETZALCOATL Y GUADALUPE.-La formación de la conciencia nacional en México.-
Méx. F.C.E. 1977.
- Lastra de Suárez, Yolanda.----- ANTOLOGIA DE ESTUDIOS DE ETNOLINGUISTICA Y SOCIOLINGUISTICA.
UNAM. 1974.
- Leclerc, G. ----- ANTROPOLOGIA Y COLONIALISMO.
1973. España. Ed. Comunicación.
- Lenin, V.----- EL DESARROLLO DEL CAPITALISMO EN RUSIA.
Ed. Cultura. Popular. 1971. Méx.
- Lipschutz, Alejandro. ----- LA COMUNIDAD INDIGENA EN AMERICA Y EN CHILE; SU PASADO HISTORICO Y SUS PERSPECTIVAS.
Chile. Ed. Universitaria. 1977.
- EL INDOAMERICANISMO Y EL PROBLEMA RACIAL EN LAS AMERICAS.
Chile. 1944.
- PERFIL DE INDO AMERICA DE NUESTRO TIEMPO.(antología).1937-1968.
Ed. Andrés Bello. Chile 1968.
- Marx y Lenin en la A.L. Y LOS PROBLEMAS INDIGENAS.
1974. Cuba.
- EL PROBLEMA RACIAL EN LA CONQUISTA DE AMERICA.
Méx. Siglo XXI. 1977.

- López y Fuentes, Gregorio. ----- EL INDIO(novela).
Ed. Botas. 1935.
- Lombardo Toledano, V. ----- EL PROBLEMA DEL INDIO.
Méx, Sep-setentas. 1973. 114.
- Lowi, Michael.----- DIALECTICA Y REVOLUCION .
Méx Siglo XXI. 1975.
- Luxemburgo, Rosa.----- LA ACUMULACION DEL CAPITAL.
Ed. Grijalvo. 1967.
- Luquín, Eduardo. ----- EL INDIO(novela).
Ed. Herrero. 1923.
- Macip, José.----- CORAZON INDIO.
Méx. SEP. 1946.
- Mandel, Ernest.----- ENSAYOS SOBRE EL NEOCAPITALISMO.
Ed. Era. 1971.
- EL MARXISMO DE TROSKI.
Cuadernos de pasado y presente. 1970.
- TRINIDAD DE ECONOMIA MARXISTA.
Ed. Era. 2 vols. 1971.
- MacLean y Estenós, Roberto.----- ESTATUS SOCIO CULTURAL DE LOS
INDIOS DE MEXICO.
UNAM. I.I.S. 1960.
- INDIOS DE AMERICA.
UNAM. 1962.
- Mendieta, Gerónimo de.----- HISTORIA ECOLÓGICA INDIANA.
Méx. Ferrúa. 1971.

- Meléndez, Concha. ----- LA NOVELA INDIANISTA EN HISPANOAMERICA
1832-1889.
 Imprenta de la librería y casa editorial
 Hernando. Madrid. 1934.
- Mena Brito, Bernardino. ----- EL GRAN COCINERO.
 Méx. Ed. Botas. 1949.
- Marini, Ruy Mauro. ----- SUBDESARROLLO Y REVOLUCION.
 Siglo XXI. 1972.
- DIALECTICA DE LA DEPENDENCIA.
 Siglo XXI.
- Marrocuín, Alejandro. ----- BALANCE DEL INDIGENISMO.
 I.I.I. 1972
- Miranda, José. ----- VIDA COLONIAL Y ALBORZOS DE LA INDEPENDEN-
DENCIA.
 Méx. Sep-setentas. 1976.
- METODOS Y RESULTADOS DE LA POLITICA
INDIGENISTA EN MEXICO.
 Méx. INI. 1954.
- Mc Quown, Norman. ----- ENSAYOS ANTROPOLOGICOS.
 Méx. INI. 1970.
- Modiano, Nancy. ----- LA EDUCACION INDIGENA EN LOS ALTOS DE
CHIAPAS.
 Méx. INI. 1974.
- Moirón, Sara. ----- EN EL NOMBRE DEL INDIJO.
 Méx. S.D. 1970.

- Monod, Jean.----- UN RICO CANIBAL.
Siglo XXI. 1975.
- Misioneros, Equipo.----- ANTROPOLOGIA Y TEOLOGIA MISIONERAS.
Ediciones Paulinas. 1976. Caracas.
- Millones, Luis.----- INTRODUCCION AL PROCESO DE ACULTURACION
INDIGENA.
Instituto Indigenista Peruano. 1967.
- Moreno, Manuel.----- INFLUENCIA DE LA CULTURA INDIGENA EN LA
FORMACION DEFINITIVA DE NUESTRA NACIONALIDAD.
Guanajuato. 1953.
- Muriá, José María.----- BARTOLOME DE LAS CASAS ANTE LA HISTORIO-
GRAFIA MEXICANA.
Méx. Sep-setentas. # 155.
- Nacla.----- CINCE Y NEOCINCEALITICO.
Ed. Periferia. Argentina. 1971.
- Navarro P, Bernabé.----- LA LENGUA Y LOS INDIOS EN EL TERCER
CONCEPTO MEXICANO.
Méx. C.D. 1945.
- Noriega, Raúl. ----- EL PROBLEMA INDIGENA EN MEXICO.
Méx. S.E. 1937.
- Novack, George.----- LA LEY DEL DESARROLLO DESIGUAL Y
COMBINADO.
Argentina. Ed. Fluma.
- Ocampo de Gomez, Aurora. ----- DICCIONARIO DE ESCRITORES MEXICANOS.
UNAM. 1967.

- Palerm, Angel.----- TEORIA ETNOLOGICA.
Méx. U.I.A. 1967.
- HISTORIA DE LA ETNOLOGIA: LOS PRECURSORES.
Sep-INAH. 1974.
- HISTORIA DE LA ETNOLOGIA: LOS EVOLUCIONISTAS.
Sep-INAH. 1976.
- AGUIRRE BELTRAN: OBRA POLEMICA.
Sep- INAH. 1976.
- Pozas, Ricardo.----- EL DESARROLLO DE LA COMUNIDAD.
UNAM. 1964.
- METODOS Y RESULTADOS DE LA POLITICA
INDIGENISTA EN MEXICO.
Méx INI. 1954.
- CHAMULA: UN PUEBLO INDIO DE LOS ALTOS
DE CHIAPAS.
Méx. INI. 1959.
- LOS INDIOS EN LAS CLASES SOCIALES DE
MEXICO.
Méx. Siglo XXI. 1971.
- ANTROPOLOGIA Y BUROCRACIA INDIGENISTA.
Méx. 1976. Ed. Tlacuilo.
- Parra, Germán.----- LAS GRANDES TENDENCIAS DE LA EVOLUCION
HISTORICA DE LA POLITICA INDIGENISTA EN
MEXICO. En:
Bibliografía indigenista de México y
Centroamérica. INI. 1954.

- Pritchard-Evans.----- ANTROPOLOGIA SOCIAL.
Argentina 1973. Ed. Nueva Visión.
- Pineda, Vicente.----- HISTORIA DE LAS SUBLEVACIONES INDIGENAS
HABIDAS EN EL ESTADO DE CHIAPAS.
1888. San Cristóbal de Las Casas, Chis.
- Piña Chan, Román. ----- EL ESTADO DE MEXICO ANTES DE LA CONQUISTA.
Toluca. UAMM. 1975;
- Quesada, Noemí. ----- PANORAMA DE LAS PRENSAS OJECINAS
DE LA REPUBLICA MEXICANA.
UNAM. IIA. 1975.
- Ricard, Robert.----- LA COQUETTE SPIRITUELLE DU MEXIQUE.
ESSAI SUR L'AMOROSITE ET L'IMPURETE
MISSIONNAIRES DES ORDRES MENDIANTS EN
NEVELLE ESPAGNE, DE 1520, 1572.
Paris, Institut d'ethnologie. 1973.
- Romero de Terreros.----- UNIVERSIDAD DE MEXICO.
1966. Ed. Patria.
- Rojas González, Eco. ----- CUENTOS COLECCION /
1971. F.C.E.
- Rulfo, Juan.----- PEDRO PARAMO.
F.C.E. 1960
- Rubín, Ramón.----- CUENTOS DE INDIOS.
1954. Ed. Altiplano Jalisco.
- Ramírez, Rafael.----- LA ESCU LA EN LA TIERRA.
Méx. sep-setentas.

- Sáenz, Moisés.----- Carapan: BOSQUEJO DE UNA EXPERIENCIA.
1966. Morelia. Mich.
- Saldova, Miguel de.----- BRUJERIA Y MEDICINA EN LOS ALTOS DE
CHIAPAS.
Méx. Ed. Letras. 1962.
- Seminario sobre
organización campesina.----- LOS PROBLEMAS DE LA ORGANIZACION
CAMPESINA.
Méx. Ed. Campesina. 1975.
- Sejourné, Laurette. ----- SUPERVIVENCIAS DE UN MUNDO MAGICO:
IMAGENES DE CUATRO PUEBLOS MEXICANOS.
Méx. Tezontle. 1953.
- Selser, Gregorio.----- ESPIONAJE EN A.L.
Méx. 1967. S.L.
- Semo, Enrique. ----- HISTORIA DEL CAPITALISMO EN MEXICO.
Méx. Ed. 1973.
- Stevenson, Rodolfo.----- LAS CLASES SOCIALES EN MEXICO EN EL
AGRICULTURA.
Siglo XXI. 1960.
- Stalin, José. ----- EL MARXISMO Y EL COMUNISMO EN LA
Y COLONIAL.
Ediciones en lenguas extranjeras.
Moscú. 1941.
- EL MARXISMO Y LA LINGÜÍSTICA.
Ediciones en lenguas extranjeras.
Moscú. 1955.

- Siverts, Henn'ng.----- OXCHUC.
I.I.I. 1969.
- Sommers, Joseph.----- FCO ROJAS GONZALEZ: EXPOENENTE LITERARIO
DEL NACIONALISMO MEXICANO.
Méx. Universidad Veracruzana. 1966.
- Tax, Sol. ----- EL CAPITALISMO DEL CENTAVO: UNA ECONOMIA
INDIGENA DE GUATEMALA.
Guatemala 1944.
- Traven, B.----- LA CARRERA.
Méx. Compañía Gral de ediciones. 1969.
----- Puente en la selva.
Compañía gral de ediciones. 1969.
----- GOBIERNO:
Compañía gral de ediciones. 1970.
----- MARCHA AL IMPERIO DE LA CACBA.
Compañía gral de ediciones. 1973.
----- LA REBELION DE LOS COYADOS/
Méx. Compañía gral de ediciones. 1969.
- Terradas Soler, Juan.----- UNA ESCUELA MISIONERA, LA CONQUISTA Y
COLONIZACION DE AMERICA VISTA POR UN PUEBLO.
Madrid. 1962.
- Towsend, William c. ----- LAZARO CARDENAS, DEMOCRATA MEXICANO.
Ed. Grijalvo. Méx. 1954.
- Troski, León.----- HISTORIA DE LA REVOLUCION RUSA.
Méx. 2 Vols. 1973. Ed. Juan Pablos.
----- LA ERA DE LA REVOLUCION PERMANENTE,
Méx. Juan Pablos. 1973.

- Vasconcelos, José.----- INDOLOGIA, UNA INTERPRETACION DE LA CULTURA IBERO-AMERICANA.
Paris. S.F. Agencia mundial de librería.
- Valencia Vega, Alipio.----- EL INDIO EN LA INDEPENDENCIA.
Biblioteca de autores contemporáneos.
1962.
- Varese, Stefano.----- LA MISION, LAS SOCIEDADES Y LA FIBERACION.
Cuernavaca. CIDOC. 1970.
- Villalobos.----- EL INDIGENISMO EN ACCION:
INI. 1976.
----- Los Escuelas de Chiapas.
INI. 1975.
- Villoro Luis. ----- LOS GRANDES MOMENTOS DEL INDIGENISMO EN MEXICO.
El colegio de México. 1950.
- Victoria Moreno, Dionisio. ----- LOS CAMPESINOS DE CHIAPAS Y LA CONQUISTA ESPIRITUAL DE MEXICO, DE 1588-1618.
Méx. Ed Porrúa. 1966.
- Viñas Nov, Carlos.----- EL ESTADO DEL CERVO INDIGENISTA EN LA COLONIZACION ESPAÑOLA.
Madrid. 1929.
- Vogt, Evon.----- LOS ZINACANTECOS.
INI. 1966.
- Von Hanstein, Otfnid.----- LAS HOGUERAS DE TEHOCHTITLAN.
Méx. Ed. Nacional. 1960.

- Warman, Arturo. ----- LA DANZA DE MOROS Y CRISTIANOS.
Sep-setentas. # 46.
----- LOS CAMPESINOS HIJOS PREDILECTOS DEL REGIMEN.
Ed. N.T. 1972.
- Wilson, Carter.----- CRAZY FEBRUARY. DEATH AND LIFE IN THE
YAMAN HIGHLANDS OF MEXICO.
Berkeley, University of California Press.
1974.
- Wolf, Eric. ----- LAS LUCHAS CAMPESINAS DEL SIGLO XX.
Siglo XXI. 1972.

HEMEROGRAFIA.

- Acuña, René.----- RESEÑA BIBLIOGRAFICA SOBRE "ROBERTO LAUGHLIN:
THE GREAT RECEIVED DICTIONARY OF SAN LORENZO
EINACAMENI.
Flural. 557. Méx. 1976.
- Adams, R. ----- LA ANTROPOLOGIA APLICADA EN LOS PROGRAMAS DE
SALUD PUBLICA DE LA A.I.
Boletín de la oficina sanitaria panamericana.
V. XXXIII. #4 Washington 1952.
- NOTAS SOBRE LA APLICACION DE LA ANTROPOLOGIA.
Suplemento 2 del boletín de la oficina
sanitaria panamericana. Washington. 1955.
- Aubry, Andrés.----- INDIGENISMO SIN INDIGENAS.
Contacto. Año 11 # 5 1974.
- Aguirre Beltrán , E.----- INDIGENISMO Y MULTICULTURAL, UNA SOCIEDAD
BICULTURAL.
Cuadernos Americanos. año IV. V. I. JUNIO
1954.
- LA CULTURA DE LA ALFONSO RAMÍREZ
TRAYEN.
México en la cultura. Suplemento de
Novedades. # 557. nov. 1956.
- EL INDIGENISMO Y SU CONTRIBUCION AL
DESARROLLO DE LA IDEA NACIONALISTA.
América indiana. V. XVI, III.
- EL INDIGENISMO Y SU CONTRIBUCION AL
DESARROLLO DE LA IDEA NACIONALISTA.

- Aguirre Beltrán, G. ----- CELEBRACION DEL DIA PANAMERICANO DEL
INDIO.
Boletín del INI. # 274 1974. Méx.
- LA CUENCA DEL TEPALCATEPEC Y LOS
PROBLEMAS DE SU POBLACION INDIGENA.
UNAM. MEMorias del Congreso Científico
Mexicano. NOMLIII.
- Aguirre Beltrán, Mario.----- ALGUNAS IDEAS SOBRE EL INDIGENISMO.
ENAH. # 4 Nueva antropología. 1976
- Aguilera Malta, Demetrio. ----- LA NOVELA INDIGENISTA, DE VICENTE A
ROSARIO CASTELLANOS.
El gallo ilustrado. # 26 1963. Marzo3
- Alducín., Javier.----- EL CONCEPTO DE LUCHA EN MICHUACÁN
ASTURIAS.
Comunidad. V.VI. # 32. 1971.
- Alva de la Selva, Alma Rosa.----- RICARDO FORJAS: INTRANQUILIDAD Y
SUPERFICIAL LA POLITICA INDIGENISTA.
(Entrevista). Revista de Revistas
254. Junio 1975.
- Arispe, Lourdes.----- MIGRACION INDIGENA, PROBLEMAS POLITICOS.
Nueva antropología. ENAH. Méx. # 5 1975
- Andrade, Antonio.----- EL MUNDO MAGICO DE LOS CHICHILIAS.
Sucesos. Octubre 1964.
- Arias, Augusto.----- LOS PROBLEMAS ECONOMICOS-SOCIALES Y SU
EXPRESION LITERARIA EN AMERICA.
Revista Iberoamericana #13. 1943.
- Báez, Julio.----- INDIGENISMO Y LUCHA SOCIAL EN EL
MEXICO.

- Balandier, G. ----- EL CONCEPTO DE SITUACION COLONIAL.
1972. ENAH. Mimeografiado.
- Barba, Beatrís. ----- LA ANTROPOLOGIA MEXICANA Y LOS MOVIMIENTOS
SOCIALES.
Tlatoani. Méx. 1962. # 16.
- Barbados. I. ----- FOR LA LIBERACION DEL INDIG IA.
Sociología del desarrollo. Colombia 1971
año 1, V.1 #. 1
- Barbados II. ----- DECLARACION DE LOS INDIAS.
Méx. Proceso. # 40 agosto 1977.
- Barrera Rubio, Alfredo. ----- ANALISIS DE LA ESCUELA DE ANTROPOLOGIA
DE LA UNIVERSIDAD DE YUCATAN.
En; Boletín de la escuela de ciencias
antropológicas de la universidad de
Yucatán. Dic. 1974. # 10.
- Bastide, George. ----- LOS MARCOS SOCIALES DE LA ANTROPOLOGIA
CULTURAL AMERICANA.
Tlatoani. Méx. 1960 # 13.
- Brogno, Jorge. ----- LARGO METRAJES EN EL QUIC.
Revista Cinemateca. UNAM. 1973 # 3.
- Bonfil Batalla, G. ----- EL CONCEPTO DE INDIO EN AMERICA: UNA
CATEGORIA DE LA SITUACION COLONIAL.
Anales de antropología. V.IX. UNAM. 1970.
- TAREAS DE LA INVESTIGACION ANTROPOLOGICA
EN INDIGENISMO.
América indígena. V. XXVIII # 4 JUL 1977.

- Bonfil Batalla, G. ----- EL CAMPO DE INVESTIGACION DE LA ANTRO-
POLOGIA SOCIAL EN MEXICO: UN TENTATIVO
SOBRE SUS NUEVAS PERSPECTIVAS.
Anales de antropología UNAM. V. VII
1970.
- Bustamante Villanueva, René. ----- EL BOSQUE ULTIMO REFUGIO DEL
INDIGENA CONTRA LA ACULTURACION.
Revista de Revistas. # 257 Mayo 1977
----- LA MUERTE INDIA.
Diorama de Excelsior. Sep. 25 1977
- Buitrón, Aníbal. ----- NATURALEZA Y FUNCION DE LAS ARTESANIAS EN LAS
COMUNIDADES RURALES.
América Indígena. V. XXIII # 4 1973.
- Cases, Daniel. ----- INDIGENISMO EN MEXICO: PASADO Y PRESENTE.
Historia y sociedad. # 5 1956 Méx.
- Caso, Alfonso. ----- LA LABOR DEL INI.
UNAM. Memorias del Congreso Científico
Mexicano. NOMI III.
----- LA EDUCACION DE LAS COMUNIDADES INDIGENAS.
América indígena III. V. II. # 1 1968.
- Castellanos, Rosario. ----- LA NOVELA MEXICANA CONTINUA: UN VALOR Y SU
VALOR TESTIMONIAL.
INJM. # 3
- Castro de la Fuente. ----- LA ACULTURACION DEL INDIGENA.
UNAM. Memoria del Congreso Científico
Mexicano. NOMI III.

- Carballo, Emmanuel. ----- LA ORGANIZACION FAMILIAR DE LOS
CHAMULAS.
México en la cultura. " 553. Octubre
1950.
- FCC ROJAS GONZALEZ, DEMOSTRACIONES
DE ALGUNOS SU SUJETOS.
La cultura en México. " 13. Mayo 1963.
- CHIAPAS Y LA LITERATURA INDIGENISTA.
La cultura en México. " 82. Septiembre
1963.
- Coulthard, G.----- EL MITO INDIGENA EN LA LITERATURA HISPANO
AMERICANA.
Cuadernos americanos. " CXXI, " 1 1963
- Cruz-Castellanos, Federico.----- BURROCRACIA EN LA ECONOMIA Y ANTROPOLOGIA
POLITICA .
CUD. F.C.I.C. N.º 1. Julio 1963 " 22.
- Cervantes Delgado, Roberto.----- LIBERIA Y ANTROPOLOGIA.
Platoani. Méx. N.º 17. 1963
- Comas, Juan.----- EL PROBLEMA SOCIAL DE LOS INDIGENAS TRI UN
DE OAXACA.
América indígena. V. II " 1. 1942 III.
- Concha Leonor, Aída.----- BARTOLOME DE LAS CASAS Y LOS INDIGENAS
DEL SIGLO XX.
V.3 " 3 Estudios indígenas (CXXI).
Méx.
- Dávalos Hurtado, Eusebio.----- 25 años de vida en la U. N.
Platoani. 1963 " 15.

- Denis, Pierre.----- LA ANTROPOLOGIA Y EL FUNCIONALISMO.
Nueva antropología. 1976 # 3 BNAH Méx.
- Díaz Barriga, Rosalía.----- CONVERSACION CON UNA INDIA MAZAHUA EN
MEXICO, D.F.
Comunidad, UIA. Méx. 1976. junio.
- Dirección de turismo de Gobierno del Estado
de Michoacán.----- ANIMASCHA KEJZITAKUA. (Noche de muertos
en Michoacán).
1975.
- Dozal, Ferminia.----- INDIGENAS DE AMATEHANGO DEL VALLE DE CHIC.
(fotos).
Excelsior. Méx. Abril 20 1975.
- INDIOS CHAMULAS/CHIB. (fotos).
Excelsior. Méx. Marzo 16 1975.
- Fábregas Ruiz, Andrés.----- CONSIDERACIONES EN TORNO DE LA ANTROPOLOGIA
Y SUS IMPLICACIONES EN MEXICO: LAS NUEVAS
TENDENCIAS.
El Día. Méx. Febrero 20 1975.
- Feder, Ernest.----- LA NUEVA REVOLUCION MEXICANA.
Revista del México Agrario. Año IX # 5, 1976
- LA NUEVA REVOLUCION EN LA AGRICULTURA DE
LOS PAISES SUBDESARROLLADOS POR LOS PAISES
INDUSTRIALES Y SUS EMPRESAS MULTINACIONALES
Revista del México Agrario. Año IX. # 3
1976.
- Firth, Raymond.----- FINES, METODOS Y CONCEPTOS DE LA ANTROPOLOGIA
EN ANTROPOLOGIA SOCIAL.

- Ferré-Domaré, Ricardo.----- EN TORNO AL PROBLEMA HISTORICO DE AMERICA.
 Atlanti. # 17 1963.
- Florescano, Enrique.----- ES EL PODER QUIEN INVENTA EL PASADO.
 Siempre. # 1210. 1976.
- Foster, G.----- PAPEL DE LA ANTROPOLOGIA EN LOS PROGRAMAS DE
SALUD PUBLICA.
 Boletín de la oficina sanitaria Panamericana.
 V. XXXIII # 4 1952 Washington.
- Fuente de la , Julio.----- ANTROPOLOGIA APLICADA: PRESENTE, PERSPECTIVA
Y PROBLEMAS.
 UNAM. 1953 MCMLIII. Memoria del Congreso
 científico mexicano.
- DEFINICION, FASE Y DESAPARICION DEL INDI
EN MEXICO.
 América Indígena. V.7 1947. # 3.
- DISCRIMINACION Y NEGACION DEL INDI.
 América indígena. V.7 1947.
- Foppa, Alaida.----- Pico Rojas González, investigador social y
etnólogo.
 Revista de la UNAM. 1952. V. VI. enero.
- Gamio, H. ----- INDIGENISMO.
 UNAM. Memoria del congreso científico mexicano.
 MCMLIII.
- LA LINGUISTICA Y EL CONOCIMIENTO DE LOS INDIAS MEXICANES.
 América indígena. V.8 # 2 1945.
- POSIBILIDADES DEL ARTE INDIGENA EN MEXICO.
 Boletín de la Unión Panamericana. # 10. 1945.

- Gamio, M.----- EL ASPECTO UTILITARIO DEL FOLKLORE.
 en: Mexican folkways. V.I, # 1, 1925 julio.
- EL ARTE INDIGENA Y EL ARTE INDIGENISTA.
 en: América indígena. V.II, # 4, 1942.
- LAS MATERIAS PRIMAS QUE NECESITA EL INDIO.
 Boletín indigenista. V.III, # 3, 1943.
- García Mora, J. ----- "SOBRE LA MIGRACION INDIGENA A LA CIUDAD
 DE MEXICO."
 Boletín de la escuela de ciencias antropológicas de la universidad de Yucatán. 1975
 año 3 # 15.
- García, Heriberto.----- ESCUELA PARA ORGANIZAR LOS DATOS RECOGIDOS
 EN UNA COMUNIDAD INDIGENA.
 Presencia educativa. año 1 # 6 febrero
 1976. SEP. Méx.
- García, Antonio.----- REGIMEN Y POLITICA DEL INDIGENISMO.
 América indígena. V II 1951.
- García, Roberto Williams.----- UNA NOVELA DE MIGRACION INTERCULTURAL.
 América indígena. V.XXI # 7
 julio 1960.
- García Riera, Emilio.----- INDIO NEGRO DE CIN MEXICANO.
 Artes de México. Méx. 1960. Año VIII
 V. VI, # 31.
- EL CINE MEXICANO,
 Revista cine club. Méx. 1960 octubre.
 año.1, 1.

- García Riera, Emilio.----- CUANDO EL CINE MEXICANO SE HIZO INDUSTRIA.
Revista de la UNAM. Junio 1972
V. XXVI " 10."
- García Lora, Carlos.----- LOS ANTRÓPOLOGOS Y EL IRI.
Boletín de la escuela de ciencias
antropológicas de la universidad de
Yucatán. año 3, 1976, " 17, 18.
- Giménez, Gilberto.----- DOS MODELOS PARA ESTUDIAR LA PROBLEMÁTICA
INDÍGENA.
Estudios indígenas. (CONAMI). V.4, " 4.
- Gomez Jara, Francisco.----- CINCO TESIS SOBRE EL URBANISMO Y EL
MOVIMIENTO CAMPESINO EN YEMISCO.
UNAM. 1976. ECPS. boletín 300. año 3, " 17.
- Gómez González, F.----- LOS TARAHUMARAS, EL GRUPO ÉTNICO MAS
NUMEROSO QUE AUN CONSERVA SU PRIMITIVA
CULTURA.
América indígena. V.XIII " 2 abril 1953.
- González, Luis.----- EL CONFINAMIENTO INDÍGENA.
V.4 " 4 Estudios indígenas. (CONAMI).
----- CONSULTA CRISTIANA SOBRE INDIGENISMO.
V.2 " 3 ESTUDIOS INDÍGENAS (CONAMI).
- Grigulevich, J.----- ¿CUAL ES EL FUTURO DE EL ANTRÓPOLOGO SOCIAL?
Nueva antropología " 5 1976 UNAM.
- Guerrero, José Javier.----- MOISES SAGRE, EL PRIMER ORIGINARIO.
Nueva antropología. 1975. " 1, UNAM.
- Gunder Frank, J.----- FINANCIALISMO: CRITICISMO.

- Herrnheiser, Eavel.----- EL INDIO COMO TRABAJADOR.
América indígena. V.6, 1946
- Herbert, Jean-Loup.----- INDIANIDAD Y TERCER MUNDO.
V.4 # 4 Estudios indígenas (CERNANI).
- Hickman, John.----- BARRERAS LINGUISTICAS Y SOCIOCULTURALES DE LA
COMUNICACION.
América Indígena. V. 29 #1 1969.
- H. Cruz, Carlos.----- ARCHIBALDO BURNS: A LOS INDIGENAS SE LES TRATA
COMO CONEJILLOS DE INDIAS.
Revista de revistas. # 264 Junio 1967.
- Horcasitas, Fernando.----- EL NAFUATI EN EL D.F. México.
Anales de antropología V.13, 1966.
- Inchástegui, Carlos.----- CINCO AÑOS Y PROGRAMA: EL CENTRO
COORDINADOR INDIGENISTA DE LA SIERRA
MAYATECA.
América indígena. 1966. V.XXVI # 1.
- INI.----- POBLACION INDIGENA Y LOS GRUPOS
MAYORITARIOS DE LA REPUBLICA.
INI. Censo 1970.
- Iwanska, Alicia.----- MIGRANTES O COMUNITARIOS? (Indios Mazatecos
en la ciudad de México).
América indígena. Junio 1973 V.XXVIII # 2.
- EL CONCEPTO DEL INDIGENA EN LAS DISTINTAS
REGIONES DE MEXICO.
América indígena. Oct. 1963. V.XXIII # 4.
- MIGRACION E IDENTIDAD ETHICA.
Sociedad Mexicana de antropología. 1 #

- Jara, Manuel J.----- ECONOMIA Y MISIONES INDIGENAS.
V. IV, # 4.
- Lipschutz, Alejandro.----- EL MOVIMIENTO INDIGENISTA Y LA
RE-ESTRUCTURACION CULTURAL AMERICANA.
V. 13, 1953 América Indígena.
- Lenkersdorf, Carlos.----- COLONIALISMO Y LIBERACION ENTRE LOS
MAYAS DE CHIAPAS, MEXICO.
Contacto, Méx. año 11, " 5 1974.
- León Fortilla, N.----- ALGUNAS IDEAS FUNDAMENTALES DEL DR. GANTO.
América indígena. V. XX " 4 1960.
- Lewis, Oscar.----- BASES PARA LA DEFINICION PRACTICA DEL INDI.
América indígena. V. 5 1945.
- Nagaña Escquivel, Antonio.----- ROJAS GONZALEZ Y LA NOVELA.
Méx. El Nacional. Dic 1961.
- Martínez Albadá, Marcos.----- INDUSTRIA PARA DIFECTAR LA COMIDA EN
LA SOCIEDAD ANTE EL INDI.
Universidad Católica del Paraguay.
1971.
- Martínez, Fulgencio.----- CONSIDERACIONES SOBRE LA ACTUAL
CRISIS DE LA ANTHROPOLOGIA INDIGENA,
Y SUS PERSPECTIVAS.
Boletín de la escuela de ciencias
antropológicas de la universidad de
Yucatán. Abril 1975. " 11.
- Martínez, Celia.----- LOS HABITOS DE LA ALIMENTACION INDIGENA.
Revista Mexicana de Sociología. V. VIII
" 2. 1977.

- Marroquín, A. ----- DOCE CARACTERÍSTICAS DE LA ECONOMÍA INDÍGENA MEXICANA.
Acción indigenista. # 16. 1958. INI.
- LA ANTROPOLOGÍA Y LA ECOLOGÍA.
Tlatoani. INAH. 1956.
- Medina Hernández, A. ----- CARACTERÍSTICAS DEL SUBDESARROLLO EN UNA COMUNIDAD INDÍGENA DE LOS ALTOS DE CHIAPAS.
Tlatoani. 1962. # 16.
- Medina, Andrés. ----- MIGUEL COVARRUBIAS Y EL ROMANTICISMO EN LA ANTROPOLOGÍA.
Nueva antropología. INAH. 1976. # 4.
- ORTODOXIA Y HERESIA EN LA ANTROPOLOGÍA MEXICANA.
Anales de antropología. V. 13. 1971.
- Mendizábal, Miguel G de. ----- LOS PROBLEMAS INICIALES Y EL PLAN URGENTE DE ATENDIMIENTO.
Cuadernos americanos. # 1
julio-agosto. 1945.
- Miranda, José. ----- LA ERA HISPÁNICA Y LOS DESEMPEÑOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS.
Cuadernos americanos. año XXI, V. CXXV,
6. 1962.
- LOS INDÍGENAS DE AMÉRICA EN LA ÉPOCA COLONIAL.
Cuadernos americanos. 1964. año CXXVII
V. CXXVII, # 1.

- Mahmad, Salomón.----- GOBIERNO INDIGENA Y SOCIEDAD NACIONAL.
Estudios indígenas.(CENAMI). 1972. V. II.
- INDIGENISMO.COMUNIDADES DISPERSAS Y
HABITAT DE MONTAÑA.
México. Dirección general de educación
extraescolar en el medio indígena.1971.
- Nolasco, Margarita.----- CIENCIAS SOCIALES E INDIGENISMO.
Estudios indígenas. (CENAMI).
V.5 # 2.
- Michel, Marco Antonio.----- FORMAS DE PODER EN CHIAPAS.
Mayo 22.1977.Diorama de Excelsior.
- Montoya Briones,J.----- ENSAYO PARA UN NUEVO ANTONOM EN LA
PROBLEMÁTICA TEÓRICA DE LA ANTROPOLOGIA.
Tlatoani. 1961. # 14-15.
- Morales, Miguel Ángel.----- LAS ENFERMEDADES DE MARIA SABINA.
Diorama de Excelsior. Agosto 7, 1977.
- Moreno, D. ----- EL FUNDAMENTO SOCIO-ECONÓMICO DE DON
MANUEL GARCÍA.
América indígena. # 4, 1960, V.IX.
- O'Gorman, Edmundo.----- SOBRE LA NATURALEZA BESTIAL DEL INDIO
AMERICANO.
Filosofía y letras. Tomo 1 (enero-marzo),
y Tomo 1 # 2 (abril-junio) 1941.
- Palerm, Angel.----- LA DISPUTA DE LOS ANTRÓPOLOGOS
MEXICANOS: UNA CONTRIBUCION CRITICA.
Méx. El Día. 24 y 25 enero 1975.

- Poniatowska, Elena.----- RESEÑA A JUAN PEREZ JOLOTE, POR
RICARDO POZAS.
México en la cultura. # 440. agosto 1957.
- Portal, Marta.----- NARRATIVA INDIGANISTA MEXICANA DE MEDIADOS
DE SIGLO.
Cuadernos hispanoamericanos. # 298
abril 1975.
- Powell, T. ----- MEXICAN INTELLECTUALS AND THE INDIAN QUESTION
1876-1911.
The hispanic american historical review.
V. XIVIII, #1 february 1968.
- Pozas Arciniega, R. ----- LOS PROBLEMAS DE LA ADAPTACION DEL
TRABAJO INDIGENA A LA INDUSTRIA.
UNAM. Memoria del congreso científico
mexicano. MCMLIII.
----- INDICIA: ANALISIS SOMERO DE ALGUNAS
TEORIAS PARA EL ESTUDIO DEL INICIO.
El Congreso de sociología. 1963.
- Priego, Armando.----- TODO EN CHIAPAS ES MEXICO.
Siempre! Suplemento. # 1204, 1976.
- Proceso.----- EL MUNDO DE LOS INDIOS INDIGENAS.
13 enero. 1977. Méx.
----- CHIAPAS: SIEMPRE PUERTO RICO?.
14 febrero 1977.
- Reyes Nevares, Salvador.----- LOS CHIAPANECOS.
México en la cultura. # 548. agosto
1958.

- Romano Delgado, A.----- LOGROS Y PROYECCIONES DEL CENTRO
COORDINADOR TZEJITAN-TZOTZIL.
 Acción indigenista. Boletín INI
 1976. # 273.
- Rorty, J. ----- & ¿ HAY DISCRIMINACION EN MEXICO?
LA EXPERIENCIA INDIGENISTA DE CHIAPAS.
 América indígena. V. 20. 1960.
- Ruiz García, Samuel.----- PROBLEMATICA INDIGENA:ETNOCIDIO CULTURAL.
 Contacto. Méx. año 11 # 5 1974.
- Ruiz M. Enrique.----- FRAY BARTOLOME DE LAS CASAS Y LOS GRUPOS
INDIGENAS DE CHIAPAS.
 Méx. Contacto. # 2 abril 1974.
- Rumbo(diarrio).----- 2. CONGRESO NACIONAL DE PUEBLOS INDIGENAS.
 Rumbo (diario). Toluca febrero 24 1977.
- Salcedo, Celestino.----- EL GOBIERNO FEDERAL Y LOS INDIGENAS.
 V.5 # 2. Estudios indígenas (CEMAMI).
- Saxe, John.----- CIENCIA POLITICA Y COMBATIMIENTO PREVENTIVO
EN L.A.
 Revista mexicana de ciencia política. UNAM.
 # 67, 1972.
- Stauder, Jack.----- EL FUNCIONALISMO COMO EDUCACION: OCCIDENTALISTA.
 Nueva antropología. UNAM. 1975. # 3.
- Serrano, Pco.----- JUAN PÉREZ JOJOTE, C. ENTRE EL RELIGIOSO Y EL
FOLKLORE.
 SPANAM. Organó del personal académico. UNAM.
 # 73 febrero 1977.

- Strecker, G.----- ESTUDIO ELECTROENCEFALOGRAFICO DE UN GRUPO
INDIGENA DE MEXICO.
UNAM. Memoria del congreso científico
mexicano. MCMLIII.
- Siller, Clodomiro.----- TEOLOGIA INDIGENISTA DE LA IGLESIA.
Estudios indígenas. (CENANI). V.4, # 4.
- Suarez, Luis.----- SIEMPRE! REVELA AL FIN EL MISTERIO LITERARIO MAS
APASIONADO DEL SIGLO Y PRESENTA AL MUNDO A
B. TRAVEN.
Siempre! # 695. Octubre 1966.
- Tunubala, Julio.----- CARTA ABIERTA DEL CONSEJO REGIONAL INDIGENA DEL
CAUCA.
Contacto. Méx. 1974. año 11, # 5.
- Varela, Reyna.----- MORGAN Y EL EVOLUCIONISMO.
Nueva antropología. 1978. #2 INAH.
- Velasco, Avila, Guaytémoc.----- PERSECUISIONES DE LA ANTROPOLOGIA.
1976. #4 INAH.
- Villa Rojas, Alfonso.----- LA CIVILIZACION Y EL INDI.
América indígena. V.5. 1965.
- EN TORNO A LA NUEVA FUNCIÓN
IDEOLOGICA DE ANTROPOLOGOS E
INDIGENISTAS.
América indígena. V. XXII. # 3.
- LA OBRA DEL INI, EN EL CAMPO DE LA
ANTROPOLOGIA APLICADA ENTRE LOS GRUPOS
ABORIGENES DE LA CUENTA DE
EMILIO YAN.

- Villa Rojas, Alfonso.----- LOS IACANDONES: RECURSOS ECONOMICOS Y ORGANIZACION SOCIAL.
América indígena. V. XXVII, " 3
Julio 1967.
- Villegas, Miguel.----- CASTELLANEAR AL INDIGENA: ETNOCIDIO O LIBERACION?
Estudios indígenas. (CENAMI). V.4. # 4
- Villoro, Luis.----- LOS GRANDES MOMENTOS DEL INDIGENISMO EN MEXICO.
El colegio de México. 1960
- Wegt, Evon.----- PEOPLE OF THE BAT COUNTRY.
Harvard alumni bulletin. mayo 11, 1968.
- RELIGION E IDEOLOGIA.
Siempre! 1977 # 1233.
- EL SIMBOLISMO EN LAS CEREMONIAS DE CURACION EN ZINACANTAN.
Plural. Méx. Junio 6, 1975.
- Werner, Arturo,----- LA SOCIEDAD ICHICIL Y LOS INDIGENAS DE MEXICO.
V.II, #3 Estudios indígenas. (CENAMI).
- Wasson, Gordon.----- MARIA SABINA Y LOS HONGOS.
Vuelta. Méx. Julio 1977. # 2.
- Wincek, Miguel.----- MISTERIO DE LA A. MEXICANA.
Excelsior. Julio 3, 1972.
- Zavala, Lauro José.----- EL INDIGENA EN REGION RESERVA HUMANA DE LAS AMERICAS.
Tlatoni. octubre 1971. # 14-16.
- Zunfelle, Alberto.----- LA ORGANIZACION DE LA COMUNIDAD INDIGENA.
Modernos. 1977. # 1. 1977.

TESIS.

- Acuña, Brenda, Eugenia. _____ "PROBLEMÁTICA DE LA ANTRPOLOGIA SOCIAL".
ENAH.S.F.
- Amador, María. _____ "IXMIQUILPAN: UN ESTUDIO COMPARATIVO DE EVANGELISTAS Y CATOLICOS".
U.I.A. 1970.
- Díaz Olivares, Jorge. _____ BICHALOM: ZONA DE REFUGIO.
U.I.A. 1970.
- González y González, Luis. _____ LA TIERRA Y EL INDIO EN LA REPUBLICA DE TAURADA.
UNAM-HIST. 1971.
- González Iturbide, Isidro. _____ SANTA FE: PRESENCIA ETNOLOGICA DE UN PUEBLO HOSPITAL.
U.I.A. 1971.
- Holguín, Rodolfo. _____ LA "CONQUISTA" COMO CONQUISTA: LA ENFERMEDAD FRANCISCA EN MEXICO.
U.I.A. 1971.
- Holguín, Rodolfo. _____ EL INDIGENTISMO MEXICANO IDEOLOGICO.
U.I.A. 1971.
- Martínez, María. _____ LA CULTURA DE LOS INDIOS DEL MICHQUILPAN.
U.I.A. 1970.
- Martínez, María. _____ EL INDIGENTISMO MEXICANO.
U.I.A. 1971.

