

ROBERTO  
MAC-LEAN  
Y ESTENÓS

INDIOS  
DE  
AMÉRICA

INDIOS  
DE  
AMÉRICA

E58  
M32





# INDIOS DE AMÉRICA



ROBERTO MAC-LEAN Y ESTENÓS

# INDIOS DE AMÉRICA

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
MÉXICO, D. F., 1962

Primera edición, 1962



INVESTIGACIONES  
SOCIALES

Derechos asegurados conforme a la ley  
© Instituto de Investigaciones Sociales, 1962  
Universidad Nacional Autónoma de México  
Impreso y hecho en México

S U M A R I O

I

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA INDIGENA

1) Definición . . . . .	11
2) ¿Cuántos indios hay en América? . . . . .	15
3) Magnitud del planteamiento. . . . .	19
4) Tierras para los indios . . . . .	21
5) Objetivo económico: aumentar el poder adquisitivo de los indígenas	26
6) Educación indígena . . . . .	27
7) Salubridad. . . . .	31
8) Disyuntiva jurídica: legislación común o legislación ad-hoc para los indios . . . . .	44
9) Ni paternalismo, ni beneficencia: ayuda sistematizada y científica es lo que requieren los indios. . . . .	46
10) Redistribución de grupos indígenas . . . . .	50
11) Aculturación . . . . .	52
12) Hacia el advenimiento de una solución integral . . . . .	55
13) La conciencia internacional y el indio . . . . .	57

II

PRESENCIA DEL INDIO EN AMERICA

México

Exégesis histórica.—Era precortesiana: el indio y la tierra . . . . .	69
La Colonia. . . . .	72
Independencia . . . . .	83



Los grupos indígenas mexicanos y su habitat . . . . .	98
1) El determinismo geográfico . . . . .	101
2) Economía . . . . .	113
3) La familia indígena . . . . .	127
4) Gobierno de las comunidades indígenas en México . . . . .	144
5) Delincuencia . . . . .	151
6) Artes indígenas . . . . .	153
7) Religión indígena . . . . .	166
8) Brujería y hechicería . . . . .	170
9) Lenguas aborígenes . . . . .	175
BOLIVIA . . . . .	181
BRASIL . . . . .	195
ARGENTINA . . . . .	205
COLOMBIA . . . . .	213
ECUADOR . . . . .	231
VENEZUELA . . . . .	247
CHILE . . . . .	255
PARAGUAY . . . . .	275
PERÚ . . . . .	279
Sistemas de propiedad rural . . . . .	281
Presión demográfica . . . . .	282
Política indigenista gubernamental a través de la historia . . . . .	283
Plan Nacional de Integración de la Población Aborígen . . . . .	289
Reconocimiento oficial de las Comunidades Indígenas . . . . .	298
Catequistas y alfabetizadores indios . . . . .	299
Estatuto de las Comunidades Indígenas del Perú . . . . .	299
Gobierno de las comunidades . . . . .	305
Modalidades del trabajo rural . . . . .	309
El colono . . . . .	313
Trabajo rural de la mujer . . . . .	315
Trabajo rural de los menores aborígenes . . . . .	320
Proceso de aculturación . . . . .	324
Las comunidades indígenas y la reforma agraria . . . . .	333
Indios selváticos . . . . .	343

## INDIOS DE AMÉRICA

7

La selva peruana: utopía y promesa . . . . .	354
Instituto Lingüístico de Verano . . . . .	360
Plan Piloto de Educación Selvática . . . . .	362
Plan Piloto de Colonización y Promoción Económica . . . . .	363
El Proyecto Perú-Vía . . . . .	364
Rutas de Penetración . . . . .	365
La Selva y el Proyecto de Reforma Agraria (1960) . . . . .	366

### AMÉRICA CENTRAL

Guatemala . . . . .	369
Costa Rica . . . . .	395
Nicaragua . . . . .	405
El Salvador. . . . .	409
Honduras . . . . .	411
Panamá. . . . .	413

### AMÉRICA SAJONA

Estados Unidos de Norteamérica . . . . .	419
Canadá. . . . .	441

## I I I

## E D U C A C I O N

1) Status educativo del indio . . . . .	449
2) Educación integral. . . . .	455
3) La experiencia de México . . . . .	459
4) Las Escuelas Rurales . . . . .	475
5) Misiones Culturales . . . . .	493
6) Centros de Cooperación Pedagógica . . . . .	507
7) Las Escuelas Normales Rurales . . . . .	509
8) Instituciones Coadyuvantes en la educación rural mexicana: . . . . .	527
—La Casa del Estudiante Indígena . . . . .	527
—Centros de Educación Indígena . . . . .	529
—Centros de Capacitación Económica . . . . .	530
—Consejo de Lenguas Indígenas . . . . .	530

9) Alfabetización del indio mexicano . . . . .	53I
Trayectoria histórica . . . . .	53I
Exergo . . . . .	544
Curriculum vitae del autor . . . . .	547
Indice Onomástico. . . . .	557

# I

## PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA INDÍGENA

- 1) Definición.
- 2) ¿Cuántos indios hay en América?
- 3) Magnitud del planteamiento.
- 4) Tierra para los indios
- 5) Objetivo económico: aumentar el poder adquisitivo de los indígenas.
- 6) Educación Indígena.
- 7) Salubridad:
  - a) Proceso histórico
  - b) Concepción mítica de las enfermedades
  - c) El cocaísmo
  - d) Dificultades para la innovación sanitaria.
- 8) Disyuntiva jurídica: legislación común o legislación ad-hoc para los indios.
- 9) Ni paternalismo, ni beneficencia: ayuda sistematizada y científica es lo que requieren los indios.
- 10) Redistribución de grupos indígenas.
- 11) Aculturación.
- 12) Hacia el advenimiento de una solución integral.
- 13) La Conciencia Internacional y el indio.



## 1) *Definición*

La denominación "indio" se debió a un error histórico. Fue el fruto de una equivocada apreciación geográfica del sitio (Indias Orientales) donde creyeron haber llegado los primeros españoles que arribaron al Nuevo Mundo. En el siglo xv los avances y conquistas de los musulmanes cortaron el tráfico comercial entre Europa y el extremo oriental del Asia y la India. El mundo "occidental" —que entonces era más "occidental" que ahora porque se creía que la Tierra era plana; que Europa formaba el extremo occidente y que más allá de las columnas de Hércules y de las aguas del Atlántico terminaba el Planeta— buscó, en tal trance, nuevas rutas para las Indias con las que sostenía intenso comercio. El Portugal, bajo el impulso de Enrique el Navegante y por la acción de Vasco de Gama, buscando el nuevo camino marítimo, bordeando las costas del África, llegó hasta el extremo sur del continente y dobló el Cabo al que se le bautizó con el significativo nombre de "la Buena Esperanza". Cristóbal Colón, convencido de la redondez y esfericidad de la Tierra, osada tesis que impugnaban los teólogos y los académicos, con el decidido apoyo de la reina de España, Isabel la Católica, emprendió la tremenda aventura, partiendo del Puerto de Palos, con tres frágiles carabelas de madera —la "Santa María", la "Pinta" y la "Niña"— navegando siempre hacia el occidente con la intuición de que por allí también se llegaría al Asia. Al cabo de algunas semanas de tormentosa travesía, el 12 de octubre de 1492, Colón creyó ver satisfecho su empeño y comprobada su teoría. Llegó a unas tierras que, según él, eran precisamente las que buscaba: las Indias del Asia. De allí que, desde entonces, se denominara "indios" a los aborígenes de esas regiones. Decepcionado por las ingratitudes y maldades humanas, que se ensañaron contra él, Colón murió sin sospechar siquiera el portento de su propia hazaña: había, en realidad, descubierto para Europa un Nuevo Mundo, bautizado por la posteridad, nueva ingratitud póstuma hacia él, con el nombre de "América", en homenaje al cartógrafo italiano Américo Vesputio que había dibujado los primeros mapas de las nuevas tierras. "Indios" se siguió llamando,

ya equivocadamente, a sus oriundos. Y la equivocación perduró a través de los siglos y adquirió carta de legitimidad científica.

Pero ¿cómo se define al indio? ¿A quiénes debe considerarse como tales? Múltiples intentos se han hecho para responder a esta pregunta, al parecer tan simple, pero, en realidad, de tan difícil respuesta:

1) el *criterio racial*, de base físico-biológica, que hoy se encuentra desacreditado, ya que el vocablo "raza" necesita todavía un mayor esclarecimiento y la ciencia no ha logrado aún definirla con precisión;<sup>1</sup>

2) el *criterio legal* que no le otorga al indio la calidad de "sujeto de derecho"; que lo considera como menor de edad, sometido a tutela o patronato, tal como lo establecen no pocas legislaciones de los países latinoamericanos;

3) el *criterio cultural*, especie de inventario de sus signos materiales y espirituales, que los diversifica en las diversas gradientes de la cultura humana, diferenciándolos especialmente entre los que conservan intacta su cultura pre-hispánica y los que se han mestizado con la cultura occidental;

4) el *criterio de los servicios que rinde el individuo*. El antropólogo Oscar Lewis y el economista Ernesto Maes diferencian así la población *indígena y la no indígena*.<sup>2</sup> Creemos que esta concepción es errónea por cuanto los indicados servicios (en los mercados, en los hospitales, en los transportes, en el orden doméstico, en el campo, etc., etc.) son utilizados en no pocos países de fuerte presión demográfica aborígen, tanto por la población indígena como por la no indígena; y porque, además y fundamentalmente, la prestación de dichos servicios, antes que por una condición étnica, está determinada por una condición económica;

5) el *criterio socio-funcional*, basado en la convivencia de los grupos humanos, en sus interrelaciones, en los juicios colectivos, en la indagación entre individuos pertenecientes a los distintos agregados sociales de un país; en la determinación empírica del grupo para, con los antedichos elementos de juicio, designar quién es indígena y quién no lo es. Los adictos a esta posición se imaginan que la clasificación del indígena no es tarea ardua en una colectividad por cuanto que los indios viven prácticamente segregados de la sociedad civilizada, en estado poco menos

<sup>1</sup> El problema de la definición científica de la "raza" se trata extensamente en el libro *Sociología Integral*, de Roberto Mac-Lean y Estenós, tomo I, pp. 106 a 148. Ediciones del Instituto Peruano de Sociología. Lima, Perú, 1951.

<sup>2</sup> Oscar Lewis y Ernesto Maes, "Bases para una nueva definición práctica del indio". *América Indígena*, vol. V, núm. 2, pp. 107-118. Abril, 1945.

que primitivo o tribal, produciendo solo lo que ellos mismos consumen, consumiendo solo lo que ellos mismos producen, carga muerta en la economía nacional, con un deplorable nivel de vida y bajísimas condiciones de trabajo.<sup>3</sup>

6) El Segundo Congreso Indigenista Interamericano, reunido, en 1949 en el Cuzco, Capital del antiguo Imperio de los Incas, aprobó la siguiente resolución:

“Indio es el descendiente de los pueblos y naciones precolombinas que tienen la misma conciencia social de su condición humana, asimismo considerada por propios y extraños, en su sistema de trabajo, en su lengua y en su tradición, aunque éstas hayan sufrido modificaciones por contactos extraños”.

“Lo indio es la expresión de una conciencia social vinculada con los sistemas de trabajo y la economía, con el idioma propio y la tradición nacional respectiva de los pueblos o naciones aborígenes”.

El mexicano Alfonso Caso lo define así:

“Es indio el que siente pertenecer a una comunidad indígena; y es una comunidad indígena aquella 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 aislada dentro de las otras comunidades que la rodean, que la hacen distinguirse a la vez de los pueblos blancos y de los mestizos”.

La solución no es, sin embargo, tan sencilla ni simplista. Hay individuos calificados de indígenas por sus predominantes características raciales que dejan de serlo socialmente si su cultura o su idioma son de tipo occidental. Por otra parte, en determinadas ocasiones, los mestizos y aun los blancos son considerados como indios: los mestizos si son culturalmente autóctonos; y los blancos que, por determinadas circunstancias, vivieron largo tiempo y aun viarias generaciones, en un ambiente indígena al que se asimilaron casi totalmente. Aunque, en rigor, sólo merezcan la calidad de indios aquellas personas en las que la raza, la

<sup>3</sup> Consúltese la obra *Les Populations Aborígènes*, Ginebra, 1953, elaborada por los peritos del Bureau Internacional del Trabajo. (Estudios y documentos.—Nueva Serie N. 35).



cultura y el idioma converjan hacia una filiación estricta y conjuntamente autóctona.

Nada tan apartado de la realidad histórica y de la contextura antropológico-social como la afirmación "conocer a un indio es conocer a todos". No existe esta teórica e inadmisiblemente homogénea étnica, ya que un solo vocablo, "indios", cubre a inmensos sectores humanos, más de treinta millones de habitantes de la América, profundamente disímiles en sus niveles culturales, en su mentalidad, sistemas de vida y de trabajo, creencias religiosas, idiomas, mitos, usos, costumbres, aptitud creadora y posibilidades.

Bajo una misma denominación india, explicable por el momento histórico en que se definió, hace más de cuatro siglos, se agrupan colectividades heterogéneas e híbridas: los primitivos cazadores y recolectores de las zonas selváticas, los antropófagos en las ignotas zonas de la Amazonia, los creadores de las maravillosas culturas tolteca, azteca y maya en México, costeñas y serranas, tiahuanacuense e incaica en el Perú; los que viven desnudos en las costas del Caribe y los que se ornamentan con vistosos atavíos en otros países, los polígamos y los monógamos, los politeístas y los monoteístas, los salvajes y los artífices. Siendo tantas las divergencias y tantas las variaciones aborígenes no es posible, como lo intentó España durante su coloniaje en América, imponer una legislación *uniforme* en todas las masas indígenas. La uniformidad no podía ser la expresión jurídica de la heterogeneidad. Por eso España fracasó en su intento de incorporar al indio a la sociedad occidental. Por eso fracasarán siempre intentos análogos que no tengan en cuenta las diferencias esenciales entre el indio marítimo y el mediterráneo, el cordillerano y el selvático. Y las disimilitudes son tan marcadas que inclusive no existe homogeneidad ni aun entre cada uno de esos tipos. Así, en los indios cordilleranos, hay marcadas diferencias culturales entre los que habitan los grandes valles interandinos, las altas punas cuya monotonía da una sensación de eternidad, las cumbres inaccesibles a más de cuatro mil metros sobre el nivel del mar o las laderas vertientinas, transición entre la cordillera y la llanura, los montes y las selvas. Más aún. Esas variaciones se comprueban entre grupos distantes y aislados de una misma raza. En Argentina, por ejemplo, y como este caso podríamos citar otros tantos, hay notorias diferencias entre los indios de Jujuy, los de Formosa y los de Neuquén.

No sería exacto ningún planteamiento del problema indígena que desconociera esta realidad viviente. No sería acertado, sin ella, ningún

enfoque para la solución del embolismo. Quien conozca a un indio, no los conoce a todos. Aceptar lo contrario sería incurrir en un sofisma de generalización, confundir el espejismo con la realidad, colocar fuera de foco la cuestión planteada y no lograr el objetivo que se persigue.

## 2) *¿Cuántos indios hay en América?*

Tres Américas constituyen la unidad geográfica y la diversidad político-económico-social de nuestro continente: la sajona, la portuguesa y la hispana. Y en cada una de ellas el problema indígena no tiene la misma tónica. En las *naciones sajonas* —EE. UU. y Canadá— los aborígenes constituyen una insignificante minoría, reducidos a sus "reservaciones". De los doce millones que habitan el Canadá tan solo 130,000 son indios. De los 140.000,000 de habitantes que tienen los EE. UU. apenas 340,000 son aborígenes. Allí los indígenas no constituyen problema. El grave problema étnico estadounidense radica en los negros.

En *América de habla portuguesa* el indígena es también minoría y no crea embolismos, ni preocupaciones. En el Brasil el núcleo aborigen llega a un millón de habitantes sobre un total de 44.000,000 de pobladores.

En la *América Hispana* el panorama es disímil. Hay países —Uruguay y las Antillas— donde ya no existen aborígenes. En otros constituyen minorías que apenas llegan a 100,000 individuos y no representan ningún papel significativo ni en la demografía, ni en la vida económica nacional: Costa Rica, por ejemplo, tiene el 0.2% de indígenas en su población total, Brasil el 2%, Venezuela el 2.5%, Chile el 5%, Panamá el 6%.

Minorías más apreciables son las que presentan Argentina y Colombia. El Censo Argentino de 1914, "verdad oficial" disconforme con la realidad efectiva, registró apenas la presencia del 5.1% de *mestizos* y en el de 1947 toda la población fue clasificada como "blanca", teórico empeño de la política "oficialista", jactanciosa de la homogeneidad y unidad racial. Pese a ello, y contradiciendo los datos censales, la Comisión Indigenista Argentina, después de prolijas investigaciones, confrontando la realidad tal cual ella se presenta, afirmó su convicción de que en ese último año existían en ese país 130,000 indios y más de medio millón de personas mestizadas con sangre india. Quienes conocemos Argentina desde el Chaco nortero hasta las pampas y la Patagonia en el

sur y desde las playas atlánticas hasta la cordillera andina que la limita y la separa de Chile, estamos en condiciones de corroborar las comprobaciones de la Comisión Indigenista. Nosotros hemos visto indios en el Chaco y Formosa hacia el norte y en el Nequem y otras regiones patagónicas en el sur. Y hemos podido comprobar también ese exacerbado prurito argentino por parecer población de raza exclusivamente europea, escamoteando al indio de los censos "oficiales".

Hay otros países de fuerte presión demográfica indígena en que los aborígenes constituyen la mayoría de la población o, por lo menos, una parte considerable de la misma (México, Perú, Bolivia, Guatemala, Ecuador, Nicaragua, el Salvador).

Ecuador se integra en el 40% de indios, 40% de mestizos, 10% de blancos, 5% de negros y 5% de extranjeros.

En Guatemala los indígenas constituyen el 55% de su población total.

El Perú, que ahora pasa de los diez millones de habitantes, se compone de un 52% de blancos y mestizos, 46% de indios y 2% de negros, mongólicos y otros grupos étnicos. El primer porcentaje es, en realidad, ambiguo y dudoso. Innúmeros mestizos hicieron sus declaraciones censales, expresando que eran "blancos", sin serlo en realidad y ocultando la verdad auténtica de su mestizaje. Ese 52% requiere por tanto, mayor escudriñamiento porque no puede englobarse, bajo la cifra de un solo porcentaje, dos grupos étnicos tan diferentes. La verdad es muy otra. En el Perú los "blancos" forman una muy reducida minoría al lado de los mestizos. Solo que los peruanos —al igual de lo que hacen los argentinos con los indios— pretenden escamotear su mestizaje. Culturalmente en el Perú los mestizos tienen más de aborígenes que de blancos.

Más de tres millones de indios, entre los que se cuentan 350,000 selváticos subviven en el Perú actual constituido —al decir de Ventura García Calderón— "por esa mezcla de sangres que engendra choques de atavismos y toda una sociología tricolor" (amarillo indígena, blanco y negro). El indio es el problema número uno del Perú de siempre porque "un Perú sin indios —usamos la frase maestra del mexicano Moisés Sáenz— pierde su significado histórico". Silenciosos, resistentes al dolor y a la fatiga pero también rebeldes al esfuerzo, huraños hasta parecer taimados, con una desconfianza ingénita que los siglos acumularon en su alma como una "resaca de todo lo sufrido", esos millones de indios constituyen, más que los propios Andes, la columna vertebral del Perú.

Son su cordillera espiritual y anímica. Así como no concebimos un Perú sin los Andes, así tampoco lo imaginamos sin los indios.

En la población peruana el 46% habla únicamente español, el 35% usa las lenguas aborígenes el quechua y el aimara y el 19% restante es bilingüe, expresándose en español y en un idioma indígena.

El Salvador tiene un 50% de mestizos (indio-blanco), el 40% de indios, el 9% de blancos y el 1% de negros.

No conocemos, a ciencia cierta, el número exacto de indios que pueblan las tres Américas. Cálculos estimativos hacen ascender la cifra a más de treinta millones de individuos. Faltan los censos y las estadísticas que proyecten los reflectores de su luz para disipar esta nebulosa que tanto dificulta el conocimiento preciso, el estudio adecuado y la solución satisfactoria de tan grave embolismo.

México, el gran país indoibérico que tanto tiene que enseñar al resto del mundo, en materia de política indigenista, ha afrontado las peripecias de la cuestión censal, unas veces por iniciativa privada, personal o institucional, otras por acción de los poderes públicos, mediante sus organismos representativos. Imposible olvidar, ni subestimar las obras de Antonio García Cubas que en 1858 censó a los indios pápagos, en 1876 trabajó con la población chontal de Oaxaca y en 1884 cifró a los cucapás;<sup>4</sup> la del explorador y etnólogo Karl Lumholtz, a principios de siglo, levantando el censo de los huicholes; la de Jesús Díaz de León censando en 1911 a los cucapás<sup>5</sup> y la investigación particular censando, en 1946, a los indios pames.

México levantó un Censo lingüístico en 1910. Veinte años más tarde practicó el censo de 1930. Cuatro años después, en 1934, la Dirección General de Estadística, tras acuciosos estudios, publicó la obra *México en cifras* consignando datos muy interesantes sobre las poblaciones de los distintos grupos aborígenes existentes en esa República. En 1940 se levantó otro Censo General. El Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, en 1945, hizo un recuento y nuevas comprobaciones censales en las diversas colectividades indígenas. El último censo data de 1950.

Al no poder esperar a que se formule una identificación estrictamente científica e inmediatamente factible del indio mexicano, se adoptó

---

<sup>4</sup> Antonio García Cubas, "Cuadro Geográfico, Estadístico, Descriptivo e Histórico de los Estados Unidos Mexicanos".

<sup>5</sup> Jesús Díaz de León, "Estudios de Etnología Mexicana", 1911.

provisoriamente la clasificación lingüística para los fines prácticos perseguidos. Sábese, de esta suerte, que más de dos millones de indios —que son los mexicanos más primitivos, aislados y abandonados que hay en el país— viven bajo el monolingüismo y solo hablan idiomas y dialectos nativos. Se objeta, y con no poca razón, esta clasificación lingüística porque excluye a individuos que sólo hablan español aunque posean características autóctonas en cuanto a raza y cultura.

La población de México —cuyo crecimiento vegetativo es de un millón de habitantes por año— tiene aproximadamente 28 millones de habitantes.<sup>5a</sup> El Censo de 1940 comprueba que el 80% de la población total vive en municipios en que se hablan lenguas indígenas.<sup>6</sup> No significa ello que el 80% se exprese necesariamente en idioma autóctono. Significa que en el 80% de municipios mexicanos la población está en contacto con nativos de idioma aborígen. Aproximadamente tres millones de individuos hablan ese idioma en la República. La mitad de ellos es bilingüe porque usa también el castellano. La otra mitad es monolingüe: sólo domina y se expresa en el lenguaje nativo. Hay municipios y provincias mexicanas —los de Yucatán, por ejemplo— en que el 99% de la población utiliza los idiomas indígenas.

Cálculos hechos en la población autóctona mexicana del siglo XVI hacen oscilar las cifras: seis millones y medio en 1540, tres millones y medio en 1570, dos millones y medio para 1597. Cálculos sobre la población indígena mexicana del siglo XVIII y principios del siglo XIX, basados todos ellos en el Censo de Población, realizado entre los años 1890 y 1893, por el Conde de Revillagigedo, estiman en 6.600,000 habitantes. En la actualidad el historiador Angel Rosemblat, en un estudio minucioso de la composición étnica de América, publicado hace años por el Instituto de Filología de la Universidad de Buenos Aires, admite para México cinco millones de indios, o sea el doble del número de personas de habla indígena.

Un interesante cuadro, elaborado por F. C. Barbachano<sup>7</sup> revela la población indígena en las distintas naciones latinoamericanas en 1950. Hélo aquí:

<sup>5a</sup> Censo Nacional de 1950.

<sup>6</sup> "Densidad de la población de habla indígena en la República Mexicana".—*Memorias del Instituto Nacional Indigenista*, vol. I, núm. 1. 1950.

<sup>7</sup> F. C. Barbachano, "Aspectos sociales y culturales de la América Indígena".—*Revista Ame. Ind.*, vol. XIV, núm. 2. México, 1954.

	<i>Población total</i>	<i>Población indígena</i>
México .....	25.368,000	5.000,000
Perú .....	8.405,000	4.000,000
Bolivia .....	3.019,000	2.000,000
Ecuador .....	3.077,000	1.800,000
Guatemala .....	2.803,000	1.700,000
Colombia .....	11.260,000	500,000

Rosemblat admite una cifra total de dieciséis millones de indios para las Américas y el economista norteamericano Behrendt la hace subir a veintitrés millones, cantidad que probablemente es todavía inferior a la realidad, ya que es muy difícil encontrar una línea divisoria entre el grupo indígena y el resto de la población cuando el primero usa el mismo idioma castellano como los blancos y las tradiciones ancestrales culturales que el grupo guarda sólo son usos y costumbres.<sup>8</sup>

Considera el Instituto Indigenista Interamericano que la población indígena en las tres Américas sobrepasa los treinta millones de individuos, basándose que esa cifra sólo se relaciona con los idiomas o dialectos autóctonos que se hablan en el Continente, sin tomar en cuenta a esos otros millones de indios que ya no hablan sino castellano, portugués o inglés, pero conservan todas sus características culturales de origen precolombino.<sup>9</sup>

### 3) *Magnitud del planteamiento*

Treinta millones de indios, raigambre y esencia de lo más tradicional y autóctono, ancestralmente habituados a sufrir y esperar en vano, integran hoy, desde la Alaska hasta la Patagonia, de polo a polo y del Pacífico al Atlántico, el mundo propio de nuestra América de la que fueron dueños y soberanos y en la que ahora son siervos; constituyen la más firme palanca del trabajo, su alma y nervio, carne de cañón en los ejércitos de no pocos de los países que forman la unidad geográfica del continente; han oblado a la cultura del Nuevo Mundo los formidables sistemas de los siglos pretéritos —allí están los incas, los aztecas y los

<sup>8</sup> Richard Behrendt, *Boletín del Instituto de Investigaciones Sociales y Económicas*. Universidad Interamericana. Panamá, 1945.

<sup>9</sup> Editorial de la revista *América Indígena*, órgano trimestral del Instituto Indigenista Interamericano, vol. XIX, núm. 3. Julio, 1959. México, D. F.

mayas— que hasta ahora son el asombro de la historia; viven desde hace cuatrocientos años en las más deplorables condiciones infrahumanas, odiosa afrenta para la civilización; y plantean un problema de incommensurable magnitud que urge resolver dentro de la órbita de una legislación comprensiva, justiciera y previsoras que, anticipándose a las leyes ineluctables de la gravitación histórica, evite que esos millones de parias, en su propia tierra, muertas ya todas sus esperanzas y potencialmente dispuestos a toda subversión, resuelvan, al fin, hacerse justicia por su propia mano.

Dijérase que no pocos gobiernos no tienen conciencia clara de la magnitud del problema aborígen y desconocen la urgencia de resolverlo. Los hay que se contentan con crear, para ello, instituciones de tipo burocrático o expedir leyes teóricas que revelan, a la par, las buenas intenciones del legislador y su desconocimiento de la realidad indígena. No disimulemos la gravedad de este hecho porque, por su propia naturaleza, la solución del problema no depende de la iniciativa privada sino única y exclusivamente de la acción del Estado.

El problema indígena, en su planteamiento y en su solución, debe enfocarse con un criterio *integral*. Los proyectos parciales de mejoramiento, cuando no son contraproducentes, resultan ineficaces. Tres son los objetivos fundamentales que debe perseguir esa integridad: a) la *tierra*, base de la economía agraria; b) la *escuela*, impulso de su liberación espiritual; y c) la *salubridad*, garantía de su bienestar orgánico. Atender a uno solo de esos signos, mejorar una sola de esas calidades con preterición o descuido de las otras, es como empeñarse en escribir en el viento, arar en el mar o predicar en el desierto. Trabajo vano. Tiempo perdido. La falta de educación y la salubridad precaria nulifican cualquier alza en el nivel de la vida. Tampoco se redime al indio instruyéndolo únicamente en el alfabeto castellano o intentando adoctrinarlo en una religión cuyas esencias no entiende. Y no sólo no se les redime sino que, además, se les engaña y se les explota cuando, haciéndoles creer que ya son ciudadanos, porque apenas si deletrean y han aprendido dificultosamente a firmar se les pone ante sus ojos promesas alucinantes de reivindicación política, sin darles simultáneamente la libertad económica, las garantías sanitarias, el standard de vida y el nivel cultural que reclaman.

No basta, asimismo, lograr una elevación del nivel de vida económica del indígena, dotándolos de tierras nuevas o devolviéndoles las que fueron suyas o de sus antepasados, si esa plausible tarea no va apare-

jada simultáneamente de una intensa campaña educativa que capacite al indio para el uso y disfrute de su nueva vida porque, de lo contrario, o no sabrá hacer que la tierra rinda apreciables coeficientes en la producción o, lo que sería peor, bajo la atracción irresistible de los vicios ancestrales, quien haya obtenido una mayor porción en el reparto la utilizará negativamente en alcoholizarse o en el juego de envite. Y es, a la postre, tarea imposible mejorar siquiera en algo las pésimas condiciones de salubridad entre gentes que económica y educativamente no están aptas para recibir y aprovechar esas mejoras.

Marquemos, pues, los hitos del itinerario en el planteamiento del problema.

#### 4) *Tierras para los indios*

El problema del indio es fundamentalmente el problema del campo. Al indio hay que buscarlo en la tierra donde ha nacido; en la tierra que desde hace siglos trabaja, de sol a sol, y que no es suya; y debe dársele, allí mismo, las oportunidades de superación que él necesita y merece.

Hay todavía países en América Latina (Perú, Bolivia, Ecuador, Paraguay, Centro América, etc.) en los que el latifundio impera sobre las áreas de densa demografía aborigen y que casi siempre ha sido formado con el despojo de las tierras indígenas. Restituir esas tierras a los indios, sus legítimos dueños, es un deber elemental.

Hay, en nuestro continente, países en los que sobreviven formas anacrónicas de servidumbre feudal como el yanaconaje, la aparcería, el pongaje y ciertas modalidades del arrendamiento de tierras cuya abolición es indispensable para libertar al indio de la explotación económica que hoy lo flagela.

No basta, es cierto, dotar a los indios de las tierras cultivables que necesiten y restituirles las que les fueron arrebatadas. Es imprescindible, a su vez, dotarlos de los elementos técnicos y económicos que estimulen y perfeccionen los cultivos; ayudarlos en el mejoramiento de la técnica agrícola, familiarizándolos con el uso de la maquinaria donde sea posible hacerlo y organizando cooperativas de producción en las que participen grandes contingentes de aborígenes; irrigando las zonas áridas, así como aquellas otras en las que sólo el riego artificial pueda garantizar una productividad intensa; establecer el crédito agrícola indígena



y suministrarlo a las colectividades, aprovechando la experiencia elocuente de México, mediante la organización de un sistema adecuado, a través de instituciones centrales de crédito que establezcan en todo el país una amplia red de organizaciones indígenas que tengan capacidad para obtener créditos y asuman la dirección de la economía agraria aborígen; establecer o incrementar las comunicaciones que pongan en contacto a las zonas indígenas con los grandes centros de población nacional; electrificar, en la medida de lo posible, las zonas indígenas, ya sea mediante la prolongación de las líneas eléctricas de los grandes sistemas nacionales de energía o el establecimiento de generadoras locales, a fin de que los aborígenes utilicen la energía eléctrica —como está ocurriendo en los EE. UU.— en su transformación agraria, técnica y económica; y, en fin, fomentar la pequeña propiedad agraria, individual, del indio, sin desmedro del respeto y protección que debe merecer su organización tradicional comunitaria.

No deben existir más tierras ociosas e improductivas. Deben abolirse las relaciones feudales entre la tierra y el hombre allí donde todavía subsiste el latifundio. Urge rehumanizar al indio que trabaja la tierra para que deje de ser lo que hasta ahora sigue siendo: siervo, pedazo de la gleba, animal de labranza sin derechos humanos.

La agricultura es la columna vertebral de no pocos países de nuestro continente y, a pesar de serlo, se constata en ellos un "divorcio agrario", pugna entre la tierra y el hombre, en el que la propiedad rural, mal organizada y peor distribuida, no cumple, a despecho de los dispositivos teóricos de la Constitución, ninguna función social.

No podemos prescindir en América ni de la tierra, ni del indio. Intentar hacerlo equivaldría al absurdo de tratar de abolir nuestra propia historia, nuestro pasado, nuestro presente y nuestro porvenir. No olvidemos que la tierra fue el nervio motor de nuestros impulsos libertarios. No olvidemos igualmente que al indio tampoco se le concibe sin su tierra y que el indio es la médula de nuestro pueblo, una de las raíces de nuestra cultura, la esencia de nuestra historia. Por eso la causa agraria es, en última instancia, la historia de nuestro pueblo, en su afán de vencer injusticias y destruir privilegios.

Falta en algunos países de América Latina, y ya es tiempo de realizarla con resolución y con fe, la reforma agraria indígena que reconquiste la riqueza nacional para sus legítimos dueños y que eche las bases de un amoroso sentido de justicia entre el hombre y la tierra. Hay responsabilidades que no pueden ni deben seguir eludiéndose indefinidamente.

La reforma pacífica debe anticiparse a la revolución violenta y evitarla. Que las leyes previsoras den a los indios, en plena paz, lo que les pertenece, lo que por derecho les corresponde, antes de que esos millones de hombres, llegando ya al tope su desesperanza, resuelvan, como ya lo hicieron en México, hacerse justicia por sí mismos durante tantos años de violencias, de sangre y de exterminio.

A quienes teniendo la obligación de afrontarlo, miran con indiferencia, desgano o escepticismo el problema indígena, habría que recordarles la sabiduría filosófica de la sentencia: "Es más tarde de lo que creemos".

Necesidad ineludible para los pueblos subdesarrollados, o, en vías de desarrollo, obligación cuyo incumplimiento significa grave responsabilidad para el presente y el porvenir, es la reforma agraria especialmente en aquellos países de economía retrasada. La Organización de las Naciones Unidas (ONU), por conducto de sus organismos técnicos, comprobó que los defectos de la estructura económica, en el orden agrario, constituían un obstáculo, hasta ahora insalvable, para el desarrollo de no pocos pueblos.

Entre las conclusiones de ese estudio, hay una de particular interés. Dice así:

"En muchos países, sobre todo en Bolivia, Chile, Guatemala y Perú, son características las relaciones entre el patrón y el arrendatario, en virtud de las cuales éste recibe una parcela para que la cultive a cambio de un número determinado de días de trabajo por semana en el latifundio. Ese tipo de relaciones va unido a condiciones sociales deficientes y al bajo nivel de vida de los trabajadores agrícolas."<sup>10</sup>

La reforma agraria plantea, pues, de inmediato la realización de los siguientes objetivos:

- 1) abolir el clamoroso estado de servidumbre en que yace la población aborigen, especialmente en aquellos países en los que tiene alta presión demográfica;
- 2) concluir con el latifundio que representa la expresión antisocial de la propiedad de la tierra, nacionalizándolo mediante la expropiación justipreciada; otorgando a sus propietarios, por concepto indemnizato-

<sup>10</sup> Organización de las Naciones Unidas. "Reforma Agraria. Defectos de la estructura agraria que impiden el desarrollo económico". Informe evacuado por la Comisión de Expertos.

rió, Bonos de la Deuda Agraria, garantizados por el Estado y que devenguen un interés legal;

3) distribuir las tierras entre los campesinos que no las tengan y que las necesiten para el sustento diario de sus familias; y

4) restituir a las comunidades indígenas las tierras de las que fueron despojadas y que legítimamente les pertenecen.

La indemnización mediante bonos del Estado ha sido usada en diversos países en los distintos continentes y ha servido de legítimo respaldo a las distintas leyes de reforma agraria. En bonos se solventó en *Grecia* la ley promulgada el 29 de diciembre de 1917 obligando a los propietarios a ceder al Estado el quinto de su propiedad gratuitamente y el resto mediante expropiación, indemnizada en bonos pagaderos en treinta años; *Yugoeslavia* expidió la ley del 25 de febrero de 1919 nacionalizando las tierras e indemnizando a sus propietarios en bonos del Estado, al cinco por ciento de interés anual redimibles en 20 años; *Checoslovaquia* financió su reforma agraria, preconizada por el Presidente Masaryk y por Benes y ordenada por ley del 8 de abril de 1920, con bonos del Estado; *Bulgaria*, al nacionalizar las tierras, por ley del 6 de mayo de 1921, ordenó que la indemnización fuera pagada en parte por los campesinos beneficiados y en parte por el Estado, mediante bonos; *Finlandia* indemniza con bonos que devengan el 7% de interés anual; *Rumania* nacionaliza las tierras por ley del 27 de julio de 1921 que ordena la indemnización con títulos del Estado al 5% de interés anual, amortizables en 50 años, con cargo a un fondo especial, formado con el aporte del 33% del campesino beneficiado y el 67% del Estado; *Chile*, en su Ley 5604, promulgada el 15 de febrero de 1935, empréstito interno, establece la garantía fiscal de trescientos millones de pesos, títulos al 6% de interés anual y al 1% de amortización acumulativa; *Paraguay*, por decreto-ley N° 1060, expedido el 5 de mayo de 1936, emite los "Bonos de la Reforma Agraria" al 5% de interés y 2% de amortización anual acumulativa; *Turquía* expide en 1945 su Ley de Reforma Agraria dando tierras a los campesinos que carecían de ellas o no las tenían en cantidad suficiente, expropiando para ello los latifundios y efectuando las indemnizaciones con bonos del Estado, al 4% de interés anual, amortizables en veinte años; *Puerto Rico* ha redistribuido mejor sus tierras, expropiando no pocas de ellas y entregándoles a sus propietarios, por concepto indemnizatorio, bonos del Estado; *Guatemala* en su Ley de Reforma Agraria autoriza la expropiación de tierras y su indemnización en "bonos de la reforma agraria" que perciben el 3%.

de interés anual; *Bolivia*, en su Ley de Reforma Agraria (1953) establece a su vez, la expropiación de tierras y la indemnización a sus propietarios mediante bonos del Estado; *Corea del Sur* emprendió también su reforma agraria, inspirada por las directivas de los EE. UU. expropió las tierras necesarias e indemnizó a sus propietarios en bonos del Estado; la *República Árabe Unida* emprendió, en septiembre de 1958, la reforma agraria destinada a repartir los latifundios entre tres millones de campesinos; *Cuba*, con su ley de reforma agraria del 7 de mayo de 1959, indemniza a los propietarios de los latifundios y demás tierras expropiadas, con "bonos de la Reforma Agraria", considerados como valores públicos, con veinte años de vencimiento, con un interés anual no mayor del cuatro y medio por ciento (arts. 30 y 31), exonerándose a sus tenedores durante diez años del Impuesto sobre la Renta Personal, en la proporción que se derive de la inversión que hicieren en industrias nuevas de las cantidades percibidas por indemnización (art. 32), derecho que pasa a sus herederos en el caso en que fueran ellos quienes realizaran la inversión;<sup>11</sup> y *Venezuela*, con su ley de reforma agraria, promulgada en el histórico campo de Carabobo el 5 de marzo de 1960, paga en "bonos de la deuda agraria" no sólo el precio de los bienes expropiados sino también el de los bienes adquiridos en negociación amigable con destino a la reforma agraria y para financiar otras inversiones que deba hacer el Instituto Agrario Nacional (art. 173), bonos que son de tres clases: a) con vencimiento a los 20 años, que devengan un interés del 3% anual, de obligatoria aceptación, intransferibles, cuyos cupones podrán admitirse, a su vencimiento, en pago de los impuestos nacionales, bonos con los que se pagará la expropiación de los fundos; b) con vencimiento a los 15 años, interés del 4% anual, aceptación obligatoria, aplicables al pago de precio de los fundos adquiridos en negociación o arreglo amigable con los propietarios; y c) con vencimiento a los 10 años, interés anual fijado de acuerdo a las condiciones del mercado de valores, exceptos del pago de impuesto sobre la renta y aplicados al financiamiento de otras inversiones propias de la reforma agraria (art. 174).

---

<sup>11</sup> "La Reforma Agraria de Cuba y sus repercusiones sociales e internacionales". Ponencia presentada por el Dr. Roberto Mac-Lean y Estenós al XI Congreso Nacional de Sociología, en Ciudad Victoria, Estado de Tamaulipas, México. Noviembre, 1960.

5) *Objetivo económico: aumentar el poder adquisitivo de los indígenas*

El inconmensurable y desequilibrado engrandecimiento material de los grandes centros urbanos, expresión de su fuerza expansiva, vertical u horizontal, contrasta con el estancamiento perjudicial y, más aún, con la despoblación y por ende el retroceso de los pueblos rurales aborígenes.

Frente a la elevación de los salarios de los obreros urbanos y semi-urbanos, motivada en gran parte por el ritmo de la creciente carestía de la vida, permanecen estacionarios o suben en mínima proporción los salarios de los campesinos que, en su inmensa mayoría, son indios y mestizos como si ellos no tuvieran las mismas necesidades vitales —alimento, vestido y vivienda— que los hombres de la ciudad y como si todos estuviésemos ya resignados a contemplar impasibles las miserables condiciones de vida de la población autóctona.

El indio produce lo que consume y consume lo que produce. En otras palabras, no existe para la economía nacional. Es un ser muerto. Ni produce para el país, ni consume lo que el país produce. Está ausente, por lo mismo, de los mercados nacionales de abastecimiento y de consumo. Y vegeta en la más deplorable de las autarquías.

Un plan de acción, indispensable en el enfoque y en la solución del problema indígena, exige aumentar, con la urgencia que el caso requiere, los miserables medios de adquisición de esos millones de seres desvalidos, mantenidos en la ignorancia, agobiados por la desnutrición y la secuela de las enfermedades; y paralelamente enseñarles a emplear esos medios en procurarse una existencia menos dura, cruel, amarga y abandonada de la que están viviendo.

El poder adquisitivo de las grandes masas indígenas es cero en casi todos los países de América. Grave peligro entraña prolongar esta situación. Hay que dinamizar cuanto antes toda esa carga muerta en la economía nacional. Hay que crearle al indio necesidades de trabajo primero y de consumo después, llevando a los campos la técnica, la maquinaria y cuantos elementos abrevien tiempo y esfuerzo. Hay que elevar, en otros términos, el poder adquisitivo de los indígenas.

Proyecciones incalculables, en todo orden, tendría el aumento de ese poder adquisitivo. Humanizaría al indio, condenado hasta ahora a vegetar y morir en las más deplorables condiciones infrahumanas. Incrementaría la producción agraria en proporciones no previsibles. Se aceleraría enhorabuena el pulso de la economía nacional en nuestros pueblos subdesarrollados o en vías de desarrollo, con las vigorosas inyecciones

de trabajo, savia vivificante aportada por millones de aborígenes. Resurgirían sus artes y sus industrias, si se refacciona a los productores, se mejora la elemental técnica mecánica que complementa la manual en la manufactura de esos productos, manteniendo el sello artístico peculiar que le imprime la personalidad del fabricante; se aumenta la actual producción; y se introduce la de artículos similares que la industria indígena no produce.

Los EE. UU. invierten cientos de millones de dólares importando de Europa, Asia y América Latina objetos artísticos-utilitarios que generalmente son de producción manual. El mercado estadounidense está aún virgen para la producción indígena en gran escala. Deben saber los indígenas, cuyas tradiciones artísticas y habilidades manuales están ejecutoriadas, que un vasto mercado está esperando sus afanes de creación. Y sobre todo deben saberlo así quienes están en la obligación ineludible, pero incumplida hasta hoy, de forjar el más apremioso de los objetivos económicos: elevar el poder adquisitivo de los millones de indios, desintegrados hasta ahora de la vida nacional.

#### 6) *Educación indígena*

Todo conglomerado humano, cualquiera que sea el peldaño que ocupe en la gradiente cultural —salvajismo, barbarie o civilización— posee un conjunto de ideas, sentimientos y costumbres, forja un determinado concepto de la vida, un ideal colectivo y un tipo de hombre para realizarlo. Crear ese tipo humano es un proceso social en el que actúan los patrones culturales, las experiencias acumuladas y las modalidades todas del grupo. La capacitación del individuo para la vida social es obra de la educación.

El indio requiere su pedagogía propia, métodos propios de enseñanza y maestros propios. Un magisterio de indios y para indios. Una larga experiencia acredita la absoluta ineficacia de esas escuelas oficiales o particulares, con planes de estudio teóricos y verbalistas, casi uniformes, para todo el país, sin adecuación práctica a gentes y a lugares, completamente exóticos para el ambiente indígena porque no tomaban en cuenta ni la sicología del aborígen, ni sus formas de vida individual y colectiva, ni su probable destino. Igualmente negativa es la acción de aquellos maestros, egresados de cualquier escuela normal, ajenos a esas realidades, ignorantes de los idiomas nativos, desconocedores de las ca-

racterísticas del indio, que no aman la tierra, ni saben para qué enseñan tantas cosas inútiles y fácilmente olvidables después.

Más que *instruir* al indio, hay que pensar en *educarlo*. No basta enseñarle a leer y escribir para redimirlo, hacerlo ciudadano e incorporarlo a la vida civilizada. Con frecuencia ocurre —tal, por ejemplo, el caso del Perú— que el indio “leído y escrito” se desadapta poco a poco de su medio social, cree que ha adquirido jerarquía de superioridad en relación con la familia y la sociedad autóctonas, se desapega de su comunidad y casi siempre deviene en tinterillo y explotador de sus propios hermanos de raza. Más que instructores, sobre todo de esos que carecen de auténtica cultura, que tienen la superstición del método y son incapaces de proyectar su fuerza anímica más allá de las aulas; los aborígenes requieren *educadores* que se adentren en la vida de sus alumnos, comprendiéndolos, estimulándolos y mostrándoles la vida en todo lo que ella tiene: riqueza de tradiciones que vienen del pasado, impulso de creación que se gesta en el presente y flecha de esperanza disparada hacia el futuro. Que el indio vea y sienta en su escuela el reflejo de su hogar y de su sociedad, la expresión de su ambiente, la virtualidad de su nación, el empeño de unir y de perdurar en unidad.

El fondo psicológico del indio, incomprendido generalmente para el hombre de occidente, puede modificarse por la educación, una vez encontrada la raíz de su esencia espiritual.

No es posible, porque sería contraproducente, que exista la “escuela única” para indios y para occidentales, para autóctonos y para importados. La escuela debe ser india. Debe serlo porque el aborigen requiere una educación especial y distinta de las otras razas, en un ambiente que sea el suyo propio y en donde él no se sienta foráneo, disminuido u hostilizado por los prejuicios étnicos; escuela amoldada a su propia psicología, respetuosa de sus tradiciones y creencias, que imparta su enseñanza, con maestros indios, en el familiar idioma nativo.

El *maestro indígena* debe ser un líder de la causa social en los medios rurales; propulsar la capacitación económica de esos ambientes para elevar el standard de la vida aborigen; aculturar a sus hermanos de raza, educándolos e instruyéndolos; difundir en campos y villorrios el fraterno mensaje de redención espiritual; y arraigar en el alma indígena la firme convicción de “sus sentimientos de nacionalidad, la auténtica conciencia de su valor como legado histórico y sus esperanzas en un mañana más próspero y humanamente feliz”.

La *escuela india*, sin embargo, tampoco puede ni debe estar ceñida a pautas uniformes o a sistemas generales porque los aborígenes requieren sistemas educativos diversos, amoldados a cada uno de los grupos étnicos a los cuales pertenecen. Toda reforma escolar, por lo mismo, para que sea eficaz, deberá diversificarse, acondicionándose a las calidades sociales y étnicas de cada grupo de aborígenes. De lo contrario, todo sistema educativo general, aun siendo indigenista en su esencia, está condenado al fracaso por no adaptarse a las peculiaridades de cada región, a la sicología de cada unidad racial.

El maestro mexicano Lic. Mendieta y Núñez, en certera expresión, aplicable a todas las latitudes aborígenes de América, afirma:

"El medio indígena obra poderosamente sobre el niño contrarrestando los posibles efectos de la instrucción sobre su mentalidad. Millares y millares de indios aprenden castellano, a leer y escribir, operaciones aritméticas y elementos y generalidades sobre historia y ciencias naturales; por ello, no obstante, al salir de la escuela y durante el resto de su vida continúan dentro de la cultura indígena; ésta los reabsorbe de tal modo que no muestran en su forma de vida, en su comportamiento social, señales apreciables de ningún cambio específico, operado por la *instrucción*: continúan vistiendo calzón y camisa, calzando huaraches o andando descalzos, usando sombrero de palma, habitando los mismos jacales, alimentándose igual que antes de haber pasado por la escuela, con idénticas supersticiones y costumbres íntimas y maneras de trabajo y actitudes frente a la vida. La fuerza de la educación sobre la instrucción se demuestra en nuestros mismos medios indígenas, pues si en ellos es reabsorbido el indio instruido en la escuela, ello se debe a que la escuela *instruye*, en tanto que la comunidad educa."<sup>12</sup>

En México se realiza una trascendental experiencia de educación indígena para asimilar los grupos aborígenes a la vida nacional, en su empeño de integrar la nacionalidad mexicana cuyo núcleo formativo es el complejo de la cultura occidental del cual participa la población no india en mayor o menor grado. Para cumplir esos altos objetivos se han creado el *Instituto Nacional Indigenista* filial del Instituto Indigenista Interamericano, las *Escuelas Rurales*, las *Misiones Culturales*, los *Internados Indígenas*, los *Centros de Cooperación Económica* y los *Centros de Coordinación Indígena* cuya trayectoria funcional es un entre-

<sup>12</sup> Lucio Mendieta y Núñez, "Política Cultural Indigenista". Revista *América Indígena*, vol. III, núm. 3. México, D. F., julio, 1943.



vero de éxitos y decepciones, pero en todo caso riqueza de experiencia aleccionadora y ejemplo elocuente para otros países de nuestra América, como el Perú, como Bolivia, como Ecuador, como Guatemala, que afrontan el problema de la reincorporación del indio a la vitalidad nacional.

El *ideario educativo del indio* comprende múltiples procesos, todos ellos realizables. Captando la esencia de las fuerzas telúricas, que se continúan en el hombre y afloran en sus emociones, la *región* debe estar siempre presente en agro y hogar, paisaje y espíritu. Por lo mismo que el indio es un "pedazo de tierra" —usamos la frase de Ratzel aplicable al hombre— aunque en la mayor parte de los casos no sea propietario de la tierra que trabaja, la educación debe considerar primordialmente el aspecto *económico-agrario* y tener, dentro del mismo, un contenido agropecuario; impartir conocimientos fundamentales para una mejor actividad agrícola —cultivo técnico de la tierra, aplicación del maquinismo en la medida de lo posible, perfeccionamiento de las herramientas manuales, crianza de ganado y aves de corral, etc.— todo ello con tendencia a una mayor productividad.

El instrumento de la enseñanza debe ser el *idioma*: utilizar la lengua nativa para penetrar en el mundo de la afectividad indígena, llevándole los mensajes de la cultura que él desconoce; y usarla, además, para castellanizar al indio, requisito indispensable si se desea incorporarlo a la nacionalidad. No basta alfabetizar al niño indio, enseñándole una cantidad de palabras castellanas que le sirven para expresarse en nuestro idioma, ni que luego se le reciten trozos literarios que no estén al alcance de su mentalidad. La lectura y la escritura no deben ser la única, ni la principal función de la escuela rural. Tengamos presente, además, que los niños indios poseen igual capacidad de asimilación que los niños de las otras razas. Yo he escuchado a los maestros de indios, tanto de México como del Perú, elogiar la inteligencia de sus discípulos, su ansia de conocimientos, su afán de superación, sus aptitudes artísticas. En la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima, Perú, tuve algunas veces alumnos provenientes de las comunidades indígenas. Fueron sobresalientes. Alguno devino político y llegó a ser Diputado a Congreso. No lo hizo mal.

La *escuela india* debe estimular también las virtudes primarias de la raza, su potencialidad artística, el acervo de sus canciones, danzas, cuentos, leyendas, de su folklore para provocar una nueva floración de realizaciones originales y plenas de vitalidad; tecnificar e incrementar las pequeñas industrias locales con tendencias al abastecimiento na-

cional; y arraigar en las costumbres individuales y colectivas las prácticas —tan lamentablemente descuidadas ahora— de la higiene diaria, mediante una labor de convencimiento, en el sentido de que sin ella no se podrá vivir humanamente, ni garantizar al cuerpo una buena salud y al espíritu un buen ánimo para el trabajo cotidiano.

Deberá, en fin, la escuela india promover la organización social de núcleos indígenas para constituir las asociaciones comunales que coope- ren con la escuela rural y acentúen su función social.

Corresponde, en síntesis, a la escuela india una trascendental misión: devolverle al indio su sentido humano, terminar con la despersonalización que lo abate, darle la jerarquía que merece y rehabilitarlo de la postración en que lo ha sumido el via-crucis de su peregrinaje a través de los siglos.

## 7) *Salubridad*

Cuatrocientos años de una miseria que no tiene paralelo en el mundo, de una desnutrición que adquiere porcentajes alarmantes, de una carencia de higiene al igual de la que tienen los animales de labranza, de la falta de asistencia médica, ya sea por la ausencia de médicos rurales, ya por la resistencia de los aborígenes para someterse a sus diagnósticos o recetas y una terapéutica primitiva, generalmente inocua y no pocas veces perjudicial, explican los muy altos coeficientes de mortalidad y morbilidad entre los indígenas. Lo extraordinario y explicable sólo por la pujante vitalidad es que, pese a este cúmulo de factores negativos, alcance aún a treinta millones de individuos la presión demográfica de los aborígenes de América.

Analicemos este tan grave problema en sus distintas facetas:

### a) *Proceso histórico*

El mismo ritmo se comprueba en todos los países del Nuevo Mundo que España conquistara para su Corona: choque de razas distintas, pero igualmente creadores de culturas. De este choque saldría un mestizaje fecundo. En medicina ocurrió otro tanto. Los dos pueblos, vencedor y vencido, aportaron su contribución: trajo el uno los adelantos de la medicina occidental; puso el otro su sistema curativo, llamado "empírico", entre- vero de procedimientos mágicos unas veces y mezcla de esta magia con la ciencia otras, pero tan hondamente incrustado en su régimen de vida

que no han podido desarraigarlo, a pesar de todos los esfuerzos, los siglos.

Cuéntase que, apenas consolidada la dominación hispana en México, se enseñó medicina a los indígenas en el Colegio de Tlaltelolco y que sus egresados ejercieron en un hospital fundado por los franciscanos. Debemos suponer que sólo se trataba de barchilones, enfermeros o practicantes.

Lo cierto es que el único profesional de la medicina indígena, en todos los pueblos del nuevo continente, fue el *curandero*. En ningún otro tuvo fe el indio. En ningún otro confió. Los hubo muy prácticos en algunas de las especialidades de la medicina —los “hueseros” que componían dislocaciones o fracturas, las parteras, los que curaban las picaduras o mordeduras de animales venenosos— y que eran respetados por todos, inclusive por los españoles, que en no pocas ocasiones utilizaron sus servicios. Sólo fueron perseguidos, encarcelados y a veces hasta quemados vivos quienes abusando de sus artes mágicas y saliéndose de la órbita de su propio oficio y de la ley, devinieron en brujos o hechiceros.

El curandero no es un improvisado ni un improvisador. Se sujeta a un aprendizaje, educación médica de tipo informal. Mientras el médico fundamenta su diagnóstico en la *experiencia empírica*, el curandero lo hace en la *experiencia mítica*, lo cual, por otra parte, no le impide entrar a veces en la observación empírica y separar, por lo mismo, las causas de una dolencia y las que considera que no lo son. Cierto es que aún hoy en las comunidades indígenas con un bajo nivel de aculturación, es una nebulosa la línea fronteriza entre lo mítico y lo racional. La dicotomía fue un aporte europeo, extraído de las concepciones helénicas sobre la escisión de la personalidad humana en dos partes separables: cuerpo y espíritu. Las enfermedades del cuerpo son naturales; las del espíritu, “preternaturales”.

Fueron los conventos, a través de sus practicantes y enfermeros, los que durante el coloniaje español, llevaron la medicina occidental a las masas indígenas pero no tuvieron éxito. Las epidemias hicieron estragos entre los indios, sin respetar naturalmente a los hispanos. Una de las más temidas fue la de la *viruela*, llevada a México —así lo afirma Motolinía— por un esclavo negro de Narváez.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Fueron terribles en México las epidemias de viruela de 1762 a 1769, la primera de las cuales ocasionó, sólo en la capital, más de diez mil víctimas de todas las razas. El flagelo fue combatido desde 1797 con la inoculación y desde 1804 con la vacuna. Ambos

La Corona Española ordenó a los virreyes, mediante múltiples cédulas reales que en todos los pueblos de españoles y de indios se fundasen hospitales para curarlos. El mandato real quedó casi siempre incumplido. Durante los dos primeros siglos de la dominación española apenas si se creó un hospital central de indios en las capitales de los virreinos. Posteriormente se crearon en los principales pueblos indígenas y fueron sostenidos por el aporte de los caciques y de los "notables". Si en el pueblo existía convento, el hospital pasaba a ser su dependencia. Los demás hospitales se sostenían, en parte, con la contribución denominada "medio real de hospitales" que pagaban todos los indígenas.

No se podrá reintegrar al indio a la vida nacional mientras no se realice una intensa, sistemática y permanente campaña sanitaria que resguarde el capital biológico que el aborigen representa.

En las *ciudades*, hasta las cuales llegaron numerosos indios que abandonaron el solar nativo, alucinados por el artificioso trajín de los grandes centros urbanos, es posible, con relativa facilidad, emprender una campaña sanitaria porque se cuenta con los elementos para hacerla: hospitales, farmacias, servicios médicos, asistencia social. En esas ciudades, que frustraron sus esperanzas, los indígenas viven en las más deplorables condiciones, de día en los talleres, fábricas u otros trabajos sedentarios y de noche hacinados en paupérrimos cuchitriles; con una alimentación deficiente y de escasa o nula potencialidad vitamínica; alcoholizándose cotidianamente para ahogar así sus frustraciones y personalidades; diezmados por las enfermedades y sin medicinas para curarlas pues el alto costo de la vida y los bajísimos salarios que perciben les impide adquirirlas; sin aire puro que oxigene sus organismos golpeados a diario por el trabajo rudo; y sin los ejercicios físicos, indispensables para el bienestar orgánico, de los que ellos disfrutaban cuando eran campesinos y de los que ahora se ven privados como engranajes insignificantes de la gigantesca maquinaria urbana porque apenas el tiempo les alcanza para cumplir sus obligaciones de trabajo y atender sus más premiosas necesidades.

Existen numerosos *poblados* indígenas que están en relación más o menos próxima con las urbes. No es fácil en ellos emprender con éxito

---

procedimientos encontraron tenaz resistencia en los agregados aborígenes. La inoculación provocó, en 1797, una grave sublevación de indios.

No menos mortíferas fueron, en México, las epidemias del tifus exantemático, llamado allí "matlazahuatl". Hubo una que duró de 1735 hasta 1753 y, según consta en los libros parroquiales de la capital, ocasionó la muerte a 40,150 indios.

una campaña sanitaria, obstaculizada siempre por las creencias míticas de los aborígenes; por la acción, casi siempre nociva, de los curanderos y brujos que gozan, desde antiguo, de muy arraigado prestigio en las colectividades indígenas; por una farmacopea empírica, casi siempre de origen vegetal, originada en los remotos tiempos prehispánicos; por la falta de médicos, ya que la mayor parte de ellos prefieren concentrarse en las grandes ciudades por las perspectivas económicas y las posibilidades de ascenso social que ellas brindan.

Nadie me lo ha contado, ni lo he leído en los libros. Yo he tenido oportunidad de conocer no pocos de esos poblados y de visitar sus habitaciones. Todas ellas carecen de lo indispensable para satisfacer las más elementales necesidades higiénicas. La carencia de ventanas dificulta la adecuada renovación del aire, que siempre está viciado e impide la entrada de la luz del sol. Se ignora el drenaje. El pavimento es de tierra suelta donde se entreveran basuras, detritus y toda clase de gérmenes patógenos; y como el indio tiene la costumbre de andar descalzo —rara vez usa sus sandalias, llamados "huaraches" en México y "ojotas" en el Perú— está siempre propenso a contraer cualquier parasitosis. Las cocinas se reducen generalmente a tres o cuatro piedras donde se colocan las vasijas sobre las cuales se hacen arder montoncitos de leña. No es insólito, muy lejos de serlo entre ellos, la estrecha promiscuidad en que, en esas viviendas primitivas, viven los seres humanos con los animales domésticos.

Yo he visto también allí a los niños casi desnudos, mugres vivientes, callados y taciturnos, hambrientos y abandonados. Quienes no sucumben ante las enfermedades mortíferas, primero crecen y viven en fraternidad con los animales, haciendo casi la misma vida que ellos y luego, cuando pasan a ser adultos, van a reeditar la existencia miserable de sus padres, de sus abuelos y de sus ancestros.

Hay otra categoría de indios, más inferior aún si cabe, que acusan un más acentuado primitivismo, que deambulan en las lejanas zonas selváticas, a manera de vegetales semovientes, sin relación con los blancos o mestizos o apenas en contactos esporádicos con los mismos. Entre ellos, doloroso es constatarlo, toda campaña sanitaria es, por el momento, imposible. Prolegómeno de la misma, cuya realización encontraría sin duda fuertes resistencias, tal vez obstáculos insuperables, sería concentrarlos en poblados. Puede tal vez ser útil para este empeño la experiencia de la Colonia. En esa época, en algunos virreinos —el del Perú, por ejemplo— los indios fueron concentrados en "reducciones" impidiendo que se desperdigaran por los campos para cobrarles los tributos. Las "re-

ducciones" de hoy tendrían una finalidad mucho más elevada: cautelar la salud de esos desvalidos sectores demográficos, contrarrestando las altas cifras de mortalidad y morbilidad que los afectan. Obtenida la concentración indígena, advendría otra tarea: su aculturación gradual y con ella, mediante una acción persuasiva e inteligente, su aceptación voluntaria a la intervención médica.

### b) *Concepción mítica de las enfermedades*

Tiene el indio, expresión de su primitivismo, una fuerte mentalidad mítica, refractaria a la razón. No le preocupa ni le interesa buscar la causación natural y la reemplaza por la explicación mítica, atribuyendo las enfermedades, antes que a motivos que puede explicar la ciencia, a la intervención de los espíritus malignos, a la acción dañina o vengativa de los hechiceros misteriosos, a los demonios que, por su propia iniciativa, se apoderan del cuerpo del paciente, a las almas de las plantas comestibles que toman también posesión de quien se las ha comido; a el alma humana que se pierde y se convierte en errante y a la que es necesario obligar a que vuelva a su envoltura carnal; a determinados objetos considerados sobrenaturales —algunas piedras, espinas o insectos— introducidos en el cuerpo del paciente, sin que éste se dé cuenta, ya sea por los hechiceros directamente, ya por intermedio de un espíritu.

Las enfermedades son curadas mediante fórmulas mágicas. De ahí la importancia trascendental del *curandero* que con frecuencia es un hechicero o brujo. No lo desdeñemos. Apreciemos su actitud dentro del ambiente social en el que vive y cumple su misión. Y no olvidemos, por otra parte, que allá en la prehistoria, en el proceso paradójico en que del error fue surgiendo la verdad y en que la sombra parió a la luz, la hechicería fue la cuna de la medicina y los hechiceros resultan los ancestros de los actuales médicos. Le correspondió a Hipócrates, en la Grecia antigua, cortar el cordón umbilical que unía hasta entonces a la hechicería y a la medicina, a fin de que esta última, emancipada ya del claustro materno, viviese su vida independiente y, a través de los siglos, renegase de una madre de tan obscuro linaje.

En algunos países como México y el Perú, hermanos gemelos desde la prehistoria, las culturas indígenas exaltaron las virtualidades de la llamada *medicina primitiva o tradicional* que hasta ahora sobrevive, con muy profundas raigambres, en las comunidades aborígenes, institución que es el patrimonio de los grupos subdesarrollados y, en gran parte

también, de las clases desheredadas de la nación. Basadas más en lo emotivo que en lo racional, fruto de un proceso de aculturación que interpretó en un todo integral el empirismo de la medicina aborígen prehispanica y la media ciencia de la medicina europea medieval, importada a la América, entrevero de las dos formas de medicina, la primitiva y la científica, los patrones sanitarios de las comunidades indígenas, cimentados a través de los siglos, robustecidos por la experiencia mítica, otorgan al *curandero* la alta categoría de un personaje de relieves inconfundibles. No conocen la entraña de la mentalidad indígena quienes creen —inclusive no pocos médicos— que es posible realizar en los agregados aborígenes campañas sanitarias que combatan, excluyan o ignoren al curandero. Nada tan alejado de la realidad. La medicina "primitiva" es el patrimonio de las comunidades indígenas y el *curandero* es el depositario del acervo tradicional, la única persona a la que los indios acuden, plenos de fe, en caso de enfermedad. Debe tenerse muy en cuenta que la medicina "tradicional" está más o menos integrada dentro del sistema y prácticas religiosas de la comunidad y que el curandero, depositario de la sabiduría médica o de parte de ella, tiene a menudo, como ocurre en los agregados indígenas de México, el carácter de persona sacra y no pocas veces desempeña cargos en el gobierno religioso del grupo local.

Agrégase a ello una nueva dificultad proveniente de las limitaciones que imponen las ideas religiosas predominantes en las comunidades aborígenes, muchas de las cuales consideran tabús algunos alimentos esenciales o ciertos días de la semana en que cualquier curación tiene el significado de un reto o desafío a la divinidad, o determinados lugares, particularmente manantiales en su nacimiento, a los que atribuyen ser morada de algún dios. De ahí que los indios resistan, aun con violencia, el intento científico de proteger esos manantiales contra las contaminaciones.

### c) *El cocaísmo*

La masticación de las hojas de la coca —"chacchar" se le llama en el Perú y "mambeo" en Colombia— es una costumbre inveterada entre los agregados aborígenes de la América del Sur, particularmente en el Perú, Bolivia, Colombia y Ecuador. En los dos primeros el cultivo de esta hoja es una fuente de ingresos para la economía nacional, tanto por el área que se le dedica cuanto por la técnica empleada para su exportación.

Los indios utilizan casi siempre la coca mezclándola con algún alcalino, con lo que consiguen realizar, sin cansancio ostensible, trabajos que de otra suerte serían agotadores y cumplir largas marchas en su faena diaria que no podrían realizar sin la ayuda del alcaloide. Tan arraigado está entre ellos este vicio que han quedado siempre burladas e incumplidas todas las disposiciones gubernativas dictadas para abolirlo. La coca mitiga el hambre del indio, apacigua su frío, tonifica su corazón en las alturas y le produce euforia. El precio que se paga con ello es muy caro: la degeneración de la raza.

El hábito o vicio —llámese como se quiera— se inicia desde muy temprana edad, siete u ocho años y desde entonces el desarrollo físico del indio está sometido a este estímulo artificial que lo induce a eliminar la necesidad de alimentarse. Con la coca le basta. La coca los intoxica y embrutece; taras que se transmiten por herencia: los niños son casi siempre subnormales en inteligencia, viven permanentemente en retraso mental y degradación moral. Afirman algunos maestros de indios que es necesario tres y a veces hasta cuatro años de enseñanza consecutiva para que aprendan a leer estos niños cuyos estigmas reflejan fielmente la deficiencia vital de sus progenitores.

Un prestigioso médico colombiano, doctor Jorge Bejarano, afirma al respecto:

"Tan pronto como la cocaína es liberada y empieza a invadir el organismo, el indio tiene una agradable sensación de bienestar y alegría. Su respiración se hace más amplia; aumenta el estímulo nervioso y cardíaco; el músculo adquiere un mayor vigor; la mirada del individuo se torna más brillante y todo parece indicar en él una mejor disposición para el trabajo. Así se explica que el indio se sienta como presa de una grande inquietud, camina, toma la herramienta, especialmente el machete y acomete el trabajo con tan grande entusiasmo que pudiera decirse que llega a los límites del frenesí. Refieren todos los que han visto el cuadro anterior que esta actividad insólita llega al extremo tal que el individuo en estas condiciones puede constituir un peligro para los compañeros que trabajan a su lado, pues derriba árboles o blande su machete sin cuidarse del compañero de labores y así se explican los accidentes frecuentísimos de que suelen ser víctimas. Este cuadro de actividad muscular es el resultado de la corriente de euforia y de optimismo que circula por todo el organismo del sujeto intoxicado. Esta euforia y optimismo llegan a los límites de la megalomanía pues el intoxicado se cree dueño de las tierras que labora, de los ganados que lo rodean y del paisaje que



se prolonga en el horizonte. Dos horas después la deliciosa embriaguez se ha esfumado: el indio recupera su conciencia de ser, vuelve a darse cuenta de su infinita miseria y entonces el aspecto de la apatía y de la tristeza ancestral parecen otra vez como una sombra en la desolación de su vida."<sup>14</sup>

En Colombia son los departamentos del Cauca y del Huila en donde el vicio de la masticación de la coca se haya más difundido. Calcúlase allí en más de 60,000 individuos, entre hombres, mujeres y niños, que se dedican a este vicio.<sup>15</sup> Colombia no exporta un solo kilo de coca, lo que quiere decir que su creciente y elevada producción es íntegramente para el consumo interno. En el Ecuador la coca se consume principalmente entre los nativos de Azuay, tipos mestizos de indígena y montuvio, para restaurar las energías perdidas en las fatigas de su diaria labor.

El ecuatoriano V. Gabriel Garcés afirma acertadamente:

"Cuando se acusa solamente al indio de toxicómano, de hombre adherido ancestralmente al vicio, sin considerar que ese tipo humano ha sido permanentemente plagado de desequilibrios en su vida miserable; cuando se manifiesta que el indio es un contumaz alcohólico, bebedor eterno, sin reparar que en las restantes clases sociales de nuestros países existe la misma tara social, el mismo dolor humano, idéntica y porfiada negación de la justicia, igual tendencia a compensar artificiosamente los errores de la vida y su trágico destino; cuando todo esto ocurre en el ambiente colectivo ecuatoriano o en cualquier otro ambiente, es que desespera que cerremos los ojos a las hondas realidades que palpitan en cada una de estas patrias americanas. El indio es apegado al alcoholismo, al chichismo, al cocaísmo y de seguro si estuviere en sus manos se inclinaría a todas las otras toxicomanías."<sup>16</sup>

Yo he recorrido, una y otra vez, las sierras del Perú, mi patria, y sé, por lo mismo, el estado miserable en que sobreviven allí los indios porque lo he visto con mis propios ojos. Anualmente los indios de la sierra consumen diez millones de kilos de coca con un valor de ciento cincuenta millones de soles. El descubrimiento de anestésicos locales,

<sup>14</sup> Jorge Bejarano, "El cocaísmo en Colombia", *América Indígena*, vol. v, núm. 4. México, D. F., octubre, 1945.

<sup>15</sup> Jeremías Repizo, "El cocaísmo en el Departamento del Huila". Gerardo Bonilla Iragorri, "Producción y consumo de coca en el Departamento del Cauca".

<sup>16</sup> V. Gabriel Garcés, "El indio ecuatoriano y la coca". Revista *América Indígena*, vol. v, núm. 4. México, D. F., octubre, 1945.

cada vez más numerosos, ha restringido, en progresión creciente, el uso médico de la cocaína en el mundo y ya se presiente cercano el día en que caiga en desuso. A pesar de ello la producción de coca en el Perú va en aumento. Los intereses comerciales de los productores y traficantes pueden más que el interés supremo de salvar al indio y a su raza de esa tara degenerativa.

La Organización Mundial de la Salud declaró hace ya varios años, que el consumo de la coca era *toxicomanía*. La Comisión de Estudio de las hojas de coca, creada por la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en 1947, declaró, a través de su Consejo Económico y Social, que la coca producía graves daños a quienes abusaban de ella. El Instituto Indigenista Interamericano, con sede en México recomendó combatir el cocaísmo y aconsejó la manera práctica de hacerlo: mejorar y enriquecer la alimentación de los indígenas que buscan en el coqueo, tal vez sin saberlo, algo que les ayude a disminuir la sensación de fatiga y de hambre.

Pero falta la gran campaña de envergadura internacional que los organismos especializados están en la ineludible obligación de hacer, no ya para meras comprobaciones estadísticas, ni constataciones teóricas, sino para afrontar el mal en sus propias raíces, en la dura realidad en que se produce y en la vida de quienes son sus víctimas.

#### d) *Dificultades para la innovación sanitaria*

Consiste el plan de la innovación sanitaria indígena en subrogar la llamada "medicina tradicional" con la medicina de tipo occidental. No desconocemos que la tarea debe ser lenta, obra de los años porque eso equivale a subrogar, en el indio, su actual mentalidad mítica por una mentalidad racional. Obra casi insuperable, pero no imposible. Sobre todo en aquellas comunidades indígenas que tienen mayores contactos con la cultura occidental y que ya han logrado modificar ostensiblemente algunos usos, creencias y prácticas tradicionales, desprendiéndose también de algunos, aunque ciertamente pocos, patrones de acción de la medicina primitiva.

Nueva dificultad, a veces insalvable, al plan de innovación sanitaria, se encuentra en la *incapacidad económica* de grandes masas de población aborígen para pagar los servicios del médico en signos monetarios, lo que imposibilita, además, el establecimiento del médico liberal, de actitud individualista, en el ámbito rural o en el pequeño poblado urbano.

Y, por si fueran pocos y adjetivos los anteriores obstáculos, que son sustantivos y son muchos, debe agregarse una piedra más en el camino difícil de la redención sanitaria del aborigen: la *actitud de los médicos*. El indio no es un paciente como todos, ni puede ser considerado en términos de generalidad. El indio es un paciente sui-géneris. Un paciente especial. Si se quiere tener éxito en la curación de un indígena enfermo, el médico no puede aplicarle el mismo tratamiento seguido con un paciente no indio. El médico debe tener muy en cuenta la *costra mítica* que cubre por completo la personalidad del aborigen. Arrancársela de un jalón sería de todo punto contraproducente. Lo único que se conseguiría es que el indio desconfiara del médico, lo considerara un enemigo y rehuyera su presencia.

No proceden, por lo mismo, acertadamente los médicos que, llevados por sus propios y espontáneos impulsos, en un proceso de infravaloración de lo síquico, menosprecian el factor puramente emotivo del paciente indígena, al escucharle, por ejemplo, relaciones de extrañas causalidades mágicas o la mención de entidades nosológicas tradicionales —como el espanto, la alferecía y la bilis— de las cuales no tenía noción alguna. Menos aún se justifica la actitud de aquellos médicos rurales que persiguen a los curanderos, ejercitando violencia contra ellos, haciéndolos encarcelar, negándose a aceptar ideas o patrones de acción no racionales y provocando con ello la resistencia explicable de la masa indígena, su hondo resentimiento y su repudio definitivo a la medicina occidental.

Los médicos deben considerar no sólo esa "costra mítica" sino, además, las *características individuales del paciente indio*. No reparan en ello los facultativos —y no son pocos— que, adoptando una estereotipia de clase, mantienen una actitud de prepotencia frente al paciente aborigen como si se tratara de un veterinario ante una acémila; lo caracterizan como un ente integrado a un grupo y no dotado de una personalidad particular; lo regañan hasta el insulto si no entiende el contenido y la aplicación de las recetas, suministradas en un idioma que el aborigen apenas si comprende defectuosamente; llega, a veces, en forma inconsciente, hasta la crueldad en sus curaciones, sin reparar en el dolor que provocan, en la creencia de que el indio tiene muy escasa sensibilidad; y, tratándose de las mujeres, practica la exploración física, rutinaria en las consultas ginecológicas, sin tomar en cuenta las reglas y los sentimientos de pudor que rigen entre los indígenas. Todos esos prejuicios racistas, que atribuyen a los aborígenes una inferioridad innata, explican

el fracaso de los médicos en las relaciones profesionales con las poblaciones indígenas, su incapacidad para conquistar simpatías porque sólo siembran y cosechan malquerencias y su impotencia para cumplir en esos agregados su función social.

La *experiencia de México* es sumamente provechosa y aleccionadora. La Revolución de 1910 cambió el epifoco de interés, desplazándolo del individuo a la comunidad, fundando así las bases para el desarrollo de la asistencia y de la salubridad en las comunidades rurales. Atendió preferentemente a las campañas preventivas, en razón de su menor costo y de sus óptimos resultados. Con ayuda de la Fundación Rockefeller, en 1928, multiplicó las agencias especializadas en trabajos de higiene y salubridad, intensificando en distintos lugares campañas sanitarias hasta lograr la erradicación de endemias y epidemias como la fiebre amarilla y la viruela, así como el abatimiento de la morbilidad de plagas como el paludismo.

Afrontando el problema de la defectuosa distribución de los médicos, de su concentración en los grandes núcleos urbanos y de su ausencia de las zonas rurales, a pesar de que en estas últimas vive el 69% de la población total del país, México estableció, a partir de 1936, año en que se celebró el Primer Congreso Nacional de Higiene Rural, un organismo importante: la *Escuela Superior de Medicina Rural*. Un convenio celebrado entre las autoridades sanitarias del Estado y la Universidad Nacional estableció una medida plausible, digna de ser imitada en otros países que confrontan igual problema: los médicos, al terminar sus estudios, están obligados a ejercer su profesión en las comunidades indígenas, en distintos lugares del agro mexicano, durante seis meses, lapso en el cual el Gobierno corre con su sostenimiento. Mientras no se cumpla este requisito no se expide el título profesional a los médicos recién recibidos.

Tres tareas principales, aparte de su misión específica, se le asignan al médico durante su permanencia en el agro: 1) realizar la exploración sanitaria en la zona de su trabajo, obteniendo no sólo los datos importantes para la epidemiología sino también los relativos al medio físico, económico y formas de vida de la comunidad; 2) llevar a cabo campañas sanitarias preventivas, a base de vacunaciones, especialmente contra la viruela, la difteria, la tosferina y las infecciones provocadas por la ingestión de alimentos contaminados; y 3) divulgación de la medicina curativa, permitiéndoles el ejercicio privado de su profesión y el cobro de emolumentos de acuerdo con la capacidad económica de la comunidad.

Un plan de construcción de *hospitales rurales*, que tan necesarios son en esas áreas de tan densa demografía aborígen y, a pesar de ello, tan abandonadas por la ciencia, debía, en un futuro inmediato, mantener la formación profesional de los médicos rurales al ritmo de los adelantos de la medicina científica.

En 1937 se fundó la *Escuela Superior de Medicina Rural*, adscrita al Instituto Politécnico Nacional, con el propósito de capacitar a los individuos provenientes de las comunidades rurales, indígenas o no indígenas, y a fin de que ellos, después de obtener su preparación médica, permanecieran en sus comunidades de origen, ejerciendo la medicina científica. Todos los egresados de esa Escuela están obligados a trabajar durante los primeros años de su ejercicio profesional en las comunidades de origen.

Complementaron este sistema los *Servicios Médicos Ejidales* creados para las áreas hasta las que no llegaban la acción y la influencia de las Unidades Sanitarias y Centros de Higiene. Actuaron al principio bajo la dirección del Banco de Crédito Ejidal y pasaron posteriormente a depender, como era más lógico, de la Secretaría de Salubridad y Asistencia. Desafortunadamente la acción benéfica de los Servicios Médicos Ejidales sólo alcanza a las comunidades indígenas organizadas en ejidos. Las otras, que siguen subsistiendo bajo el antiguo régimen comunal, están bajo la asistencia de un "departamento médico", encargado de suministrarles auxilio y cuyos servicios son, en realidad, de muy limitados efectos por su insuficiencia económica presupuestal.

El *plan de acción sanitaria en la población indígena*, afrontando resueltamente todas las dificultades ya conocidas, pero no insuperables, debe comprender: a) la formación de un personal especializado en el tratamiento sui-géneris que, debido a su mentalidad mítica, requieren los pacientes indígenas; b) la obligación ineludible de todos los egresados de las Facultades o Escuelas Médicas, como requisito indispensable para obtener su título profesional, de prestar sus servicios, por cuenta del Estado y por un tiempo prudencial —dos o tres años— en las zonas rurales; c) la comprensión previa a las ideas y patrones de acción no racionales a fin de impedir que ellas, en los agregados aborígenes, levanten barreras de resistencia a la acción de la medicina moderna, considerando, entre otros puntos, que el curandero es sólo un eslabón en el engranaje compuesto de partes interconectadas que funcionan como un todo integral y procurando utilizarlo, aún en el radio de sus limitaciones, como un auxiliar que puede impedir, porque tiene condiciones para ello,

las poderosas reacciones defensivas de una comunidad que da validez y soporte a la medicina primitiva; d) el abaratamiento de los medicamentos para ponerlos al alcance de las comunidades indígenas subdesarrolladas que basan su mantenimiento en una economía de simple subsistencia y de aquellas familias indígenas con ingresos monetarios increíblemente bajos; e) la adecuada innovación de su actual régimen alimenticio, modificándolo por otro que sea rico en potencialidad vitamínica; f) una vivienda que no presente el triste espectáculo de esos galerones o cobertizos donde las gentes se apiñan con promiscuidad malsana y peligrosa, en suelos de tierra suelta y faltos de drenaje, propicios a la contaminación de enfermedades, recomendándose el empleo de ventanas para aumentar la luz y la ventilación, en vez de contentarse con la única puerta que poseen esas viviendas paupérrimas; g) una persistente campaña de desalcoholización que empiece sustituyendo los nocivos alcoholes destilados por bebidas de baja graduación alcohólica; h) una campaña igualmente activa para desarraigar los hábitos nocivos de mascar coca en las zonas aborígenes que sufran ese flagelo; i) y una acción persuasiva e indesmayable que inculque y arraigue en los indios los hábitos saludables de la higiene diaria.

La acción sanitaria tampoco puede ser ajena al *mejoramiento general del medio físico y cultural del país*. El ejemplo de México, en este sentido, es por demás elocuente. En la mayoría de los casos esa acción no se ejerció en forma directa sino que fue ese mejoramiento general el que determinó la transformación de las condiciones de vida de no pocas comunidades indígenas: la apertura de nuevos caminos que pusieron en contacto las áreas rurales, abandonadas antes, con los centros urbanos; la realización de obras de aprovisionamiento de agua potable en pueblos y ciudades; la higienización de la leche y la carne; las campañas preventivas contra las enfermedades transmisibles y la lucha contra las plagas sociales (tifo, tuberculosis, paludismo, etc.); el impulso a la construcción de hospitales regionales; y, en fin, todas esas medidas en defensa del capital humano que disminuyeron notablemente los coeficientes de mortalidad y morbilidad en todos los sectores de la población.

Para que el indio se reincorpore a la nacionalidad, para que sea individualmente una unidad de producción, para que deje de ser el siervo de la gleba y se convierta en el dueño de la tierra que trabaja, para que se instruya, se eduque y pase a ser un ciudadano auténtico, debe tener una calidad esencial: vivir, no vegetar. La vida que deje su marca en años fecundos y no transcurra en días sin huella. No olvide-

mos, por lo mismo, que cuidar de la salud del indio es cuidar de su propia vida y de la vida de su raza.

8) *Disyuntiva jurídica: legislación común o legislación ad-hoc para los indios*

La Colonia expidió una legislación tutelar —“acatada pero no cumplida” en estas tierras de América— en beneficio de los indios, a quienes consideró sujetos de derecho, bajo el amparo del patronato. Al advenir la República, bajo el soplo del liberalismo y al calor de los impulsos igualitarios, se abolieron las leyes protectoras, dictadas por el Consejo de Indias, y se les otorgó la ciudadanía, reconociéndolos plenamente, sin taxativa alguna, como sujetos de derecho y emancipándolos de toda tutoría. El título de “ciudadano” otorgado al indio, expoliado por todos los abusos, víctima de todas las acechanzas, despojado de sus tierras y de sus legítimas pertenencias, sin armas legales para defenderse, tuvo entonces —lo sigue teniendo hasta ahora— todo el sarcasmo del INRI en la cruz.

Proclamada la igualdad de todos los habitantes ante la ley, suprimido el antiguo *status* de los indios, desconocida la propiedad comunal como elemento de integración de éstos y base de su fuerza como grupo, la Constitución y los Códigos, tanto en México como en Argentina, en el Perú como en Colombia, trataron al indio como un ente de pleno derecho y lo abandonaron a sus propias fuerzas, haciéndolo caer, por eso, en manos de sus explotadores. La Constitución Mexicana de 1917, en actual vigencia, ignora “oficialmente” la existencia del indio, a pesar de que hay tres millones de ellos que ni siquiera han aprendido a hablar el castellano. En Colombia una tradición indeseable, en la que se mancomunaron tanto liberales como conservadores, fue la implacable agresión contra el patrimonio territorial de las comunidades indígenas. Argentina trata de “escamotear” al indio —usamos la expresión de don Ricardo Rojas— en las perspectivas de la historia patria y en su vida jurídica. Y en casi todos los países, tras el armazón ideológico del liberalismo que propugnaba la igualdad de todos los ciudadanos, sin preocuparse de hacerla realmente efectiva, se escondieron los zarpazos sistemáticos contra la pequeña propiedad aborígen y en subsecuente fortalecimiento del latifundio. La historia del latifundio en América es, en su esencia, la historia de la agresión contra las comunidades indígenas y del des-

pojo de las tierras que a los indios pertenecieron. El despojo se consumió unas veces con la violencia de las armas y otras con la astucia de los rábulas y de las artimañas legalistas; pero la finalidad fue siempre la misma, en Chile, como en Argentina, en Bolivia como en el Perú, en Ecuador como en Colombia y Venezuela, en Centro América como en México, en todos los países que vivieron bajo el mismo signo de la legislación común para todos los los ciudadanos, incluyendo en esa categoría a los indios.

Fuerza es reconocer que casi todos nuestros países latinoamericanos se hallan, en esta materia, muy por debajo de las Reales Órdenes que, sobre la tierra y el trabajo del indio, promulgó hace siglos la metrópoli española. Debemos, pues, recobrar nuestra jerarquía de naciones capaces, dándole al indio un cuerpo de leyes adecuados a la realidad.

Existen en casi todos los países de nuestra América dos "naciones" completamente disímiles aunque convivan bajo la autoridad oficial de un solo Estado. Dos grandes conglomerados humanos —el autóctono y el importado— que difieren sustancialmente en sus usos, costumbres, normas y temperamentos de vida individual y colectiva, idioma, creencias religiosas, prácticas sociales, formas de trabajo, regímenes de propiedad, tradiciones y esperanzas. En la Amazonía, ese vasto e inexplorado océano de vegetación natural —"infierno verde" para unos y "cuna de la humanidad futura" para otros más optimistas— distribuido entre Brasil, Perú, Bolivia, Ecuador, Colombia y Venezuela, existen indios primitivos que no saben en qué país han nacido y que no tienen más conciencia de su nacionalidad que la de ser indios.

Absurdo resulta, por tanto, imponer el mismo patrón legal a colectividades tan esencialmente diferentes como las autóctonas y las occidentales. Tan absurdo sería obligar a vivir a las gentes de occidente bajo el patrón legal de los indígenas como el obligar a éstos a encasillarse de grado o fuerza, dentro de las normas completamente exóticas para ellos, de la civilización occidental.

Es, pues, indispensable una legislación especial y protectora del indio, sin que ella desmejore los atributos o desconozca las esencias de su personalidad humana como sujeto de derecho. Nada tiene de denigrante para él esta legislación *ad-hoc*, de la misma manera que no es denigrante para el obrero las leyes sociales que lo amparan, no es depresivo para los empleados la legislación especial que protege sus derechos, ni es humillante para el militar el código privativo que norma sus actividades institucionales, ni es lesiva para la dignidad de las mujeres en estado



grávido la legislación que las protege en sus períodos prenatal y de lactancia.

Hay que amparar al indio, dignificándolo, con leyes apropiadas a la solución de sus múltiples problemas. Leyes que estén al alcance de su mentalidad. Leyes que resuelvan justicieramente su problema agrario, dotándolos de nuevas tierras y restituyéndoles las que les fueron arrebatadas, en años de terribles injusticias históricas. Leyes que dignifiquen su trabajo para que el indio deje de ser lo que hasta ahora es: siervo de la gleba, acémila humana o paria analfabeto. Leyes que le otorguen los derechos a la educación, redimiéndolo de la obscura ignorancia en que hasta ahora yace. Leyes que les garanticen una vida saludable, una habitación higiénica, una alimentación nutritiva, libertándolos de esas pavorosas condiciones infrahumanas en las que vegetan, como entes puramente zoológicos en su rudo peregrinaje de generaciones y de siglos. Leyes, en fin, que hagan del indio lo que el indio debe ser: un ciudadano auténtico, un hombre libre y digno en una patria digna y libre.

9) *Ni paternalismo, ni beneficencia: ayuda sistematizada y científica es lo que requieren los indios*

España, en la época en que el sol no se ponía en sus dominios, implantó en sus colonias de ultramar, a través de su legislación, una política paternalista para el aborigen, en lo espiritual, en lo económico y en lo político, otorgándole garantías legales para impedir que fuera víctima de abusos y tropelías. La fórmula maquiavélica creada en las colonias —“acatar las leyes, pero no cumplirlas”— impidió que la siembra del paternalismo metropolitano diera sus frutos en estas tierras de América, en la que los fuertes intereses de los colonos y la inmoralidad de no pocas autoridades locales, anularon los empeños de esa legislación admirable y, a despecho de la misma, se convirtieron en almacigo inacabable de toda clase de exacciones, crueldades y atropellos contra los aborígenes.

Algunos autorizados indigenistas critican esta política protectora y paternalista, expresando su influencia negativa sobre el indio porque debilita su personalidad, lo mantiene en el *status* de una permanente minoría de edad, no estimula su iniciativa, anulando por el contrario sus esfuerzos individuales, habituándolo al pasivismo y acostumbándolo a que lo espere todo del Gobierno. Mala política, en verdad, es ésta.

Tampoco es recomendable, ni se justifica, la actitud antípoda de la *abstención o indiferencia* que, hace más de un siglo, al constituirse en naciones independientes, adoptaron las repúblicas hispanoamericanas frente al indio, médula de la nacionalidad y elemento mayoritario en no pocas de ellas, entregándolo al libre juego de las circunstancias socio-económicas después de haberle otorgado, en el fervor del lirismo liberalista, carta de ciudadanía que el indio, en su incultura, no comprendía ni en su esencia, ni en sus derechos y que, por ende, estaba incapacitado para ejercer ni siquiera limitadamente. Aprovecháronse de ellos los otros ciudadanos para esquilmar implacablemente al "ciudadano indio", despojándolo de sus tierras y de sus bienes y sometiéndolo a servidumbre.

La Constitución Mexicana de 1917, expresión de la ideología revolucionaria de 1910, uno de cuyos altos gonfalones fue la idealización de lo autóctono, ignoró "oficialmente" al indio, considerándolo un ciudadano con los mismos derechos, prerrogativas y obligaciones que el blanco y el mestizo; pero, dentro de la órbita constitucional, se expidieron leyes tan trascendentales como las agrarias, en las que, sin mencionar específicamente al indio, se defiende activamente la propiedad del ejidatario, que en su gran mayoría es indígena, con los mismos propósitos y finalidades que inspiraron, en la Colonia, a la legislación indiana. Sólo que ahora, a diferencia de antes, las leyes se cumplen y quienes las infringen son sancionados.

La política paternalista revolucionaria de protección al indio y de promoción de su desarrollo cultural y económico, no ha dado en México, en más de treinta años de ejercicio, los frutos que de ella se esperaban. Esa es la realidad inobjetable y decepcionante. Un indigenista mexicano, tan eminente como Lucio Mendieta y Núñez, explica ese fracaso porque tal política se concreta "a dar, sin exigir". Y agrega:

"El defecto fundamental de esa política es su falta de energía y, sin ella, o es imposible lograr la incorporación del indio a la cultura moderna o el proceso de incorporación resulta demasiado lento y excesivamente costoso. Si se tiene en cuenta que la obra oficial indigenista se lleva a cabo con los recursos del Erario, se comprenderá que significa un sacrificio de los sectores de población no indios, pues sin esa intención gubernativa tales recursos se emplearían en otros menesteres de utilidad general. En consecuencia, es una obligación del Estado el dotar a su

política indigenista de la suficiente eficacia para obtener las finalidades que persiguen dentro del menor tiempo."<sup>17</sup>

Los aborígenes no deben ser tratados como si fueran indigentes, a quienes hay que proporcionarles todo, sin exigirles en cambio nada. El indigenismo del Estado no puede ser una forma caritativa de beneficencia. Las comunidades aborígenes luchan contra una serie de factores adversos, provenientes en unos casos de las inclemencias de la naturaleza, allí en las altiplanicies, punas, cordilleras o grandes alturas donde la vida es cada vez más áspera y ruda; originados, en otros casos, por la codicia y la maldad de los hombres. Tan inconveniente sería dejar a los indios abandonados a sus propios medios, sin defensa alguna ante tantas asechanzas que los rodean, como darles un trato de mendigos o pordioseros y hacer con ellos labor de beneficencia pública. Ni lo uno, ni lo otro.

No es un limosnero el indio. Dista mucho de serlo. Es, por el contrario, un individuo enérgico y trabajador que derrocha su esfuerzo, con una resistencia admirable y como pocos pudieran hacerlo, en hacer producir una tierra improductiva, luchar contra las plagas agrícolas, talar montes espesos, barbechar tierras estériles, hilar o tejer, todo ello por un salario irrisorio, muy por debajo del salario mínimo legal. Calcúlase que las comunidades indígenas se librarían de la miseria en la que ahora yacen, si sólo se pagara al indio, por su trabajo, el mismo salario que, por igual o análogo esfuerzo, percibe en las ciudades el obrero no especializado.

No han podido ser más negativos los resultados de esa absurda política de beneficencia para con el indio, darle sin exigirle, entrega sin la obligación correlativa. México tiene, en este sentido, una experiencia aleccionadora. Conocemos algunos casos que hablan, por sí solos, con abrumadora elocuencia. A los indios tarascos de Janitzio obsequió el Presidente General Lázaro Cárdenas, durante su administración, sementales y vacas finas con el plausible propósito de incrementar la industria agropecuaria regional; pero apenas los beneficiados se sintieron propietarios absolutos de esos animales los sacrificaron para comérselos. A los indios tarahumaras se les repartió gratuitamente prendas de vestir en alguna ocasión y pocos días después del reparto los indios andaban

<sup>17</sup> Lucio Mendieta y Núñez, "El tratamiento del indio". Revista *América Indígena*, vol. iv, núm. 2. México, D. F., abril, 1944.

semidesnudos como antes y las ropas se encontraron colgadas en las ramas de los árboles o destruidas en los caminos. A los indios otomíes del Valle del Mezquital se les obsequió crías de ganado fino y las vendieron a los criollos al día siguiente de haberlas recibido. A esos mismos otomíes, que andan cubiertos con sucios harapos, se les regala frecuentemente ropa que más tardan en recibir que en vender.

Alfonso Caso, destacado indigenista, me informó, en una ocasión, que el Instituto Nacional Indigenista, que él dirige, no adopta con los indios una política de beneficencia, convencido como está de que ella sería desde todo punto de vista perjudicial para el aborígen, sino, antes bien, una política de cooperación sistematizada y científica. En Chiapas, por ejemplo, el Instituto proporcionó a los indios el material que ellos no pueden obtener con sus propios conocimientos y sus propios recursos: cal en unos casos, ladrillos y tejas en otros, tuberías de fierro, etc. Y con esos materiales, el pueblo indígena, bajo la dirección de los técnicos del Instituto, construyó sus propias escuelas, protegió sus pozos de abastecimiento, arregló sus calles, abrió brechas que los conectaron con las carreteras, mejoró, en suma, a la comunidad. Igual experiencia reconfortable tuvo el Instituto en la Mixteca, en la Tarahumara, en Veracruz, en otros tantos lugares en que los aborígenes están siempre dispuestos a cooperar con su trabajo gratuito para lograr una mejoría social.

El Instituto Nacional Indigenista, siguiendo esa política, ha logrado que las comunidades indígenas aprendan nuevas técnicas de cultivo, de cría de animales domésticos, de manejo de los instrumentos de las artesanías, de mejora en la producción de sus industrias. En el pueblo de Tzintzuntzan —Estado de Michoacán— reunidos en organización cooperativa, bajo los consejos del Instituto y del CREFAL, los indios construyeron un depósito de barro y un horno colectivo para producir una cerámica mejor, con menor esfuerzo en el trabajo y más eficacia en los rendimientos. Lo interesante, lo aleccionador, es que el Instituto no obsequió nada a la comunidad. Le brindó sólo el aporte de los conocimientos técnicos en el batido del barro, en el horno y en los barnices. La comunidad hizo todo lo demás.

Debe abandonarse, pues, toda política indigenista basada en la caridad, en el paternalismo, en la beneficencia. Hay que sustituir esa política empírica de protección gratuita por una nueva política de ayuda sistematizada y científica. En vez de obsequiarle al indio los pies de cría y de sementales, para mejorar su economía agropecuaria, deben fundarse *postas zootécnicas* y, bajo la constante vigilancia de las mismas,

se le prestarán los sementales y los pies de cría con la obligación de retornarlos y de conservar los ejemplares que obtengan hasta formar y mantener un número suficiente y en explotación continua.

En la construcción de viviendas, el Estado pondrá los materiales y el indio la mano de obra. La distribución de los árboles frutales traerá consigo la obligación ineludible de cultivarlos eficientemente. El Estado mediante la acción de sus técnicos, le enseñará a las comunidades las técnicas en la agricultura, la ganadería, avicultura, industrias; pero serán las comunidades las que apliquen esas técnicas con su propio trabajo.

Esta es la mejor manera de dignificar al indio, de quitarle el complejo de inferioridad que los siglos han acumulado sobre su vida y de convertirlo, en armonioso consorcio con el Estado, en el obrero de su propia reincorporación a la vida nacional, vitalizador de la economía pública y factor decisivo en el progreso del país.

#### 10) *Redistribución de grupos indígenas*

El problema autóctono es también de desplazamiento. Surge cuando los núcleos de población indígena tienen asiento inadecuado desde el punto de vista económico, político, social y sanitario, en forma tal que su integración a la nacionalidad no pueda cumplirse orgánicamente, dentro del ritmo histórico de la vida del país, si ellos no cambian de localización, imponiéndose, en consecuencia, el traslado demográfico del indio dentro del máximo de extensiones regionales.

El problema de la redistribución de grupos indígenas —que no debe ser afrontado por la acción privada sino por la planificación estatal— debe enfocarse con un criterio integral e integrador, político económico, sin sentido de beneficencia ni como una cuestión de población, sino como un problema de *colonización interior*. Este enfocamiento, por lo demás, no es nuevo. Ya lo había planteado, desde la iniciación de la República, el prócer Simón Rodríguez, maestro del Libertador de Venezuela, Perú, Colombia, Ecuador y Bolivia. La autocolonización no sólo debe estar orientada hacia la agricultura porque sería erróneo suponer o pretender que el indio sea sólo un pedazo de tierra y nada más que eso, cultivador de la gleba, peón de los surcos, especie de casta de trabajadores agrarios. La movilidad indígena debe orientarse también por otros senderos igualmente provechosos, canalizándola hacia la organización de la industria familiar, las cooperativas de producción, las industrias extrac-

tivas y de transformación, en las que sería posible una participación estatal y, siempre que así conviniera, económica y socialmente.

Al Estado corresponde, por acción de sus técnicos y mediante el estudio del *status* sociogeográfico, sanitario y económico del grupo indígena y de sus posibilidades de estancamiento o de progreso en el lugar donde tiene su asiento, determinar si ese grupo debe ser desplazado o cambiado del lugar en que actualmente vive.

La política de redistribución de los grupos indígenas tiene un antecedente ancestral, aunque no idéntico, en los "mitimaes" del Imperio de los Incas en el Perú, desplazamientos de pueblos enteros por razones de seguridad y de política interior; pero no puede confundirse, en manera alguna, con la política llamada de "reservación", en el antiguo sentido angloamericano, porque la "reservación" separa y aísla, en tanto que la "redistribución" desplaza para reintegrar.

No desconocemos las *dificultades* que erizan el camino de la redistribución de los grupos indígenas. Acaso la más fuerte de ellas es la *resistencia psíquica y de hecho* que oponen los propios núcleos aborígenes a los que se pretende relocalizar, por su desconocimiento del medio adonde se les lleve, su temor a lo desconocido, su conformidad resignada a su actual sistema de vida y su alergia a innovarlo en cualquier forma, su atracción telúrica hacia la tierra donde nacieron y en cuyo amoroso seno yacen sus antepasados. Estas resistencias síquicas, que pueden obedecer a causas reales o a pretextos invocados, son susceptibles de ser vencidos con la persuasión, haciendo que las autoridades y vecinos destacados del grupo indígena visiten previamente el lugar destinado para el traslado y constaten personalmente sus ventajas.

A esa resistencia síquica del aborigen, hay que agregar otros *factores negativos que entorpecen la redistribución*, tales como la inexperiencia estatal en asuntos de colonización interior, la estrechez de los recursos presupuestales para emprenderla, la plétora de problemas que afronta el gobierno en los países subdesarrollados (los más en la América Latina) cuya resultante es la inercia ideológica gubernativa que se traduce en dejar abandonada a su propia suerte a la población indígena; y especialmente —usamos la frase del escritor mexicano Gilberto Loyo— "esa forma de consentimiento demagógico que se expresa en no molestar al indio, en no contrariarlo, en halagarlo, prometerle, engañarlo y en no oponerse a sus tendencias quietistas y conformistas". Pero ninguna de estas dificultades es, por fortuna, insuperable.

Deber del Estado es definir los *planes de la redistribución de los grupos indígenas o colonización interior* y crear los *organismos* que deben realizarlos. Los planes comprenderán los estudios básicos que determinan la necesidad de relocalizar los grupos indígenas que lo requieran, las estructuras de la obra colonizadora por realizar, las cuestiones de financiamiento o de crédito que comprendan desde el transporte inicial hasta la manutención de los indígenas desplazados por el tiempo necesario para que ellos mismos puedan obtener sus primeras cosechas, el arreglo y fraccionamiento de los terrenos, la construcción de las viviendas, la organización de los servicios comunales, el establecimiento de los indígenas y de sus familias y su readaptación a las nuevas condiciones de la vida social.

Los *organismos* especiales que el Estado debe crear para cumplir la función autocolonizadora deben estar desprovistos de toda tendencia o alarde burocrático, estructurados con un sentido realista y dotados de los recursos técnicos y económicos suficientes.

La redistribución de los grupos indígenas no puede ser fruto tan sólo del entusiasmo que improvisa, ni del fervor novedoso que pronto se apaga. Debe realizarse, antes bien, con cautela, con prudencia, pisando bien en la tierra firme de la realidad y sólo cuando se disponga de los recursos técnicos, financieros o de crédito que sean garantía inobjetable de su éxito.

### 11) *Aculturación*

La cultura aborígen, forjada en milenios de creación, y la cultura "occidental" que llegó hace cuatro siglos al Nuevo Mundo, han convivido, sin querer comprenderse primero, influenciándose recíprocamente después, creando finalmente una cultura de tipo mestizo, sin mengua de la vitalidad de sus progenitores.

Las actuales culturas indígenas no son iguales a sus antecesoras las precolombinas, ya que la cultura "occidental" ha producido no pocos impactos en las múltiples formas de la vida aborígen, introduciendo en ella nuevos elementos, usos y costumbres.

Algunos utópicos del indigenismo opinan por la conveniencia de retornar la cultura autóctona a su originalidad primitiva, a sus esencias prehispánicas, despojándola de las calidades culturales extranjeras que haya adquirido —forma *sui generis* de una especie de "renacimiento"

autóctono— sin darse cuenta que la historia no puede revertirse, ni como las almas en pena, volver sobre sus pasos porque es a la manera de la corriente de un río que marcha siempre hacia adelante. Otros, por el contrario, abogan por la necesidad de extirpar radicalmente la cultura indígena y, entre estos últimos, no faltan antropólogos que creen que “es sólo cuestión de tiempo el que la cultura indígena desaparezca y el indio sea asimilado”. Treinta millones de indios, que hoy habitan la América, dan un rotundo mentís a tan absurda hipótesis, ya que es imposible hacer desaparecer de la historia a treinta millones de individuos y extirpar su cultura ancestral que viene resistiendo victoriosamente las agresiones de los hombres y las acometidas de los siglos.

El proceso de *aculturación* es bien distinto y sigue otras rutas.

Las culturas autóctona e importada ostentan altas virtudes y adolecen de notorios defectos. La primera es la estructura y soporte de la nacionalidad en casi todos los países latinoamericanos, pródiga en expresiones y éticas, fundamentalmente colectivista, ajena a los egoísmos individuales; pero, en el orden material, resulta a veces incapaz de satisfacer las exigencias de la vida contemporánea, como ocurre en la supervivencia de sus prácticas curativas, entrevero de supersticiones, causa frecuente de epidemias y explicación de sus elevadas cifras de mortalidad; la carencia de hábitos higiénicos; el empleo de primitivas técnicas y defectuosas herramientas, lo que dificulta el progreso de la economía agrícola e industrial; el cocaísmo y el alcoholismo. Generalmente se condena al indio por estos defectos y vicios provenientes del estado miserable en que vive; pero quienes lo creen perdido nada han hecho ni han pensado hacer para sacarlo de la postración en que yace.

El proceso de *aculturación* en el indio ha tenido, por lo general, una fase negativa y perjudicial. No han sido provechosos los impactos de la cultura extranjera en la vida aborígen: el exagerado uso del alcohol y las drogas estupefacientes, la corrupción política, el tinterillaje, la negación de los valores morales, el alejamiento de la naturaleza. Pese a todos los lirismos declamatorios y a las buenas intenciones de algunos pocos empeños, frustrados en su mayor parte, el proceso de *aculturación*, espontáneo en unos casos y “dirigido” en otros, no se ha preocupado de introducir en los pueblos indígenas los modernos servicios médicos; de utilizar el prestigio que entre las masas aborígenes tienen los curanderos, aprovechándolos, previa elemental capacitación en los principios de la medicina moderna, en los centenares y centenares de poblados rurales hasta los que no pueden llegar, por su lejanía u otras causas,



los servicios científicos; en modernizar, siquiera en algo, el mecanismo de los anticuados telares a fin de incrementar su producción y utilidad sin menoscabo del valor artístico de sus decoraciones; en llevar la escuela hasta el campo, multiplicándola hasta donde lo permitan las posibilidades presupuestales; abriendo caminos porque el camino es el mejor instrumento de aculturación al poner en contacto a los agregados aborígenes con los medios y las expresiones de la cultura occidental; perfeccionando los instrumentos de labranza y sustituyendo los arcaicos por los modernos —reemplazar, por ejemplo, el arado de madera con el de hierro— con lo que se obtendrá un mejor rendimiento en las cosechas; renovando su indumentaria, en ocasiones insuficiente para determinadas condiciones climáticas, habituándolos a usar el calzado, previa persuasión del inconveniente que, en todo orden, inclusive el sanitario, acarrea el andar descalzo; considerando, en fin, que aculturar al indio, es decir ponerlo en aptitud de que se incorpore a la civilización occidental no significa, en manera alguna, arrasar el conjunto de supervivencias precolombinas y obligarlo a regir su vida únicamente por los patrones de cultura occidental, sino, antes bien, extirpar sólo aquellas supervivencias que le son nocivas y contribuyen a mantenerlo en los más bajos niveles de vida, y estimular y robustecer aquellas otras que, desde las épocas ancestrales, constituyen la maravillosa expresión de la potencia creadora de la raza.

El general Lázaro Cárdenas, ex Presidente de México, expresó:

“Hay un sentido civil en la masa indígena, en muchos puntos superior al que se ha observado en otros pueblos; no es gente que se oponga a la obra renovadora; no son conservadores; es la miseria y la ignorancia lo que les impide evolucionar. Tienen cualidades constructivas y artísticas tan apreciables como la de los núcleos de otros países; su inteligencia es despierta y ya hemos visto como muchos indígenas se han colocado en la vanguardia entre los hombres de ciencia, estadistas y literatos.”

La aculturación —deber ineludible en los gobiernos latinoamericanos cuyo incumplimiento entraña graves responsabilidades sociales— sembrará en el indio su voluntad de asimilación; hará que deje de vivir al margen y aún en contra de la corriente económica de la época; que deje de marchar a ciegas, como hasta ahora, en medio de grupos sociales que racialmente le son hostiles y en medio de una legislación que ni conoce ni comprende; y que deje de sentir, al fin, el desgarramiento

que ahora siente en carne propia y en llaga viva: que el dolor y la tragedia de la Conquista no terminaron para él con el advenimiento de la República.

12) *Hacia el advenimiento de una solución integral*

Problema de tan múltiples facetas y de extraordinaria magnitud como el indígena, presenta, para su solución integral, dificultades endógenas y exógenas. Las primeras surgen de la propia contextura de la vida aborígen. Emergen las segundas de los elementos foráneos que han levantado, por propia conveniencia, una muralla de intereses creados para impedir, encomenderos de nuevo cuño, que advenga la solución salvadora del indio.

Al intentarse la identificación del aborígen, especificando cuáles son los individuos, integrantes de la población de América, que pueden ser autorizadamente conceptuados como indios, se opusieron a ello tanto los elementos ultraconservadores como los ultrarradicales —coincidentes, por esta vez, en su actitud— alegando que no existe el problema indígena y que, por ende, resulta ocioso e inoperante identificar a los grupos autóctonos. Bajo este alegado cada sector ocultaba la defensa egoísta de sus propios intereses particulares. Son latifundistas o patrones industriales de criterio colonial la mayor parte de los ultraconservadores que así discurren porque conviene a sus intereses egoístas seguir sujetando al indio a las oprobiosas condiciones de trabajo que sufre desde hace siglos y que, por desgracia, aún subsisten en no pocas latitudes del Nuevo Mundo.

Aderezándose con el ropaje de un lirismo utópico, alucinados de teorías pero ciegos de realidad, hay sectores liberales que afirman que el indio, al igual que otros muchos grupos blancos o de cualquier otra filiación, se encuentran en iguales o análogas condiciones de miseria económica y bajo nivel cultural; y que, por tanto, todos ellos en conjunto, sin ninguna discriminación aborígen, deben ser redimidos de la dura y amarga situación en la que viven. Todos esos grupos oprimidos tienen problemas fundamentales completamente distintos. No cabría, por lo mismo, aplicarles a todos ellos, de tan distinto tipo colectivo, los mismos padrones en el tratamiento para obtener su mejoría integral.

Manuel Gamio, Director, desde su fundación, del Instituto Indigenista Interamericano, muerto hace algunos años, denunció públicamente

la acción de los indianóforos *a outrance*, usufructuarios de la servidumbre y de la explotación de los grupos nativos que intrigaron subterránea y hábilmente para que no se cumplieran las conclusiones del Primer Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro (México); crearon obstáculos de toda índole a las instituciones indigenistas, oficiales y particulares; influyeron para que no todos los países del continente colaboraran en el redentor movimiento indigenista interamericano; entorpecieron la celebración de reuniones y asambleas destinadas a considerar los problemas del indio; pretendieron revestir de carácter político las actividades encaminadas a resolverlos, acusando de "peligrosos comunistas" a los trabajadores indios que pedían unos cuantos centavos más para acrecentar sus bajísimos salarios de hambre o se quejaban de los abusos e injustas gabelas que les imponían autoridades de tipo colonial o por las agobiadoras jornadas de trabajo que sus desnutridos organismos no pueden ya soportar. Por algo el general Lázaro Cárdenas, ex Presidente de México, ha dicho: "Ahora a quien se queja de alguna injusticia se le acusa de comunista."

"Todo esto explica —agrega don Manuel Gamio con su indiscutida autoridad y solvencia espiritual— la desorientación de quienes nunca han sido ni son comunistas, pero al ver que a uno de los más democráticos y nobles apostolados contemporáneos, como lo es el indigenista, se le aplica la etiqueta del comunismo, concluyen en buena lógica que éste abraza altas miras y humanitarios propósitos respecto a la sufriente población autóctona, en tanto que a los aludidos mercaderes de tortuosa política pseudo-democrática sólo anhelan explotarla de la más indigna manera."<sup>18</sup>

Y no en vano también el ya citado ex-Presidente de México Lázaro Cárdenas, ejecutor de la nacionalización petrolera y de la reforma agraria en ese gran país, expresó:

"No habrá democracia en la América Latina en tanto que los indígenas permanezcan aislados, incultos y en la miseria, y en tanto que los legisladores, los administradores y el ejercicio de la política no los equiparen plenamente al resto de la población."

<sup>18</sup> Manuel Gamio, *Consideraciones sobre el problema indigena*, Instituto Indigenista Interamericano. México, D. F. 1948.

La solución integral del problema indígena es una meta que todavía no se presente cercana. Fuerza es reconocer que ella no advendrá por la acción de un puñado de apóstoles o de un grupo de burócratas o los esfuerzos particulares de los ciudadanos o el empeño aislado de la función pública por bien intencionada que ésta pueda ser. Problema de tan extraordinaria envergadura reclama la inteligente, armoniosa y decidida cooperación de todos.

Obra solidaria y mancomunada de todos los estratos sociales deberá ser en efecto, la que provoque el advenimiento de la solución integral y con ella la liberación del indígena: a) los *industriales y comerciantes*, porque la vitalización y el incremento del agro, vivienda natural de los aborígenes, estimulará, con el aumento del poder adquisitivo de los mismos, la ampliación de los mercados de producción y de consumo; b) la *clase media* porque su mejoramiento está ligado al de otros sectores de la colectividad, especialmente al campo; c) el *obrero* porque su destino y bienestar se vinculan, en gran parte, al incremento de la producción y mejoramiento de las industrias; d) el *campesino no indio* porque la elevación del nivel de vida de las masas aborígenes repercute en el mejoramiento total de la población rural; e) los *técnicos* porque su aporte es invaluable e insustituible en el enfocamiento y la trayectoria de la mejoría indígena; f) los *intelectuales* porque su deber es marcar los derroteros hacia la solución de todos los problemas nacionales y ninguno de tanta trascendencia para el futuro de la Nación como el indígena; g) los *legisladores* porque ellos deberán plasmar, en las fórmulas concretas e imperativas del articulado legal, todas las aristas —económica, agraria, educativa, sanitaria, jurídica, etc.— en la solución integral del problema; y h) los *estadistas* sobre quienes pesa el deber y la responsabilidad de resolver satisfactoriamente el embolismo, sobre todo en aquellos países, como México, Bolivia, Guatemala y el Perú, en que los grupos aborígenes e indomestizos constituyen la mayoría nacional.

### 13) *La conciencia internacional y el indio*

La solución integral que preconizamos no podría ser la obra exclusiva de un solo país como no lo son tampoco esos otros problemas sanitarios, científicos, agrícolas, etc. que reclaman y reciben, en múltiples formas y a través de diversos organismos, la ayuda internacional.

En la conciencia internacional, por desgracia, todavía no se ha despertado el interés y, más que eso, la convicción sobre la urgencia de atender y resolver el problema aborigen. Los organismos internacionales, por lo general, están más ocupados en su rutina burocrática que en la realización de los fines que determinaron su creación. Se levantan las estadísticas, pero se descuida o se olvida encarar la solución de los problemas vitales de la humanidad. La Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (F.A.O.) lleva cuidadosamente sus estadísticas sobre el hambre, en tanto que siguen aumentando más y más los hambrientos. Dos tercios de la humanidad están subalimentados. De cada tres individuos que habitan el mundo, uno está hambriento. La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) fue creada, entre otros fines, para combatir el analfabetismo. La mayor parte de su presupuesto lo consume la hipertrofia creciente de una burocracia que, salvadas las excepciones individuales y no muchas, es inepta e indeseable. En tanto el analfabetismo sigue creciendo en el mundo en coeficientes desoladores.

Los organismos internacionales soslayan el problema indígena como si no les interesara. Apenas si se ocupan de él, muy a la ligera, para cumplir el requisito teórico.

Durante algunos años he sido yo Presidente de la Delegación de mi país, el Perú, ante la UNESCO que cada bienio celebra una Conferencia General con la concurrencia de las delegaciones de casi todos los países del mundo. En dos de ellas, desde la tribuna de las sesiones plenarios, llamé la atención de la conciencia internacional sobre la presencia del indio en América y la necesidad premiosa de resolver sus problemas.

En la X Conferencia General de la UNESCO, realizada en París, en los meses de noviembre y diciembre de 1958, dije:

"Debatimos ahora *"la extensión de la enseñanza primaria en América Latina"*. El enunciado doctrinario de este proyecto sólo puede concitar simpatías y aplausos, pero su realización práctica se presta a serias meditaciones."

"Ha olvidado, desgraciadamente, el proyecto que más de treinta millones de indios, raigambre y esencia de lo más tradicional y autóctono, ancestralmente habituados a sufrir y a esperar en vano, integran, desde Alaska hasta la Patagonia, el mundo propio de nuestra América; constituyen las mayorías nacionales en algunos países y ejercen fuerte presión demográfica en otros; viven, desde hace cuatrocientos años, en las más deplorables condiciones infrahumanas; han sido despojados de sus tierras; trabajan, en algunas latitudes, como siervos de la gleba, bajo

el oprobio de un régimen feudal, verdaderos vegetales semovientes que se han olvidado hasta de pensar, hambrientos y paupérrimos. Antes de pensar en enseñarles las primeras letras a esos treinta millones de parias, urge, señores delegados, rehabilitarlos en sus calidades de seres humanos, devolverles las tierras que les fueron arrebatadas, darles la dignidad personal de la que se han visto privados durante varios siglos para que el indio deje de ser lo que hasta ahora sigue siendo: un animal de labranza. En la América Latina no puede prescindirse de la tierra ni del indio porque ello equivaldría al absurdo de tratar de abolir nuestra historia, nuestro presente y nuestro porvenir.

Los distintos Estados que afrontan este problema preocupándose, en la medida de su limitada capacidad presupuestaria, de mejorar las condiciones del indio. No desconocemos tampoco los intentos muy limitados de la Unesco en algún país latinoamericano como si pudiera irrigarse con unas cuantas gotas de agua la vasta extensión de un desierto muerto de sed. Dijérase que no quiere comprenderse bien la extraordinaria magnitud de tan trascendental problema. El encogerse de hombros no representa ninguna solución. Hay responsabilidades que no pueden seguir eludiéndose indefinidamente. La reforma pacífica debe anticiparse a la revolución violenta y evitarla. Esa es precisamente nuestra responsabilidad: darles a los indios lo que les corresponde por propio derecho, antes de que esos millones de hombres, llegando ya al tope su desesperanza, resuelvan, como ya lo hicieron en algún país de América Latina, hacerse justicia por sí mismos durante tantos años de violencia, de sangre y de exterminio".<sup>19</sup>

Dos años más tarde, en la XI Conferencia General de la UNESCO, celebrada también en París, en noviembre y diciembre de 1960, volví a ocupar la tribuna de las sesiones plenarias para enjuiciar, con tanta rudeza en las palabras como fervor en las ideas, la tremenda crisis que flagelaba a ese Organismo por la clamorosa incapacidad de su Secretariado "que no servía a la Institución sino que se servía de ella"; y puse mayor énfasis aún en el punible olvido en que se tenía relegado al problema indígena en nuestra América. Mi voz volvió a clamar, una vez más, en el desierto. Dije entonces:<sup>20</sup>

<sup>19</sup> "Los problemas del mundo actual y la Unesco". Discurso pronunciado por el Delegado del Perú, Dr. Roberto Mac-Lean y Estenós en la X Conferencia General de la Unesco. Imprimerie Chantenay. París, diciembre, 1958.

<sup>20</sup> "Unesco: Crisis y esperanza". Discurso pronunciado por el Embajador Dr. Roberto Mac-Lean y Estenós, Presidente de la Delegación del Perú a la XI Conferencia General de la Unesco. Imprimerie Chantenay. París, diciembre, 1960.

"Bien, muy bien está que la UNESCO invierta parte de sus fondos en la preparación de sociólogos en Santiago de Chile, de investigadores sociales en Río de Janeiro, de periodistas en Quito, de matemáticos en Argentina. Mejor aún, claro está, que otorgue la jerarquía de "Proyecto Principal" a la formación de maestros primarios en América Latina. Pero todo esto constituye solo el tercer piso de la construcción magnífica. El constructor se olvidó de empezar por donde debía: por los cimientos. Abordar el *problema indígena* es la etapa previa, indispensable e insustituible. Desgraciadamente hasta ahora no se ha querido comprenderlo así."

"Treinta millones de indios, que constituyen las mayorías nacionales en unos países y ejercen, en otros, fuerte presión demográfica, viven miserablemente, en condiciones subhumanas, esparcidos de un confín a otro de la América, de polo a polo, de la Alaska a la Patagonia, olvidados, oprimidos y abyectos, muriéndose de hambre cuando no se mueren de frío o se mueren de inmundicia."

"Antes de pensar en instruir a un individuo es indispensable hacerlo vivir como un ser humano. Antes que sociólogos, investigadores sociales, matemáticos, periodistas y maestros primarios, esos 30 millones de indios necesitan vivir. Vivir como seres humanos porque ahora viven como bestias de carga. Antes que pensar en enseñarles las primeras letras, en un idioma que no es el suyo, a esos 30 millones de parias, es urgentísimo rehabilitarlos en sus calidades humanas para que dejen de ser siervos de la gleba, bajo el oprobio de un régimen feudal que les ha borrado de la mente hasta la capacidad de pensar. No puede diferirse, por más tiempo, abordar un problema de tan extraordinaria magnitud, sin contraer grave responsabilidad en el presente y ante el porvenir de la América Latina."

"Son muy plausibles la bien intencionada labor del Centro Regional de Educación Fundamental para la América Latina (CREFAL) que, en Pátzcuaro, México, estudia la vida económica, social y moral de las comunidades rurales de dicha comarca, los Proyectos de Río Cocos (Nicaragua), de Vicos y Puno-Tambopata (Perú), los Centros Coordinadores Indigenistas y las Misiones Culturales de México, la Misión Andina (Perú y Ecuador), las Escuelas Selváticas (Perú, Ecuador y Bolivia) y las múltiples disposiciones dictadas, en la medida de su estrecha capacidad presupuestaria, por los distintos Estados que afrontan este problema de tan extraordinarias dimensiones. Pero todo esto es apenas una lucecita imperceptible en la profunda e inquietante obscuridad de una noche de borrasca."

"Maravilloso es, señores delegados, que la Unesco clame, con una voz que resuena en el mundo entero, para salvar a esas piedras sublimes de la Nubia, rescatándolas de la muerte por inmersión en las aguas del gran río mítico, al que los hombres de la Antigüedad elevaron a la categoría de dios y al que los hombres de nuestro siglo, humanizándolo, van a convertir en un pujante obrero del pro-

greso y prosperidad de los pueblos que baña. No menos maravilloso sería que la Unesco, sin la estridencia de las campañas publicitarias, ni el decorado solemne de las comisiones de honor, emprendiera también cuanto antes una campaña igual para salvar de la miseria, de la abyección y de la muerte a esos treinta millones de piedras vivientes que son los Indios del Nuevo Mundo, pedazos cósmicos de las cordilleras latino-americanas, sin esperar que algún día, que cada vez se presente menos lejano, esos treinta millones de oprimidos, rebasado ya el límite máximo de su paciencia y desesperación, resuelvan tomar el peligrosísimo camino de hacerse justicia por sí mismos”.





## II

### PRESENCIA DEL INDIO EN AMÉRICA

#### MÉXICO

##### *Exégesis histórica:*

- a) Era precortesiana: el indio y la tierra
- b) La Colonia:
  - 1) Despojo de tierras a los indios
  - 2) El Latifundio
  - 3) Los "ranchos"
  - 4) El "ejido"
  - 5) Siglo XVIII
- c) Independencia

##### *Los grupos indígenas mexicanos y su habitat*

- 1) El determinismo geográfico
- 2) Economía
- 3) La familia indígena:
  - a) La autoridad familiar
  - b) Costumbres prenupciales
  - c) Moral familiar
- 4) Gobierno de las comunidades indígenas
- 5) Delincuencia
- 6) Artes Indígenas

- 7) Religión indígena
- 8) Brujería y hechicería
- 9) Lenguas aborígenes
- 10) Exergo

BOLIVIA

BRASIL

ARGENTINA

COLOMBIA

ECUADOR

VENEZUELA

CHILE

PARAGUAY

PERÚ

AMÉRICA CENTRAL:

Guatemala

Nicaragua

Costa Rica

El Salvador

Honduras

Panamá

AMÉRICA SAJONA:

Estados Unidos de Norte América

Canadá

## *Presencia del indio en América*

Procedentes de sabe Dios qué remotas tierras, en la obscura nebulosa de los tiempos, los indios llegaron al continente virgen de nuestra América, marchando a través de las generaciones y de los siglos, con un itinerario que estamos condenados a ignorar, unos —argonautas epónimos— surcando audazmente los mares, otros —caminantes ancestrales— avanzando en las nieves, todos afrontando iguales vicisitudes y penalidades para esparcirse en los distintos parajes de esas tierras entonces ignotas, en un proceso milenario de adaptación sicobiológica, desde los hielos árticos donde se aposentaron los esquimales hasta las cálidas costas tropicales y desde las orillas de los mares hasta las más altas cumbres cordilleranas.

Hombres rudos y tenaces, originariamente salvajes, después bárbaros y ulteriormente civilizados, desconocedores de la escritura, escribieron, sin embargo, la prehistoria maravillosa de la América en el lenguaje eterno de las piedras ciclópeas, en la reciedumbre de sus ciudades megalíticas, de sus templos, de sus pirámides y de sus fortalezas y forjaron, tanto en el norte como en el sur, con los toltecas, los mayas, los aztecas, los tiahuanacos y los incas, el brillo de culturas esplendorosas que constituyen el asombro de la posteridad.

Toda esa estructura, en lo político, en lo económico, en lo social, en lo religioso, en lo artístico, en lo cultural, fue pulverizada por el cataclismo de la Conquista hispana, nueva ley del talión para el aborigen, que lo desposeyó de todo, convirtiéndolo en paria miserable en su propia tierra y engendrando así un problema que comprende a treinta millones de individuos y que, agravado aún más en las distintas épocas históricas, hasta hoy espera una solución de justicia.

El concepto de raza, que la ciencia no ha podido definir con estrictez hasta ahora, y que ha sido ya desposeído de su antigua contextura exclusivamente antropofísica, corresponde en nuestra América a una realidad evidente que no es posible desconocer y urge escudriñar.

Escenario de una intensa mestización, de divergencias antropológicas y demográficas y de múltiples procesos de aculturación de calidades y trayectorias diferentes, en las poblaciones de América se entreveran, en coeficientes disímiles, blancos, negros, asiáticos, mongoloides, indios, mulatos y mestizos.

Tiempo es ya de que nos demos cuenta que al lado nuestro, en la América Latina, junto con los que hablamos el castellano y que vivimos dentro de los patrones de la cultura "occidental", existen millones de hombres que viven, desde hace siglos, bajo los signos culturales muy distintos de los nuestros, con sus propias tradiciones, economía, idioma, creencias y formas artísticas que hunden sus raíces en las remotas épocas precolombinas. Millones de hombres que no pueden ya ser borrados de la historia porque ello equivaldría al imposible de borrar la historia misma. Millones de hombres que tampoco pueden ser borrados del presente porque el presente es también de ellos, forjado por su dolor megalítico. Millones de hombres que, al igual que nosotros, van a ser, con nosotros o contra nosotros, dueños también del porvenir.

Y es menester igualmente que empecemos ya a convencernos que, en los momentos actuales —tal el caso de México, del Perú, de Bolivia, de Guatemala y de los demás países con apreciables núcleos de población indígena— la cultura occidental es sólo el patrimonio exclusivo de las minorías sociales que viven en las ciudades, que tienen las riendas del gobierno, que disponen de los destinos públicos, pero que no por eso dejan de ser lo que son: minorías sociales. Minorías urbanas mientras en los campos, sobre los surcos regados con el sudor y el cansancio de los campesinos aborígenes y bajo la tierra donde las semillas hacen el milagro diario de la creación, se está gestando tal vez un nuevo mensaje, una nueva actitud humana, una nueva forma de vida colectiva. Porque en el campo está, sin lugar a dudas, la reserva extraordinaria de esa población ahora subyacente, incomprendida y explotada, que ha de adquirir algún día plena conciencia de su valor y de su fuerza y ha de reclamar en la restructuración social la ubicación de la que otrora fuera despojada, que ahora se le niega y a la que tiene derecho.

No tengamos mucha esperanza en nuestros criollos y mestizos civilizados. Estos parece que ya no tienen remedio. Tengámosla, en cambio, en los campos porque allí puede estar el anuncio promisor de una nueva aurora y el escenario fecundo de nuevas realizaciones. En México de 1910 el campo armó a una de las más trascendentales revoluciones sociales que, bajo el fuego, la metralla, la sangre y la devastación, trajo un nuevo

credo de convivencia humana. Que la tragedia no se repita para bien de todos. Pero que, para ello, los estadistas, anticipándose a los hechos, traigan en sus manos y lleven hasta las masas indígenas el sentido y la acción de una vida nueva y justa. Que es sólo eso, en esencia, lo que ellas están reclamando durante tantos y tantos años sin ser escuchadas.



## MÉXICO

### EXÉGESIS HISTÓRICA

#### a) *Era precortesiana: el indio y la tierra*

Fue el suelo de México, en la nebulosa de los tiempos, escenario de repetidas peregrinaciones de pueblos que lo transitaron de norte a sur, luchando entre ellos por su propia subsistencia y para fijar en esa tierra su definitiva sede. El mito intervino para dignificar el ansia humana, en uno de esos pueblos, e hizo que la voluntad de los dioses marcara de antemano la ubicación de su asiento, allí donde se encontrara un águila devorando a una serpiente sobre un nopal, escena mítica que unos sacerdotes afirmaron haber visto en una de las islas del Lago Texcoco, convertida, por eso, en la ciudad religiosa de Tenochtitlán.

Cuando los pueblos indígenas, al conjuro de sus divinidades, dejan de ser errabundos y se estabilizan, demarcan las líneas divisoras en los territorios sobre los que tienen el derecho inmemorial del primer ocupante y se inicia entonces el primer reparto de tierras, reparto desigual, dictado por la integración de sus tribus y las distintas jerarquías de sus hombres. La distribución de la propiedad de la tierra fue considerada atribución exclusiva del monarca y como la reyecía se sustentaba en la fuerza de los guerreros y en el acatamiento de los nobles, estas dos clases sociales resultaron grandemente beneficiadas en los repartos, obteniendo enormes extensiones territoriales. Fueron desde entonces las clases privilegiadas que concentraron, para sí, la mayor y la mejor parte del territorio. El pueblo obtuvo también algo, aunque poco, en la distribución de la tierra y, bajo la influencia decisiva de la religión, aceptó sumisamente lo hecho y respetó el régimen de propiedad que se le había impuesto.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Consúltese la obra del Dr. Lucio Mendieta y Núñez, *El problema agrario de México*. Edit. Porrúa, S. A. 6ª edición.



En las monarquías Azteca, Texcoco y Tlacopan, que constituyeron la triple alianza, mancomunando sus intereses tanto en la guerra como en la paz, la tierra cumplió una función social y se repartió en la siguiente forma:

1) *Tierras del rey*. Se denominaban "*ilatocalalli*" o "*itonal inlacatl*" y estaban constituidas por todas las tierras que antes habían pertenecido a los pueblos conquistados. El monarca podía disponer libremente de ella, sin limitación alguna. Sus vasallos sembraban las sementeras y le pagaban el tributo para sus gastos personales.

"La propiedad de las tierras —afirma el historiador mexicano Salvador Chávez Hayhoe— pertenecía originalmente al Rey, y la voluntad de éste, en vista de los merecimientos de los particulares, constituía el título de la propiedad privada. Al asentarse definitivamente los mexicanos en Tenochtitlán, y al extender sus conquistas, se hicieron los consiguientes repartos, dando a cada guerrero lo que le correspondía por su valor y los servicios prestados, reservando las propiedades que deberían servir para los servicios reales, las organizaciones de carácter público o para las necesidades de los pueblos".<sup>2</sup>

2) *Tierras de nobles: "pilalli"*. La clase social formada por los nobles —llamados "pilli" en singular y "pipiltin" en plural— era dueña de tierras, en un tipo de propiedad o tenencia individual, transmisible por herencia, lo que aseguraba la perennidad de una nobleza, distinta de la plebe —*macehuales*— tanto por su origen como por su poder económico. Los propietarios podían disponer libremente de sus tierras, siempre que no tuvieran herederos y con la restricción de no poder venderlas a los plebeyos. Eran trabajadas por individuos llamados "mayerques" cuya situación era muy semejante a la de los siervos de la gleba en el régimen feudal del Medioevo. El hijo del "pilli", en efecto, heredaba las tierras de su padre, junto con los "mayerques" que los trabajaban, y quienes se conservaban como un bien de la familia indefinidamente. Sólo podían perderse porque se vendían a otro noble, porque se dilapidaban o por sentencia dictada por el rey. Si el noble moría sin herederos, sus tierras volvían a incorporarse al patrimonio real.

3) "*Tierras del palacio*". Llamadas "*tecpantlalli*", servían para sostener los gastos de la burocracia que desempeñaba funciones múltiples

<sup>2</sup> Salvador Chávez Hayhoe, *Historia sociológica de México*, tomo 1, p. 155. México, 1944.

en la compleja organización estadual; y estaban cultivadas por siervos denominados "tecpanpouhque" o "tecpantlaca".

4) "*Tierras del escudo*" o "*milchimalli*", trabajadas colectivamente y cuyos rendimientos tenían un fin específico: cubrir los gastos de los funcionarios militares y de los ejércitos en campaña.

5) "*Tierras de los templos*" o "*teopantlalli*" con las que se atendían los gastos del sacerdocio, las prácticas del culto y las complicadas funciones del ritual.

6) "*Tierras de enemigos*" o "*yaotlalli*" eran las que existían en las regiones conquistadas y servían para el sostenimiento de embajadores y mensajeros, repartiéndose también entre los reyes y nobles de la Triple Alianza.

7) *Tierras de los pueblos*: "Calpulli". Cuando las tribus fijaron su residencia y se separaron en pequeñas fracciones consanguíneas, sujetas a la autoridad del más anciano, apropiándose de las tierras necesarias para su subsistencia, aparece el "calpulli" cuya significación etimológica es "barrio de gente conocida". El "calpulli" fue, en la organización aborigen, uno de los barrios en que se dividía la ciudad o pueblo.

El "calpulli" o clan era propietario de las tierras y no el individuo, pero el individuo tenía derecho a poseer una parcela de la tierra comunal para trabajarla y sustentarse.

Existían dos clases de tierras: a) la "altepetlalli", que era trabajada en común y cuyos productos se destinaban al sostenimiento del barrio; y b) el "calpulalli", propiedad comunal, destinada al sustento de las familias que lo integraban. Las "calpulalli" eran parceladas entre los vecinos del barrio, quienes las recibían, no en propiedad sino en usufructo. Cada jefe de familia tenía un derecho y su obligación correlativa: el derecho de poseer una parcela de las tierras comunales y la obligación de trabajarla. Si en dos años no la trabajaba, la tierra volvía al clan para ser entregada a otro vecino. El trabajo resultaba, de esta suerte, el título justificativo de la posesión. Si el lote no era laborado por incapacidad del poseedor, ya sea por invalidez o falta de elementos, y previo permiso del "tepochtlató" —jefe del barrio, encargado del reparto de tierras— el poseedor incapacitado era ayudado, en su trabajo, por los demás vecinos. El derecho a poseer el lote se perdía también por ausencia definitiva de la familia.

Aun cuando las tierras del "calpulli" no podrían transmitirse por herencia, puesto que no había propiedad de la parcela, sin embargo pasaban de padres a hijos, si se seguían trabajando.

No existió *propiedad individual* en la era precortesiana en relación con el pueblo. La propiedad pertenecía a núcleos de población considerados como unidades colectivas. Tuvo un carácter comunal, pues se instituyó en razón de la familia y no de los individuos.

Además la marcó el sello de la *estratificación clasista* porque hubo clases privilegiadas —monarquía, nobleza y guerreros— en la propiedad agraria del antiguo México. El monarca, los grandes señores y los grandes capitanes fueron también los grandes terratenientes de la época. Sus latifundios eran trasmisibles por herencia entre los miembros de su propia familia y clase, contribuyendo así a perpetuar su poderío.

Así organizada la propiedad de la tierra, en el período precortesiano, no cumplió, en su integridad, su función social en beneficio del pueblo.

#### b) *La Colonia*

La dominación hispana amalgamó férreamente, en una sola unidad política, la multiplicidad de cacicazgos y reinos de Anáhuac que los aztecas habían pretendido reunir, con sus armas y bajo su comando.

El reparto de las tierras fue uno de los incentivos principales de los conquistadores y se efectuó en las condiciones de la más absoluta desigualdad e injusticia y siempre en agravio de los indios que fueron despojados de sus legítimas propiedades.

La propiedad agraria se polarizó entonces en dos grandes núcleos, dando origen al latifundio. Por un lado, las "mercedes" del rey entregaron a los conquistadores, a sus inmediatos descendientes y a los colonos favoritos enormes extensiones de tierra; y, por otro, el fanatismo acumuló riquezas extraordinarias, mediante donaciones particulares y casi siempre testamentarias, en favor del clero, especialmente del alto clero, que advino así también latifundista, propietario de enormes extensiones del territorio conquistado. "La gran propiedad —dice un notable tratadista mexicano— la pingüe propiedad del país fue toda repartida entre los hijos de la península ibérica". Expresión jurídica de esa etapa es la institución jurídica del "mayorazgo" que, a través de las generaciones, conservó indivisas, a favor del primogénito de la familia, las grandes propiedades.

Ya en España, desde siglos atrás, el Estado había intentado frenar un tanto el poder expansivo del clero en la acumulación de las riquezas territoriales. Alfonso VII, en las Cortes de Nájera, el año 1130, prohibió

la trasmisión de bienes realengos a cofradías e instituciones religiosas. Esta tendencia se reafirma, teóricamente al menos, al iniciarse la conquista de México, por la Cédula Real del 27 de octubre de 1535 y cuyo texto literal dice:

“Repártanse las tierras, sin exceso, entre descubridores y pobladores antiguos y sus descendientes que hayan de permanecer en la tierra, sean preferidos los más calificados y no las pueden vender a iglesias, ni monasterios ni otra persona eclesiástica, pena de que las hayan perdido y pierdan y puedan repartirse a otros”.

Desde entonces las buenas intenciones del legislador metropolitano se convirtieron en letra muerta en tierras de Indias.

No fueron pocas las cédulas reales, expedidas durante el coloniaje ordenando dar y restituir tierras a los pueblos que las necesitaran o que hubiesen sido despojados de ellas, considerándolos como entidades con personalidad propia representada jurídicamente por sus Ayuntamientos. Otras tantas veces esas disposiciones reales se quedaron incumplidas porque ninguna autoridad se encargó de hacerlas cumplir y ninguno de los amparados por ellas se atrevieron a suplicar siquiera su cumplimiento. La avalancha de los intereses creados pudo mucho más que la ley. Y el indio mexicano fue, desde entonces, víctima de la más terrible injusticia histórica.

### 1) *Despojos de tierras a los indios.*—“*Mercedes reales*”.—“*Reducciones*”.

Tres objetivos impulsaron la Conquista española: ampliar los dominios territoriales de la Corona, evangelizar a los aborígenes y enriquecer a los hispanos, mediante el despojo sistemático de los indios.

Desde el principio de la dominación española, las tierras de indios fueron declaradas propiedad del Rey de España e incorporadas al patrimonio real. El Rey otorgaba “mercedes de las tierras de labranzas” —saqueo legalizado por el derecho de conquista— a los soldados que sojuzgaban las tribus o los pueblos y, con esa autorización real, como el más preciado botín de guerra, se repartían sus tierras. Las “mercedes reales” eran de dos clases: “caballerías” o “peonías” según los beneficiarios hubiesen actuado en la conquista, combatiendo a caballo o a pie.

La llamada “*Ley para la distribución y arreglo de la propiedad*” expedida por el monarca en 1518 ordenaba textualmente:

"para que mis vasallos se alienten al descubrimiento y población de las Indias... que se repartan *casas, solares, tierras, caballerías y peonías* a todos los que fueren a poblar tierras nuevas...".

Las "caballerías" eran, por lo general de mucho mayor extensión que las "peonías". De ahí que los hidalgos y caballeros, segunda promoción de las gentes venidas de la metrópoli lejana, inmediatamente después de los conquistadores y de consumada la conquista, no se resignaron a aceptar las "peonías" por considerarlas de un rango inferior. En las "caballerías" está el origen histórico del latifundio en México.

El primer reparto de tierras lo realizó el propio Cortés entre sus soldados y sus compañeros de aventura. Las tierras repartidas habían pertenecido al emperador Moctezuma y a los demás jefes indígenas muertos en la guerra; las de aquellos propietarios o herederos que no se presentaron a reclamarlas; y las que habían sido dedicadas a los cultos o instituciones indígenas, anteriores a la Conquista. A los caciques indígenas, sobrevivientes de la hecatombe, se les reconocieron, por lo general, y a cambio de su acatamiento al nuevo régimen, sus derechos sobre las tierras que antes poseían. Quedaron disponibles, en ese momento, las tierras serranas y las que se encontraban lejos de los centros de población indígena.

El conquistador Hernán Cortés fue entonces árbitro y dispensador de las mercedes y donaciones reales. Sus inmediatos lugartenientes intentaron hacer lo propio, repartiéndose la propiedad territorial, en forma de feudos perpetuos, con jurisdicción sobre sus habitantes, como ocurrió con las propiedades del Marqués del Valle, sin preocuparse mayormente de los intereses de la Corona, lo que motivó el envío, desde España, de funcionarios reales para hacer respetar los derechos del soberano frente a la acción codiciosa de los conquistadores que empezaban a desconocerlos.

Los indios, antiguos propietarios o poseedores de las tierras, fueron también repartidos juntos con ellas, "encomendados" a los españoles para que trabajaran, como siervos, en las tierras que antes habían sido de su propiedad, o para esclavizarlos en los rudos trabajos de las minas o de las carreteras. El propio Cortés hizo también el primer reparto de indios mexicanos.

En el siglo XVI los monarcas otorgaron "*mercedes de tierras a los indios*".<sup>5</sup> No se les hizo merced de estancias de ganado mayor porque la

<sup>5</sup> Libros de Mercedes del Archivo General de la Nación. México.

Real Cédula de 1551 prohibió a los naturales "la cría de todas y cualesquiera especies de ganados mayores y menores como lo pudiesen hacer los españoles"<sup>6</sup> estableciéndose así, desde entonces, un régimen de desigualdad entre europeos e indios en lo que respecta a ganadería. Sólo por excepción se dio a los caciques o indios nobles alguna estancia de ganado mayor. Las concesiones de estancias de ganado menor se limitaron a un pequeño número, una o dos o a lo sumo tres por persona individual o colectiva y al estrecho círculo de los nobles, además del de las comunidades y los hospitales. Los "macehuales" o plebeyos lograron obtener algunas, pero más bien pocas y en contados momentos. Y esto sólo fue en la época de mayor "generosidad" hacia los indios entre mediados y fines del siglo XVI. La reacción antiindigenista, en las postrimerías de esta centuria, redujo al mínimo el campo de estas concesiones de caballerías de tierra y de estancias a los indios, las cuales cesan casi por completo desde comienzos del siglo XVII.

El mejor control político y religioso de los aborígenes exigió agruparlos en "reducciones" o congregaciones, especialmente a los muchos indios que vivían sueltos, dispersos o en pequeños grupos, muy alejados y desligados de las grandes comunidades indígenas. Y a ese procedimiento acudió la Corona española, intentándolo primero, sin buen éxito, en la Isla de Santo Domingo y realizándolo acto continuo en México, al principio sin "violentar a los naturales, empleando la persuasión y no la fuerza", sin "hacerles opresión", como lo ordenó la Real Cédula de 1538, o "con mucha templanza y moderación", tal cual lo mandó la Real Cédula de 1551.

Uno de los mayores obstáculos para las reducciones fue la resistencia que opusieron los indios a desprenderse de las tierras que de antiguo poseían, temerosos —y con razón— que los españoles se apoderasen de ellas, mediante el mercedaje, como en efecto ocurría tan pronto como los indios eran "reducidos". Para estimular a los aborígenes a congregarse y remover ese obstáculo, el Rey ordenó, en 1560, que "no se les quitara a los que entrasen en nuevas reducciones las tierras que tuvieran en los lugares que dejasen, sino que, al contrario, les fuesen conservadas como las habían tenido hasta entonces".

El 12 de noviembre de 1577 la Real Audiencia impuso a los indígenas la obligación de trabajar sus sementeras propias, de "cincuenta varas en cuadro por lo menos" porque habían caído en descuido. Y creó también

---

<sup>6</sup> Recopilación de Indias.

los llamados "*jueces de sementeras*" cuya atribución era vigilar que todos los indios que fuesen poseedores de tierras laborasen tanto las tierras propias como las de la comunidad, no permitiendo que escaparan al cumplimiento de este deber los dedicados al comercio y al transporte. A mediados del siglo XVIII se ordenó que las sementeras de comunidad fuesen sólo de maíz; y que a los "indios de servicio" se les dejase libre el tiempo necesario para beneficiar sus sementeras, mandato virreynal que luego se convirtió en disposición legal por las Ordenanzas del Servicio Personal de 1609.

## 2) *El Latifundio*

Las extensas donaciones de tierras hechas en los primeros años de la Conquista española, fruto del despojo despiadado al patrimonio territorial de los indígenas, origina el latifundio en México que, desde entonces, fue de dos clases: el "*ingenio*", cada vez más grande, con vastas concesiones de tierras fértiles, agua abundante y equipo costoso; y las "*explotaciones ganaderas*" con extensos pastales, tierras de cultivo y grandes construcciones para almacenes.

El conquistador Hernán Cortés fue el primer gran latifundista de la Nueva España. La Cédula Real del 9 de julio de 1529 le otorgó Villas y pueblos, con un total de 23,000 vasallos comprendiendo "sus tierras y aldeas y vasallos y jurisdicciones civil e criminal, alta y baja, mero mixto imperio, rentas y oficios y pechos y derechos a título hereditario y perpetuo";<sup>7</sup> las mejores regiones del país, que el propio conquistador había escogido y que abarcan las actuales jurisdicciones de Morelos, Tacubaya, Coyoacán, Toluca, la zona de Oaxaca-Antequera y la de Tehuantepec. Elevado al rango de Marqués del Valle de Oaxaca, Cortés fue el amo y señor de este su gran estado feudal, erigido en "mayorazgo" en 1535 y declarado, por lo tanto, indivisible e inalienable.

No se contentó Cortés con cobrar tributo a sus vasallos. Desde el principio trató, antes bien, de incrementar su fabuloso patrimonio, dedicándose a la ganadería, creando explotaciones agrícolas o estableciendo ingenios de azúcar, empresas que, desde su iniciación, fueron las primeras y más grandes del país, como las estancias de Atenco, algunas del Istmo o los ingenios de Tlaltenango, Tuxtla, Atlixco, Izúcar, Chiautla, etc.

Verdadero "estado dentro del Estado", el Marquesado del Valle de

<sup>7</sup> Recopilación de Indias.

Oaxaca —lejana réplica de lo que en Francia había sido el Ducado de Borgoña— planteó serios conflictos con la autoridad virreynal. Los juristas reales, por eso, se dieron maña para ir minándolo y así una Real Cédula del 20 de marzo de 1535 prohibió el "jus patronatus" y la aplicación de la bula pontificia que él autorizaba. A la muerte de Cortés, su hijo don Martín, comprometido en la conjuración de 1566, fue castigado con la confiscación de sus bienes, a tal punto que sus descendientes tuvieron que resignarse hasta que, en 1603, el cuarto marqués, don Pedro, restauró su autoridad, una vez que consiguió la devolución del mayorazgo: impuso censos perpetuos sobre sus tierras que explotaban los españoles y repartió en pública subasta, algunos títulos de estancias y mercedes de caballerías, títulos calcados, en parte, sobre las mercedes virreynales. Los beneficiarios recibían de manos del alcalde mayor del marquesado la posesión de los espacios concedidos.

A la muerte de don Pedro, el Marquesado del Valle de Oaxaca pasó sucesivamente a poder de dos mujeres y luego al de los Duques de Terranova y Monteleone, nobles italianos que nunca conocieron, ni se interesaron en conocer sus extensos dominios del Nuevo Mundo, de los que sólo les preocupó la percepción puntual de sus cuantiosas rentas, entregándolos al manejo de sus administradores. Así fueron mermando, primero los derechos, luego la autoridad y finalmente la extensión del Marquesado. En el lujo de sus palacios italianos los Duques de Terranova seguían contándose entre los principales latifundistas de ese lejano México, país al que ni siquiera conocían.

El *clero* fue otro de los grandes latifundistas de la Nueva España. Desde antiguo, en Europa, con las constituciones de Valentiniano y Graciano y, en España, con Alfonso VII, en las cortes de Nájera (1130) se había prohibido la enajenación de bienes a favor de las instituciones religiosas o sus miembros, prohibición fundamentada en el riesgo que representaba para el Estado y el bienestar social la amortización de bienes raíces puesto que, conforme al derecho canónico, los bienes eclesiásticos, salvo rarísimas excepciones, no pueden ser enajenados.

Un auténtico fervor apostólico inspiró a las primeras promociones de frailes que llegaron a México. Sus sucesores, por el contrario, no resistieron a la tentación de adquirir bienes terrenales, no para enriquecerse personalmente sino para darle a la congregación, convento u orden a la que pertenecían una seguridad material que lo libertara de los riesgos de vivir al día, únicamente con las limosnas o los subsidios. A pesar de las fortunas deslumbrantes de algunos mineros, el clero, con penetrante



visión financiera, no se interesó por las industrias extractivas, expuestas siempre a un álea, sino que, buscando la seguridad máxima, consideró que la inversión más apropiada era sin duda la de la tierra.

Grandes fueron, por ende, los latifundios de la Iglesia durante la Colonia, figurando entre los principales, el "ingenio" de Cuautla Amilpas, explotado, desde el siglo XVI, con esclavos negros, por los frailes dominicos; la hacienda de San Nicolás en Yuriria; y las opulentas haciendas, florecientes ingenios de azúcar y vastos conjuntos rurales, propiedad de la Compañía de Jesús.

Fue tal el auge de los bienes agrarios eclesiásticos que, en virtud del Concordato celebrado con la Santa Sede, en 1737, ellos quedaron sujetos al pago de impuestos como las demás propiedades civiles. Muchas provincias eclesiásticas, a su vez, mediante las "composiciones de tierras" —impuestos extraordinarios sobre todas las propiedades raíces— regularizaron las numerosas fallas de sus títulos de propiedad o posesión, lo que determinó que, a partir de esa fecha, las propiedades eclesiásticas se desarrollaran e incrementaran con entera libertad.

La enorme riqueza agraria acumulada por el clero provocó recelos, suspicacias, envidias y ambiciones. Carlos III, en 1767, expulsó de todos sus dominios a los jesuitas y ordenó, por Cédula Real del 26 de marzo de 1769, enajenar los bienes que pertenecían a la Compañía de Jesús, vendiéndolos o dándolos a censo perpetuo o en arrendamiento. Produjo esta confiscación la venta de ciento veintiséis haciendas y ranchos propiedad de la Orden expulsada.

Una Real Cédula, expedida en 1795, con el objeto de restringir la amortización, gravó con una alcabala del 15% ad-valorem a todos los bienes que adquiriese la "mano muerta" como derecho por la traslación de dominio. Tres años más tarde, Carlos IV, por cédula del 19 de septiembre, dispuso la enajenación de los bienes pertenecientes a hospitales, cofradías, hospicios, casas de expósitos, memorias pías y reducción de censos o hipotecas, lo que produjo a la Corona la cantidad de diez millones y medio de pesos. Y en 1805 el mismo rey, previa conformidad con el Papa Pío VII, ordenó la enajenación de bienes eclesiásticos hasta por la cantidad que produjera una renta anual de doscientos mil ducados de oro.

El Barón de Humboldt calculó en cuatro quintas partes la propiedad de la Nueva España, en manos de la Iglesia. Tal vez el dato sea exagerado. Pero de todos modos se pone de manifiesto la gran concentración

de bienes raíces en poder del *clero*, uno de los mayores latifundistas de la Colonia.

Las comunidades indígenas, en el México virreynal, cuando no fueron presa de los latifundios, constituyeron obstáculos o límites a su expansión. No pocas de esas comunidades recibieron la protección de los virreyes y de las autoridades políticas y religiosas. Algunos pueblos de indios obtuvieron "estancias de ganado menor" —muy raras veces de ganado mayor— y con mucho menos frecuencia "caballerías" de tierras de cultivo, así como ejidos para apacentar los animales de trabajo y labranza que hubiere en el pueblo.

Disposiciones legales, tendientes a proteger a las comunidades indígenas y a evitar la expansión del latifundio a expensas de ellas, fueron las que prohibieron a los españoles labrar tierras a menos de quinientas varas de los pueblos de indios, o acercar sus estancias a menos de mil varas, o apacentar sus ganados a menos de una legua, distancias que posteriormente habrían de constituir los límites de lo que se llamó "*el fundo legal*" de los pueblos indígenas.

En innumerables ocasiones los aborígenes, bajo la presión avasalladora de los españoles, huían despavoridos de sus bien ordenadas y organizadas villas para internarse en sus sierras o entregarse a una vida vagabunda. Pero también en no pocos casos los indios ejecutoriaron sus aptitudes para gobernarse y defenderse a sí mismos, resistiendo, con inteligencia y tenacidad, la expansión natural o ambiciosa del absorbente latifundismo.

### 3) Los "Ranchos"

Originados, como los latifundios, en las concesiones de tierras hechas a los españoles en la iniciación del coloniaje, conocidas con el nombre de "peonías", el "rancho" comprende una extensión mucho menor de tierra, comparado con el de las grandes haciendas, pequeñas pertenencias cuyos primeros propietarios fueron agricultores en España, bien en los pequeños feudos de Asturias o en alguno de los numerosos pueblos comunales agrarios de Aragón y Castilla.

Las mejores tierras las ocupaban entonces los latifundios y las haciendas indias. Por lo mismo, los pequeños agricultores hispanos se vieron obligados, por lo general, a radicarse en las zonas más apartadas, en las cordilleras o en los lindes de la parte poblada del país. Un tra-



tadista los comparó, acertadamente, con los "blancos pobres" en las grandes plantaciones sureñas de los EE. UU., y con los pequeños agricultores instalados en medio de las grandes propiedades azucareras de las Antillas británicas. A diferencia de los blancos de las montañas estadounidenses, que supieron conservar su pureza étnica, los "rancheros" de México, en las postrimerías del período colonial eran casi todos mestizos, no pocos de ellos asimilados a la vida aborígen y los más hablando el castellano y usando el traje europeo, aunque adaptados a las necesidades peculiares del medio ambiente.

Al expandirse la colonización hacia el norte, durante la época vi-reynal, se incrementó considerablemente el número de estas pequeñas propiedades agrarias. Al finalizar la Colonia, en 1810, México tenía 6,684 "ranchos", la mayor parte de los cuales estaban ubicados en las mismas regiones donde imperaban los latifundios. La gran mayoría de ellos —5,954— estaban en las intendencias que cubrían las tierras de la Meseta Central. La región de Oaxaca contaba con algunos centenares de ellos, lo mismo que Yucatán.

Los "ranchos", en verdad, no fueron protagonistas en el proceso económico social de Nueva España. Su papel en la Colonia fue casi inadvertido por lo insignificante.

#### 4) El "ejido".

En 1573 aparecen los primeros ordenamientos reales otorgando "ejidos" a los aborígenes que habían sido los antiguos propietarios de la tierra o a sus descendientes.

El ejido, oriundo de España y trasplantado a América era una extensión agraria equivalente a una legua española. En México, desconociéndose entonces esa medida, la extensión se calculaba aproximadamente, delimitándosela con accidentes naturales como cerros, colinas, arroyos, etc.<sup>8</sup>

La creación de los ejidos se debe a la Cédula Real del 1º de diciembre de 1533, firmada por Felipe II y que integró posteriormente la Ley de Indios, con el texto siguiente:

"Los sitios en que se han de formar los pueblos y las reducciones tendrán comodidad de aguas, tierras, montes, entradas, salidas, labranzas y un *exido* de

<sup>8</sup> Ejido: tierra adjunta al fundo legal; tierra de la que está dotada una comunidad para su sostenimiento.

una legua de largo,<sup>9</sup> donde los indios puedan tener sus ganados, sin que se revuelvan con otros de españoles".<sup>10</sup>

Esta previsión legal —que se aplicó en la práctica en forma muy restringida— tuvo el propósito de proteger al resto de indios que aún permanecía libre de la codicia conquistadora y estratificó entonces a los aborígenes en dos clases: los peones o siervos, verdaderos esclavos en las grandes haciendas o latifundios y los *libres*, poseedores de los ejidos, establecidos en las comunidades indígenas.

Los ejidos eran trabajados en forma colectiva, en las siembras, en los cultivos, en el corte de leña, en el pastaje de los animales. La comunidad o pueblo era titular de las tierras ejidales. Siendo el pueblo entero el titular del ejido, el uso y disfrute del mismo se transmitía de generación en generación.

En el Coloniaje coexistió, pues, en el orden agrario, la propiedad privada y la propiedad comunal. Gozaban de la propiedad privada los españoles, criollos y mestizos, propietarios de los latifundios y de los ranchos. Vivieron los aborígenes la forma comunal de la propiedad en el régimen de los ejidos.

La historia de México reservaría a los ejidos, para épocas venideras, la trascendencia social de la que estuvieron carentes durante los trescientos años del Coloniaje.

La organización agraria de los pueblos indígenas durante el Coloniaje se caracterizó, en síntesis, por los siguientes signos que la definen:

a) el "*fundo legal*", extensión de tierra suficiente para que en ella levantaran los pueblos aborígenes sus caseríos;

b) las "*tierras de repartimiento*" así llamadas porque se repartían entre los indios, asignándosele a cada jefe de familia una parcela para que la poseyera y usufructuara con exclusión de cualquier otro;

c) los "*propios*", o sea extensiones de tierra cultivadas en común para que, de sus productos, se pagaran los gastos públicos; y

d) el "*ejido*", tierras de una legua de extensión, que se le asignaba a cada pueblo de indios para que lo disfrutara en común. El signo distintivo del ejido es su carácter *comunal*, tanto en el usufructo de la tierra como en la forma de su trabajo y en el aprovechamiento de sus productos.

<sup>9</sup> "Exido": tierras inmediatas, agregadas a las ya existentes en el fundo legal.

<sup>10</sup> Leyes de Indias. Título II, Ley VIII.

Las leyes agrarias de la Colonia se esforzaron en mantener estrictamente la característica comunal de la propiedad aborígen. Este temperamento se mantiene y se comprueba en las diversas cédulas reales —no fueron pocas— y leyes expedidas durante los distintos períodos del Coloniaje. Así, la Real Cédula del 4 de junio de 1687 ordena

“se de y señale generalmente a los *pueblos* de los indios de todas las Provincias de Nueva España para sus sementeras no solo las quinientas varas de tierra al rededor de la población sino seiscientas y que si el lugar fuere de más que de ordinaria vecindad se les reparte mucho más cantidad, y que a dichos *lugares y poblaciones* les repartan y señalen todas las más varas de tierra que les pareciere son necesarias para que los indios vivan y siembren sin escasez ni limitación”.

### 5) Siglo XVIII

Trajo el siglo XVIII algunas innovaciones en el planteamiento de la *política de indios*. El incremento del latifundio, fuertemente constituido y acrecentado; el servicio de gañanes adscritos indefinidamente por deudas al territorio de las grandes haciendas como si fueran parte insustituible en el casco y en la gleba de las mismas; y la propiedad aborígen disminuida correlativamente en su lucha desigual con los terratenientes poderosos, son las principales calidades que signan entonces el campo mexicano. Agréguese a ello, para completar el cuadro, los mayorazgos y privilegios en favor de los españoles, el acaparamiento de propiedades rurales y urbanas en manos del clero y el subsecuente abandono de los poblados indígenas.

La desigual distribución de la propiedad agraria acentuó, en esta centuria, un régimen de injusticia y profunda escisión entre quienes tenían muchísima tierra y quienes no tenían ninguna, vicios en la organización del agro y semillero de futuros conflictos.

Las ideas igualitarias de la Revolución Francesa olean también el ambiente monárquico español, socavan los fundamentos del orden antiguo y estimulan, en aras de una certera previsión, algún cambio de rumbos en el tratamiento a los aborígenes.

El obispo Manuel Abad y Queipo, en 1799, propuso a la Corona “la abolición general de tributos de indios y castas; *la división gratuita de todas las tierras realengas entre los indios y las castas; la división gratuita de las tierras de comunidad de los indios de cada pueblo en propie-*

*dad y dominio pleno; una ley agraria que confiera al pueblo una equivalencia de propiedad en las tierras incultas de los grandes propietarios por medio de locaciones de veinte y treinta años*".<sup>11</sup>

Un precursor auténtico fue Abad y Queipo. Se adelantó a su época en más de un siglo. Si su voz se hubiera escuchado entonces, México hubiera realizado, mediante los dictados de una previsión justa y en plena paz, ese sentido de justicia que advino cien años después, al rojo vivo del fuego y de la sangre, de la matanza y de la destrucción.

Mandó textualmente un Decreto Real, firmado, ya en las postrimerías del virreynato, el 26 de mayo de 1810.

"Y en cuanto al repartimiento de tierras y aguas es igualmente nuestra voluntad que el Virrey, a la mayor posible brevedad, tome la más exacta noticia de los *pueblos* que tengan necesidad de ellas y proceda inmediatamente a repartirlas con el menor perjuicio que sea posible de tercero y con obligación, *los pueblos*, de ponerlas, sin la menor dilación, en cultivo".

Dos años más tarde las Cortes Generales y Extraordinarias de España, reunidas en Cádiz, acordaron el 9 de noviembre de 1812, "repartir tierras a los indígenas mayores de veinticinco años, fuesen casados o solteros, se les repartiesen las tierras inmediatas a los pueblos, pero que no fuesen del dominio particular o de las comunidades. "Y en el caso de que estas últimas fuesen muy cuantiosas, se daría hasta la mitad de ellas, señalando las diputaciones provinciales, la porción de terreno correspondiente a cada individuo. Los fondos de las cajas de comunidad de los indios serviría para habilitar las siembras en las tierras repartidas. Se recomendaría a los indios, al tiempo de hacer estos repartimientos que cultivaran las tierras por sí mismos, sin poder venderlas, ni empeñarlas, bajo la calidad de que si lo ejecutasen o dejaran pasar dos años sin sembrarlas, se repartirían a otros indios industriosos y aplicados".

### c) *Independencia*

Los caudillos de la lucha emancipadora tienen presente al indio en el vasto plan de las reivindicaciones nacionales.

<sup>11</sup> Manuel Abad y Queipo, "Colección de Escritos más importantes". Representación sobre la inmunidad personal del clero (1799). Publicado en México en 1813.

El *Cura don José María Morelos* expide el 17 de noviembre de 1810, desde su Cuartel General del Aguacatillo, un decreto histórico aboliendo la esclavitud y ordenando que los indios perciban las rentas de sus tierras. Suprime ese decreto, impugnando la discriminación racial, toda distinción entre "indios", "mulatos" y "de casta", ordenando que "todos se llamen generalmente *americanos*". En la parte pertinente ese documento ordena:

"Nadie pagará tributo, no habrá esclavos en lo sucesivo y todos los que los tengan, sus amos serán castigados. No hay cajas de comunidad y los indios percibirán las rentas de sus tierras como suyas propias en lo que son las tierras".<sup>12</sup>

El *Cura don Miguel Hidalgo y Costilla*, "generalísimo de América" —así se titula él— ordena que "todas las tierras pertenecientes a las comunidades naturales" que estuviesen en arrendamiento se les entregue de inmediato a los indios para su cultivo", sin que en lo sucesivo puedan arrendarse, a fin de que su goce sea únicamente de los naturales en sus respectivos pueblos" (5 de diciembre, 1810).

La *metrópoli española*, por su parte, ya en las agonías de su poder colonial, dicta algunas medidas consignadas en el decreto expedido por el Consejo de Regencia en la isla de León el 26 de mayo de 1810, en el bando que, para su ejecución, mandó publicar en México el 5 de octubre de ese mismo año el Virrey de Nueva España don Francisco Javier Venegas y en el decreto expedido por las cortes generales y extraordinarias el 13 de marzo de 1811, exonerando del tributo a los indios y castas, repartiendo tierras a los primeros y "prohibiendo a las justicias el abuso de comerciar en el distrito de sus respectivas jurisdicciones bajo el espacioso título de repartimientos".

Las mismas Cortes, en su decreto del 13 de septiembre de 1813, ordenan textualmente:

"Los religiosos misioneros deberán cesar inmediatamente en el gobierno y administración de las haciendas de los indios, quedando al cuidado y elección de éstos disponer por medio de sus ayuntamientos, y con intervención del jefe superior político, se nombren entre ellos mismos los que fueren de su satisfacción y tuvieren

<sup>12</sup> *Legislación indigenista de México*. Ediciones especiales del Instituto Indigenista Americano. México, D. F., 1958,

más inteligencia para administrarlas, distribuyéndose los terrenos y reduciéndolos a propiedad particular" (Art. VI).

Desconociendo efectivamente o aparentando ignorar que los conductores de la lucha emancipadora, en México como en los demás países sudamericanos, habían expedido sendos decretos aboliendo la mita y los repartimientos y ordenando la repartición de tierras a los indios, el *Rey de España*, por decreto firmado en Madrid el 22 de abril de 1820, un año antes de la culminación de la independencia mexicana, ordenó también la supresión de esas distintas formas de explotación al aborigen.

Terminada la lucha emancipadora y proclamada la República, los legisladores del nuevo Estado, alucinados por el espejismo de los modelos europeos y norteamericanos —bien distintos, por cierto, de nuestra realidad jurídicosocial indoamericana— consagraron la "igualdad jurídica de todos los habitantes de la República", olvidándose que las grandes masas de indígenas necesitaban eficaz protección que las pusiera al amparo de las explotaciones de todo género y que no estaban entonces capacitadas —no lo están, por desgracia, hasta ahora— para ejercer, por sí mismas, sus propios derechos y cumplir idénticas obligaciones a las de los otros grupos nacionales.

Siendo todos iguales ante la ley, se dio un mismo cartabón legal para todos, sin reparar que esos ordenamientos jurídicos no se adaptaban a la realidad de la vida aborigen. La consecuencia de esta concepción teórica no pudo ser más deplorable en la práctica: los indígenas quedaron al margen de la ley, sin protección alguna. Y todas las expoliaciones cayeron sobre ellos.

El legislador no aborda el problema indígena. No existe, por lo mismo, una estructura legislativa indiana. Son las circunstancias, las que van obligando a dictar medidas esporádicas, de carácter eventual, aisladas y heterogéneas que no constituyen un cuerpo de doctrina, ni revelan la trayectoria de una política indigenista. Así el 2 de agosto de 1822 se ordena la supresión de la pena de azotes; el 18 de julio de 1853 el Presidente General López de Santa Anna suspende la repartición de los bienes de las comunidades aborígenes y al mes siguiente —2 de agosto— exceptúa del sorteo para el servicio militar a "los llamados indios de la raza primitiva, que no se han mezclado con otras, pobres y desvalidos, que cultivan nuestros campos, que se emplean en otras ocupaciones no menos útiles a la sociedad y que pagan capacitación en varios Estados"; el 31 de julio



del año siguiente el mismo dictador Santa Anna decreta que se investiguen las usurpaciones perpetradas contra las comunidades y sus bienes para imponer castigo a los detentadores y devolver, sin demora, las tierras a sus legítimos propietarios.

Trece años más tarde la Secretaría de Justicia y Fomento, por circular, fechada el 30 de septiembre de 1867, dispuso la adjudicación de los terrenos baldíos a los indígenas, siempre que estuviesen "real y verdaderamente en posesión de los terrenos que reclamen, por ser éstos, los únicos en que se les ha de atender, sin que en ningún caso se deba ampliar esta gracia a terrenos que no estén actualmente poseyendo".

La *supresión de la propiedad comunal* fue una política intensamente realizada a mediados del pasado siglo. La ley de desamortización de bienes de manos muertas, promulgada por el Presidente Comonfort tuvo un objetivo esencial: incorporar al patrimonio de la Nación las ingentes riquezas inmuebles acumuladas por las Congregaciones religiosas. Pero, en la práctica, al cumplirse, esa ley se desvió y atacó igualmente a las propiedades de las comunidades indígenas.

Uno de los mayores obstáculos para el desenvolvimiento económico de México era, en verdad, la inmovilización de una gran parte de la propiedad raíz, base fundamental de la riqueza pública. Afrontando el problema el gobierno presidido por Ignacio Comonfort promulgó el 25 de junio de 1856 la "Ley de Desamortización de Manos Muertas" ordenando que "todas las fincas rústicas y urbanas que hoy tienen o administran como propietarios las corporaciones civiles o eclesiásticas de la República, se adjudiquen en propiedad a los que las tienen arrendadas, por el valor correspondiente a la renta que en la actualidad pagan, calculada como rédito al seis por ciento anual" (art. 1). Las que no estuvieren arrendadas se adjudicarían en remate al mejor postor (art. 2). Se ordenó igualmente que, en lo sucesivo, "ninguna corporación civil o eclesiástica, cualquiera que sea su carácter, denominación y objeto, tendrá capacidad para adquirir en propiedad o administrar por sí bienes raíces (art. 25). Un Reglamento expedido el 30 de julio de ese mismo año detalló la hermenéutica para la aplicación de esa ley, ampliándola, en realidad, al definir como "personal e intransferible" el derecho de adjudicación de los arrendatarios (art. 9), autorizando a las corporaciones religiosas a efectuar ventas convencionales de las fincas arrendadas, en caso de que los arrendatarios hicieran expresa renuncia de su derecho de adjudicación; autorizando las denuncias de cualquiera del pueblo y otorgando derecho preferente al

primero que hiciera la denuncia (art. 18). Serviría de base en los remates de las fincas el valor declarado para el pago de las contribuciones (art. 20). Los intereses creados se dieron maña para perpetrar no pocas tropelías so pretexto de aplicar la citada ley de desamortización y su reglamento, en la venta de las fincas de corporaciones, abusando de la ignorancia de los labradores pobres, especialmente de los indígenas, haciéndoles creer que la ley les era perjudicial, a pesar de que había sido dictada con el propósito de favorecerlos. Agregábase a ello que gran parte de los arrendatarios de terrenos no pudieron adjudicárselos, unas veces por falta de recursos para cubrir los gastos necesarios, otras por las trabas que les puso la codicia de los especuladores, con la mira de despojarlos del derecho que les había concedido la ley, subrogándose en su lugar una vez vencido el plazo legal para las adjudicaciones. De esta manera, los plausibles objetivos de la ley quedaban burlados por la mala fe. Para reprimir esta corruptela, el Secretario de Gobierno, Lerdo de Tejada, el 9 de octubre de 1856 dirigió una Circular ordenando la anulación de todas las ventas ilegales sobre las fincas de corporaciones; y ordenando, a fin de facilitar a los necesitados la adquisición del dominio directo,

“se les adjudique a los respectivos arrendatarios, ya sea que lo tengan como de repartimiento, ya pertenezca a los ayuntamientos o esté de cualquier otro modo sujeto a la desamortización, sin que se les cobre alcabala, ni se les obligue a pagar derecho alguno, y sin necesidad tampoco del otorgamiento de la escritura de adjudicación, pues para constituirlos dueños y propietarios en toda forma, de lo que se les venda bastará el título que les dará la autoridad política, en papel marcado con el sello de su oficina, protocolizándose en el archivo de la misma, los documentos que se expidan”.

Por circular de la Secretaría de Gobernación, fechada el 5 de septiembre de 1861 —y recaída en el caso de los indígenas del territorio de Tehuantepec— se ordenó “repartir entre los indios los terrenos y ganados de comunidad y cofradía, *reduciéndolos a propiedad particular*”. A pesar de ello, la aplicación de esta medida no produjo los resultados que de ella se esperaban. Fue, antes bien, contraproducente porque los aborígenes, al adquirir la propiedad privada de sus tierras, las vendían casi siempre por sumas irrisorias, engañados por sus eternos explotadores, originando, de esta suerte, la aparición de nuevos latifundios.

A mediados del siglo pasado los indios de la Península de Yucatán no podían estar en peores condiciones. Muchos de ellos eran capturados violentamente, llevados al extranjero, casi siempre a Cuba y vendidos allí como esclavos. La "trata de indios" resultó entonces tan oprobiosa como la "trata de negros". Enfocando tan grave problema el Presidente don Benito Juárez, expidió el decreto del 6 de mayo de 1861, "prohibiendo la extracción para el extranjero de los indígenas de Yucatán, bajo cualquier título o denominación que sea" (art. 1º); castigando a los infractores con la pena de muerte (art. 2º), medida severa pero justa y necesaria; decomisando las embarcaciones y otros vehículos que hubieren servido para tal objeto; detallando la intervención del Estado al expedir los pasaportes que los indígenas yucatecos solicitaren para ir a la Isla de Cuba —en cuyas grandes haciendas azucareras trabajaban ya muchos de ellos verdaderamente esclavizados— para impedir el uso ilícito o fraudulento de esos pasaportes; y persiguiendo con energía las actividades clandestinas que pudieran desarrollarse para burlar esta disposición protectora de los indígenas expoliados.

Bajo el *Imperio de Maximiliano* se expidieron algunos decretos tendientes a favorecer a la raza aborígen.

Habiéndose presentado no pocas quejas de los indígenas de Yucatán contra sus amos o los colindantes de sus pueblos, el Emperador expidió el decreto del 13 de octubre de 1864 que les nombró un abogado defensor, con el haber anual de mil doscientos pesos y la atribución de

"defender a la clase indígena en todos los casos que les ocurran individual o colectivamente, tomando de todas partes los informes necesarios, viajando algunas veces en el territorio de la Península para defenderlos luego que se sepa de algún hecho injusto, aún cuando los indígenas nada promuevan por ignorancia, temor u otra circunstancia" (art. 2).

Este abogado defensor era el único que podía representar a los indígenas en caso de quejas, litigios, etc., y se le responsabilizaba, directamente, por los perjuicios que pudieran sufrir los aborígenes por su apatía en el cumplimiento de sus funciones.

Por *Ley del 1º de noviembre de 1865* el Imperio determinó las diferencias sobre tierras y aguas entre los pueblos, estableciendo los procedimientos a seguir en las demandas que, sobre propiedad o posesión de tierras y aguas, planteara un pueblo a otro pueblo o a un propietario particular.

El 26 de junio de 1866 se promulgó la "*Ley sobre terrenos de comunidad y de repartimiento*" por la cual "el Emperador cede, en plena propiedad, los terrenos de comunidad y de repartimiento a los naturales y vecinos de los pueblos a que pertenecen" (art. 1º); adjudica, en absoluta propiedad, los terrenos de repartimiento a sus actuales poseedores (art. 2º); divide en fracciones las tierras de comunidad, adjudicándoselas en propiedad a los vecinos de los pueblos a que pertenezcan y tengan derecho a ellas, "prefiriéndose los pobres a los ricos, los casados a los solteros y los que tienen familia a los que no la tienen" (art. 3º). Se incluía en esta ley a "los terrenos que los vecinos de los pueblos han destinado al culto de algún santo" puesto que las leyes del 12 y 15 de julio de 1859 los habían incorporado al dominio de la Nación; y exceptuaba únicamente los terrenos dedicados, en forma exclusiva, al servicio público de las poblaciones, las aguas y los montes cuyos usos se hicieron directamente por los vecinos de los pueblos a que pertenecen" (art. 6º). Quienes adquiriesen terrenos en virtud de esta ley, sólo podrían venderlos o arrendarlos a individuos que no tuviesen otra propiedad territorial —plausible medida inspirada en la necesidad de impedir la formación de nuevos latifundios— y se sancionaba a los contraventores con la pérdida de todos sus derechos a los terrenos.

La *Ley Agraria*, promulgada el 16 de septiembre de 1866, concedió "fundo legal" y ejido a los pueblos que carecieran de él, a condición de que tuviesen más de cuatrocientos habitantes, escuela de primeras letras y una extensión de terreno útil y productivo igual al "fundo legal". A los pueblos que tuviesen más de dos mil habitantes se le agregaría un "espacio de terreno vasto y productivo para ejido y tierras de labranza" cuya extensión determinaría el Emperador en cada caso particular (art. 3º). A los pueblos que carecieran de terreno y se hallaren situados de manera que no se les pudiese proporcionar, se les autorizaba a trasladarse a otros puntos para recibir los beneficios de la ley. Se autorizaba igualmente a los vecinos a elevar directamente sus quejas ante el Emperador, "para que sean debidamente atendidos, cuando los representantes de los pueblos descuidaren ejercitar los derechos que a éstos se conceden, o la primera autoridad política rehusare, sin justa causa, aprobar el nombramiento de la persona que debe representarlos" (art. 14).

Los hechos históricos se precipitan en México. No tiene cuartel la lucha entre el nacionalismo que acaudilla Benito Juárez y la intervención extranjera que sostenía al Imperio en el bienio 1865-66. Las leyes indi-

genistas de Maximiliano no pudieron cumplirse. Su contenido, empero, es un índice de los buenos propósitos que, en este sentido, animaron al Emperador, derrotado en Querétaro y cuya vida se apagó ante las detonaciones del pelotón de fusilamiento en el, desde ya, histórico Cerro de las Campanas.

La *Revolución Mexicana*, iniciada en 1910, trae en sus gonfalones los principios de la reivindicación de la raza oprimida. El Plan de San Luis, firmado el 5 de octubre de ese mismo año, por don Francisco I. Madero, tiene entre sus objetivos, restituir a los "numerosos pequeños propietarios, en su mayoría indígenas", "los terrenos que se les despojó de un modo tan arbitrario, abusando de la Ley de Terrenos Baldíos". El Plan de Ayala, proclamado por Emiliano Zapata el 28 de noviembre de 1911 reafirma y amplía el Plan de San Luis, atacando directamente el latifundio; ordenando que los pueblos entraran en posesión, de los terrenos, montes y aguas, usurpados por los hacendados y caciques, a la "sombra de la tiranía y de la justicia venal" y agregando que "los usurpadores que se consideren con derecho a ello, lo deducirán ante tribunales especiales que se establezcan al triunfo de la Revolución"; expropiando los latifundios, "previa indemnización de la tercera parte a los propietarios de ellos", a fin de que

"la inmensa mayoría de los pueblos y ciudadanos mexicanos, que no son más dueños que del terreno que pisan, sufriendo los horrores de la miseria, sin poder mejorar su situación y condición social, ni poder dedicarse a la industria y a la agricultura por estar monopolizadas en cuantas manos las tierras, montes y aguas" ... "obtengan ejidos, colonias, fundos legales para pueblos o campos de sembradura y de labor".<sup>12a</sup>

Los latifundistas que se opusieran al Plan de Ayala serían sancionados con la *nacionalización de sus bienes* cuyas dos terceras partes se destinarían para indemnizaciones de guerra, pensiones de viudas y huérfanos de las víctimas que sucumbieran en la lucha revolucionaria".<sup>13</sup>

El problema era de una amplitud casi inconmensurable y hundía sus raíces profundas en la historia y en las entrañas del pueblo mexicano.

<sup>12a</sup> Plan aprobado en Ayala, el 28 de noviembre de 1911, por la Junta Revolucionaria del Estado de Morelos. La primera firma que aparece en el Plan es la del ciudadano general Emiliano Zapata. El texto citado corresponde al parágrafo 7.

<sup>13</sup> Plan citado. Parágrafo 8.

Durante el Virreynato, "como medio de asegurar la existencia de la clase indígena" se le había dotado de terrenos de propiedad comunal o de repartimiento, tierras que, a partir de la ley del 25 de junio de 1856, pasaron a manos de unos cuantos especuladores, que, despojando a los aborígenes, se dieron maña para burlar las disposiciones legales que ordenaron el fraccionamiento y reducción a propiedad privada de aquellas tierras entre los vecinos del pueblo a que pertenecían.

El despojo había sido perpetrado, tanto por las autoridades políticas como por concesiones, composiciones o ventas concertadas con los Ministros de Fomento y Hacienda o a pretexto de apeos y deslindes para favorecer a los denunciados de excedencias o demasías y a las llamadas "compañías deslindadoras". De esta suerte, y por múltiples vías, se invadieron los terrenos que eran propiedad inmemorial de los pueblos y en los cuales tenían éstos la base de su subsistencia.

El tinterillaje encontró un instrumento fácil para consumir y consolidar el despojo. Las víctimas no pudieron presentarse al Poder Judicial para reclamar sus derechos, ya que cuando lo hacían quedaban siempre burlados porque careciendo los pueblos y las comunidades, conforme al art. 27 de la Constitución Federal, de capacidad para adquirir y poseer bienes raíces, se les hacía carecer también de personalidad jurídica para defender sus derechos.

Concentrada la propiedad rural del país en unas cuantas manos, despojada la población aborígen de las tierras, aguas y montes que el Gobierno colonial le concediera, a la gran masa de la población indígena de los campos no le quedó otro recurso para subsistir que alquilar a vil precio su trabajo a los poderosos terratenientes, acentuando así, aún más, su estado de miseria, abyección y esclavitud de hecho.

Urgía, por lo mismo, afrontar el problema en sus propias raíces: reparar el despojo; expropiar las tierras suficientes para dárselas a los pueblos que carecieran de ellas; librar a la clase indígena de la oprobiosa servidumbre económica que la flagelaba. He ahí una de las más importantes plataformas de la Revolución. En su empeño de realizarla, don Venustiano Carranza, Primer Jefe del Ejército Constitucionalista y Encargado del Poder Ejecutivo de México, expidió en Veracruz, el 6 de enero de 1915, un importante decreto anulando todas las enajenaciones de tierras, aguas y montes pertenecientes a los pueblos, otorgadas en contravención de lo dispuesto en la Ley del 25 de junio de 1856 y otorgando a los pueblos que carecieran de ejidos el derecho de que se les dote de

terrenos suficientes para constituirlos. Este decreto, de tan trascendental importancia, obtuvo su consagración definitiva en la Constitución Mexicana de 1917 cuyo artículo 27 ordenó el fraccionamiento de los latifundios para lograr el desarrollo de la pequeña propiedad, así como la restructuración de los ejidos.

Establece el citado dispositivo constitucional que la propiedad de las tierras y aguas comprendidas dentro de los límites del territorio mexicano corresponde originariamente a la Nación la cual tiene el derecho de transmitir el dominio de ellas a los particulares constituyendo así la propiedad privada. La expropiación sólo podrá hacerse por causa de utilidad pública y mediante indemnización. La Nación tendrá, en todo tiempo, el derecho de imponer a la propiedad privada las medidas que dicta el interés público (fraccionamiento de los latifundios, desarrollo de la pequeña propiedad, creación de nuevos centros de población agrícola, etc.). Se otorga a los pueblos, rancherías o comunidades que carezcan de tierras y aguas, o no las tengan en cantidad suficiente para su sustento, el derecho a que se les dote de ellas, tomándolas de las propiedades inmediatas. Se consagra igualmente el derecho de propiedad de la Nación a todas las riquezas que contenga el subsuelo mexicano, las aguas de los mares territoriales, la de los ríos y lagos interiores o corrientes intermitentes, sus cauces, lechos y riberas, dominio nacional al que se le da el carácter de inalienable e imprescriptible.

La capacidad para adquirir el dominio de las tierras y aguas de la Nación se reserva a los mexicanos por nacimiento o por naturalización. El Estado puede conceder el mismo derecho a los extranjeros siempre que éstos convengan ante la Secretaría de Relaciones en considerarse como nacionales respecto a dichos bienes y en no invocar para los mismos la protección de sus respectivos gobiernos. En una faja de cien kilómetros a lo largo de las fronteras y de cincuenta en las playas se prohíbe rigurosamente a los extranjeros adquirir el dominio directo sobre tierras y aguas.

Dando fuerza constitucional al decreto del 6 de enero de 1915, la Carta Magna Mexicana ordenó la restitución a los pueblos, rancherías, congregaciones, tribus y demás corporaciones de población de todas las tierras, bosques y aguas de que fueron privadas en aplicación de la ley del 25 de junio de 1856, declarándose nulos todos los procedimientos, diligencias, concesiones, enajenaciones o remates seguidos otrora sobre esta materia; y ordenándose, además, que "todas las leyes de restitución

que por virtud de este precepto se decreten, serán de inmediata ejecución por la autoridad administrativa”, quienes “procederán desde luego a la ocupación, administración, remate o venta de las tierras y aguas de que se trata y todas sus accesiones”.

Con el plausible empeño de combatir el latifundio el art. 27 de la Constitución de 1917 ordenó que el Congreso de la Unión y las Legislaturas de los Estados, en sus respectivas jurisdicciones, expidieran leyes fraccionando las grandes propiedades; señalando la extensión máxima de tierra de que pueda ser dueño un solo individuo o sociedad legalmente constituida; fraccionando el resto de la extensión fijada; y pagando al propietario en “bonos de una deuda especial” el importe de la expropiación.

A partir de 1917 se organiza sobre bases científicas el movimiento indigenista y se crean, tanto en la Secretaría de Agricultura y Fomento como en la de Educación Pública, los organismos, las doctrinas y los métodos tendientes a incorporar al indio a la cultura del país.<sup>14</sup>

Por ley del 30 de diciembre de 1935, promulgada durante el gobierno del general Lázaro Cárdenas, se creó el “Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas” que funcionó hasta diciembre de 1946— ya durante el gobierno del licenciado Miguel Alemán— en que ese organismo fue transformado en “*Dirección General de Asuntos Indígenas*” cuyas atribuciones fueron minuciosamente reglamentadas.<sup>15</sup>

Por ley del 10 de noviembre de 1948, promulgada durante el gobierno de Alemán, se creó el Instituto Nacional Indigenista, afiliado al Instituto Indigenista Interamericano que fuera fundado, con sede en México, D. F. en 1942, en cumplimiento del acuerdo del Primer Congreso Indigenista Interamericano, celebrado dos años antes en Pátzcuaro, Michoacán.<sup>16</sup> En realización práctica de algunos objetivos del Instituto se establecieron los Centros Coordinadores Indigenistas de la región Tzeltal-Tzotzil (Acuerdo del 12 de septiembre de 1950), de la región Tarahumara, Chihuahua (Acuerdo del 4 de junio de 1952); de la zona del Papaloapan en Oaxaca (Acuerdo del 11 de enero de 1954); y de las

<sup>14</sup> El análisis de estos organismos, doctrinas y métodos se hace en páginas posteriores, capítulo III “La educación rural en México” del presente libro.

<sup>15</sup> Véase la *Legislación indigenista de México*, pp. 113 a 122.

<sup>16</sup> *Legislación indigenista de México*, pp. 123 a 136.



Mixtecas, Alta y Baja, también en Oaxaca (Acuerdo del 25 de enero de 1954). Los dos primeros Centros fueron creados por el gobierno de Miguel Alemán y los dos últimos por el de Adolfo Ruiz Cortines.

Algunos Estados de la Federación Mexicana han puesto en vigor una legislación indigenista, principalmente Chiapas, Chihuahua, Veracruz y Jalisco.

En el *Estado de Chiapas* viven doscientos mil indígenas, vale decir el 38% de su población y que constituyen el lastre del progreso colectivo y el mayor obstáculo para la coordinación de todos los sectores de la vida social. Intentando abordar este problema, el gobierno local, por decreto del 9 de abril de 1934, creó el "Departamento de Acción Social, Cultura y Protección Indígena", dependiente directamente del Ejecutivo de ese Estado y encargándosele "de todos los asuntos relacionados con la educación, problemas agrarios, problemas de trabajo, organización sindical y con todo aquello que pueda significar la incorporación de las clases indígenas a la civilización y la protección de sus intereses sociales" (art. 2º). La reglamentación de este decreto se expidió al mes siguiente, el 31 de mayo y fue ampliada un año más tarde el 7 de mayo de 1935. Por decreto del 3 de junio de 1937, complementado el 14 de diciembre de ese mismo año, se prohibió en las Colonias Agrarias, ejidos, pueblos indígenas y centros de trabajo del Estado de Chiapas la fabricación y venta de aguardiente y de toda clase de bebidas embriagantes. Se prohibió, asimismo, en todo el Estado el consumo de bebidas alcohólicas durante los domingos. Estas disposiciones demuestran la buena intención del legislador. En la práctica tuvieron muy escaso cumplimiento.

En el *Estado de Chihuahua*, en cuya jurisdicción habitan los indios tarahumaras, se promulgó el 3 de noviembre de 1906, la llamada "Ley para el Mejoramiento de la Raza Tarahumara", constituyendo una Junta Central Protectora de Indígenas que debía promover todo lo conveniente al mejoramiento social, educación, régimen patrimonial y cuidado de esos indios considerados entre los más primitivos que pueblan México.

El *Estado de Veracruz* tiene un nutrido archivo de disposiciones, leyes y decretos indigenistas que data de hace más de un siglo. El 7 de diciembre de 1824, el gobierno local ordenó reunir informaciones sobre el servicio personal de los indígenas, excitando para ello el celo de los curas del Estado y a fin de que los aborígenes "tuvieran alguna ocupa-

ción laboriosa y no se prostituyeran en la holganza y vicios consiguientes". Reclamando los indios ante el Ayuntamiento de Tlacotalpan la devolución de las tierras de la Hacienda Zapotal, de la que habían sido despojados, el gobierno por "Orden" del 21 de enero de 1825 dispuso que los damnificados ejercitaran su acción no ante el Ayuntamiento, como lo habían hecho, sino ante el tribunal competente. El 1º de febrero de ese mismo año, el Congreso Constituyente de Veracruz decretó que todas las tierras repartidas a los antiguos indígenas de Orizaba, de acuerdo con el decreto del 4 de enero de 1813, "puedan ser vendidas por ellos, o sus herederos, siempre que hayan pasado cuatro años de su posesión".

En esa época los tribunales del Estado reputaban a los indígenas como menores y sus causas se juzgaban conforme a leyes preexistentes "que los separaban de las demás clases de la sociedad". La Cámara de Diputados de Veracruz, en sesión del 20 de julio de 1826, acordó pedir informes al Ministro de Justicia, sobre este asunto, "deseosa de dar una resolución conveniente que impida estas odiosas distinciones".

Por decreto N° 39, expedido el 22 de diciembre de 1826, el Congreso de Veracruz ordenó que

"todos los terrenos de comunidad de indígenas, con arbolado o sin él, se redujeran a propiedad particular, repartiéndose con igualdad a cada persona entre las de las poblaciones y congregaciones de que se componga la comunidad" (art. 1).

Ordenábase igualmente que "en ningún tiempo podrán pasar los terrenos a manos muertas, sea por cesión, donación o venta" (art. 7º). Los favorecidos con el reparto no podrían enajenar sus terrenos antes de los cuatro años. Quienes se creyeren agraviados con esta medida podían reclamar de ella dentro del plazo perentorio de un mes, vencido el cual no se admitirá recurso (art. 12º).

Ordenó también esta ley que los terrenos baldíos

"se repartieran en propiedad a todos los pobres y militares retirados con buena licencia que quieran dedicarse a la agricultura, sin que tengan que pagar por ello censo alguno ni otra clase de contribución por el término de diez años" (art. 13).

Los veracruzanos y los militares tendrían preferencia en el reparto (art. 15). Y se perdería la propiedad de las tierras así adquiridas si no se las cultivase en los cuatro primeros años, plazo dentro del cual tenían prohibición de enajenarlas (arts. 15 y 16).

Considerando que uno de los obstáculos opuestos en el Estado de Veracruz a los adelantos de la agricultura estaba en los terrenos pertenecientes a las comunidades que hasta entonces no habían sido divididos y en la infinidad de litigios que dichas comunidades sostenían sobre ellos y que, aparte de prolongarse indefinidamente, constituían "manantial fecundo de fraudes, riñas y asesinatos", el Gobernador del Estado expidió el decreto del 4 de abril de 1866, declarando vigente, en su jurisdicción la Ley del 22 de diciembre de 1826 que ordenó reducir a propiedad particular los terrenos de las comunidades indígenas. Agregó el referido decreto que "los indígenas pueden enajenar los terrenos que se les asigne en el modo y término que lo juzguen oportuno" (art. 2º).

Existían entonces en la región los llamados "huizacheros", individuos carentes de rentas propias que tenían la costumbre de andar en los pueblos promoviendo pleitos, aprovechándose de la ignorancia de los indígenas y viviendo a expensas de ellos. El decreto prohibió que estas personas representaran a las comunidades en los litigios (art. 4º).

Ordenábase igualmente la disolución de todas las comunidades indígenas en el Estado de Veracruz, dentro del término perentorio de seis meses, vencido el cual,

"los bienes que posean, si aún tienen algunos proindivisos, pasarán en propiedad a los ayuntamientos respectivos" y "las expresadas comunidades no comparecerán, ni serán oídas en juicio y el juez que faltare a esta obligación perderá en el acto el empleo y será castigado con una multa" (art. 22).

Las circunstancias políticas por las que atravesaba el país impidieron el cumplimiento de este decreto que, años más tarde, fue declarado vigente por el Congreso del Estado de Veracruz el 2 de julio de 1861 (Decreto legislativo Nº 58).

Ocho años después, el 17 de marzo de 1869, el Congreso de Veracruz aprobó el decreto Nº 152 ordenando que el plazo señalado en la ley del 4 de abril de 1856 empezara a contarse de nuevo, a partir de 1869, vencido el cual "los terrenos que aún no hubiesen sido repartidos, serán declarados baldíos, de propiedad del Estado y destinados a la colonización" (art. 3º). En la división de los terrenos serían considerados, por partes iguales, en cantidad o calidad, todos los padres de familia (art. 4º).

El referido plazo, que tuvo en su iniciación un carácter de perentorio, fue prorrogado nuevamente por disposición del Congreso de Veracruz,

reunido en Xalapa, en sesión del 5 de diciembre de 1872 (Decreto N° 67), por decretos del 27 de diciembre de 1873, del 5 de diciembre de 1874, 6 de diciembre de 1865, 12 de julio de 1878 y 24 de junio de 1880. Este último decreto fijó en dos años "improrrogables" el plazo para terminar la repartición de terrenos de las comunidades indígenas. A pesar de ello una nueva prórroga fue acordada por la Legislatura de Veracruz el 8 de junio de 1883 (Decreto N° 16) y al cabo de dos años, el término fue objeto de sucesivas prórrogas, acordadas por la Legislatura de Veracruz, en Orizaba el 4 de junio de 1885 (Decreto N° 23), en Xalapa el 22 de diciembre de 1886 (Decreto N° 83), en la misma ciudad el 16 de diciembre de 1887 (Decreto N° 69) y el 14 de diciembre de 1888.

El 17 de julio de 1889 el Congreso del Estado de Veracruz aprobó la llamada "*Ley sobre Subdivisión de la Propiedad Territorial*" que incidía sobre la erección de nuevos pueblos o municipios, fomento de las nuevas poblaciones; la forma de hacer en ellas el reparto de las tierras; la reducción del terreno de ejidos a propiedad particular, considerándose denunciables a los no reducidos para adjudicárselos a quien los pretenda; señalando el procedimiento en los litigios sobre terrenos de comunidad, del fundo o del ejido; y derogando todas las disposiciones anteriores sobre el particular.

Todavía hubo nuevas prórrogas para la división y adjudicación de los ejidos y reparto de las tierras de las extinguidas comunidades indígenas, por sucesivos acuerdos del Congreso de Veracruz, adoptados el 30 de junio de 1893 (Decreto N° 36), el 9 de junio de 1894 (Decreto N° 5) y el 11 de octubre de 1900 (Decreto N° 23).

La última referencia que tenemos sobre la legislación indigenista del Estado de Veracruz, obtenida en 1958, corresponde al decreto N° 110, aprobado el 5 de julio de 1934 por el Congreso de Veracruz que declaró

"libre de todo gravamen, a partir del primero de enero de 1935, todas aquellas superficies de tierras, menores de cincuenta hectáreas comprendidas en los terrenos que pertenecieron a las comunidades indígenas y de los ejidos de los pueblos, que los Ayuntamientos de Tlacolulan y Tenoxtitlán redujeron a la propiedad privada, dividiéndolos en parcelas que adjudicaron a quienes las solicitaron, imponiéndose sobre cada una de ellas el precio de la misma a censo reservativo, con la obligación de los censatarios agraciados de cubrir los adeudos insolutos que por tal concepto tengan hasta la terminación del presente año".

### LOS GRUPOS INDÍGENAS MEXICANOS Y SU HABITAT

Cinco grandes grupos, subdivididos en ramas, "familias", "divisiones" o subramas integran el gran conglomerado indígena que habita la República de México. Son: 1) el *siux hokano*, 2) el *taño azteca*, 3) el *olmeca otomangue*, 4) los *tarascos* y 5) el *zoque maya*.

I) El grupo *siux hokano* se divide en dos ramas: la *siub tiaba* y la *okana*. La primera está integrada por los tlapanecos que se extienden al este del Estado de Guerrero, en la parte más abrupta de la Sierra Madre del Sur, en tres zonas, correspondientes la primera a los municipios de Atlixco y Zapotlán, la segunda a los de Tlacoapa, Malinantepec, Tlapa y Atlamajalcingo y la tercera en la Costa Chica (municipios de San Luis, Azoyú y Ayutla). La rama *okana* se subdivide en cuatro porciones: a) los *cupacas* en el Estado de Sonora, en el río Colorado, cerca de la frontera con los EE. UU. y en el Estado de California, municipio de Mexicali; b) los *cochimi quilihuas* que viven en Baja California en una cordillera que es la prolongación del sistema montañoso de la Alta California estadounidense; c) los *seris o kunkak*, en el Estado de Sonora, habitantes de la bahía Kino y en la isla del Tiburón, Golfo de California; y d) los *chontales* de Oaxaca, localizados en el Estado del mismo nombre, distritos de Yautepec y Tehuantepec.

II) El grupo *taño-azteca* tiene dos divisiones: la *nahuatlana* y la *pimana*. La primera está integrada por los indios llamados específicamente "mexicanos" o *nahuatl*, grupo aborígen el más denso y numeroso de cuantos pueblan la República y que se extiende en los Estados de San Luis Potosí, Hidalgo, Puebla, Veracruz, Guerrero, México, Morelos, Tlaxcala y en el Distrito Federal.

La "división" *pimana* se integra con tres subdivisiones:

a) La *Pima-Tepehuana* que, a su vez, cuenta con tres conglomerados disímiles: 1) los *papagos*, localizados en diferentes municipios, pueblos y rancherías del Estado de Sonora; 2) los *pimas* que habitan, en el mismo Estado, en las cañadas que forma el río Yaqui y en la sierra de Sahuaripa; y 3) los *tepehuanos*, repartidos en los Estados de Durango (municipios de Mezquital y Pueblo Nuevo), Nayarit (región de Huajicori) y Chihuahua (municipio de Guadalupe y Calvo).

b) La *Cabita-Tarahumara* abarca, asimismo, tres agrupaciones: 1) los *tarahumaras* que viven en los Estados de Chihuahua y Durango; 2) los *mayos* que se extienden en los Estados de Sonora —a orillas del Río

Mayo—y Sinaloa, constituyendo una parte apreciable de los municipios de Sinaloa, Mochis, El Fuerte y Choix, situados, los cuatro, en las estribaciones de la Sierra Madre Occidental hacia la costa del Pacífico; y 3) los *yaquis* que pueblan la cuenca hidrográfica del río Yaqui en los municipios sonorenses de La Colorada, Rosario, Quiriego, Cajeme, Guaymas, Bácum, Navojoa, Suaqui Grande, Yécora, Onavas y Etchojoa.

c) La *Cora-Huichol* comprende dos grupos: los *coras* que habitan las abruptas serranías del Nayar, al noreste del Estado de Nayarit y los *huicholes*, ocupantes de una región territorial igualmente áspera, en la Sierra Madre Occidental, repartida entre los Estados de Jalisco, Durango y Nayarit.

III) El grupo *Olmeca Otomangue* se subdivide en cinco familias, a saber:

a) La *Familia Otomiana* que, a su vez, se diversifica en cinco agrupaciones diferenciadas: 1) los *chichimecas jonaz*, habitantes del Estado de Guanajuato; 2) los *pames* que residen en la región media del Estado de San Luis Potosí y en las estribaciones de la Sierra Gorda, en los límites del Estado de Querétaro; 3) los *otomíes*, repartidos entre los Estados de Veracruz, Tlaxcala, Morelos, Puebla, Querétaro, México, Guanajuato y Distrito Federal; 4) los *mazahuas*, cuyo habitat comprende parte de los Estados de México y Michoacán; y 5) los *matlatzincas* o *pirindas* que habitan el área de Mexicaltzingo y los municipios de Ocuilán y Temascaltepec en el Estado de México.

b) La *Familia Popoloca* se multiplica en cuatro grupos distintos: 1) los *popolocas* que residen en el centro del Estado de Puebla y que son diferentes de los de Veracruz; 2) los *chochos* o *chuchones* habitantes del Estado de Oaxaca, distrito de Coixtlahuaca; 3) los *mazatecos*, repartidos entre los Estados de Puebla (municipio de San Sebastián Tacotepec) y Oaxaca (distritos de Teotitlán, Cuicatlán y Tuxtepec); y 4) los *triquis* que viven al norte del Estado de Oaxaca (sierras de Chicahuaxtla y Coyoacán, de la cordillera de la Alta Mixteca de la Sierra Madre del Sur).

c) La *Familia Mixteca* se trifurca: 1) los *mixtecos* cuyo núcleo principal reside en el extremo occidental del Estado de Oaxaca y cuyos conglomerados menores se internan en los Estados de Veracruz, Guerrero y Puebla; 2) los *amuzgos* cuyo habitat está en la zona limítrofe de los Estados de Guerrero y Oaxaca; y 3) los *cuicatecos* que pueblan no pocos distritos y municipios al noreste del Estado de Oaxaca.

d) La *Familia de los Chinantecos* se esparce en las estribaciones de la Sierra Madre Oriental, al norte del Estado de Oaxaca.

e) La *Familia Zapoteca* se bifurca: 1) los *zapotecos*, localizados en los Estados de Veracruz, Oaxaca, Guerrero y Chiapas, este último en la región limítrofe con la República centroamericana de Guatemala; y 2) los *chatinos* que conviven junto con los mixtecos, zapotecos y negros costeños, en algunos municipios del sureste del Estado de Oaxaca.

IV) *Familia independiente y autónoma* forman los *tarascos* o *purépechas* que ocupan la zona noroeste del Estado de Michoacán cuya vastedad presenta dos calidades características, el lago y la montaña, epifocos de la vida aborígen.

V) El *Grupo Zoque Maya* está integrado por cinco "divisiones" y tres "familias".

Las divisiones son:

1) *División Maya* con los *mayas*, habitantes del Estado de Yucatán, el Territorio de Quitana Roo y parte de Campeche, y los *lacandones* aborígenes de la selva que se extiende al noreste del Estado de Chiapas.

2) *División Chol-Chorti* con los *choles* que viven en el Estado de Chiapas (municipios de Sabanilla, Salto del Agua, Tila, Yajalón y Huitupam) y los *chontales*, asentados en la región central de Tabasco, por lo que también se les conoce y designa con el nombre de "chontales de Tabasco".

3) *División Tzeltal-Tzotzil* con los *tzeltales*, los *tzotziles* y los *tojolabales* o *chañabales*, todos ellos habitantes de diversas regiones geográficas en el mismo Estado de Chiapas.

4) *División Mam-Ixil* con los *man* o *mames* cuyo habitat está localizado en numerosos municipios del Estado de Chiapas; y

5) *División Huasteca* con los *huastecos* repartidos en el Estado de Hidalgo, al norte del Estado de Veracruz y en la zona oriental del Estado de San Luis Potosí.

Las "Familias" son tres, a saber:

1) *Familia Zoqueana* que cuenta con cuatro ramificaciones: a) los *zoc* o *zoques*, habitantes de los Estados de Tabasco, Oaxaca y Chiapas; b) los *mixes* que pueblan las estribaciones del Macizo de Cempoaltepetl (Estado de Oaxaca) y se extienden por el oriente hacia el Istmo de Tehuantepec; c) los *popolocas de Veracruz* que, como su nombre lo indica, residen en no pocos municipios de ese Estado; y d) los *huaves* que habitan las zonas lacustres próximas al Golfo de Tehuantepec, al sur del Estado de Oaxaca.

2) *Familia Totonaca* con los *totonacos* cuyo habitat está en la sierra

norte de Puebla y al septentrión del Estado de Veracruz; y los *tepehuas* que habitan los Estados de Veracruz e Hidalgo.

3) *Familia Algonquiniana* está integrada únicamente por los *kipapus*, grupo originario de los EE. UU. y que por circunstancias históricas especiales se radicó en México, hace aproximadamente un siglo, integrando desde entonces la población autóctona mexicana.

### 1) *El determinismo geográfico*

Los diferentes grupos de indios que pueblan la República de México viven, trabajan, sufren y esperan en las regiones geográficas que tienen las más variadas calidades. La gran mayoría habita las zonas montañosas o cordilleranas; pero los hay también que viven a lo largo de las riberas de los ríos, en las orillas de los lagos o del mar, en las llanuras, mesetas o altiplanicies, en las zonas desérticas o en los bosques. Cada uno de estos agentes geográficos imprimen su influencia especial e inconfundible en los grupos aborígenes que los habitan. Algunos conglomerados se extienden en varias zonas geográficas disímiles y reciben, por tanto, los impactos telúricos de cada una de ellas.

La *cordillera o la montaña* es el habitat casi generalizado en los agregados autóctonos mexicanos. Tiene la cordillera, en sus propias esencias, una acción negativa en el proceso de la transculturación. Por su propia contextura geológica propende al aislamiento de los grupos humanos que viven en ella, conservando cada cual su propia autonomía, a veces incomunicados unos de otros, resistiendo con éxito —con la eficaz alianza que le brinda la topografía montañosa tan propicia para la defensa autóctona— los intentos de los grupos foráneos para avasallarlos o someterlos a un poder central. En México es la cordillera la tenaz propugnadora del aislamiento de los grupos indígenas y de su resistencia a incorporarse a otros patrones de vida, distintos de los suyos propios. Por eso, un notable indigenista mexicano, ya fallecido, que alternó su fecunda vida de maestro con sus tareas de estadista y su misión de diplomático, Moisés Sáenz, después de haber multiplicado las escuelas rurales, con su acción en la Subsecretaría de Educación Pública, expresó, no sin un acento de desconsolado pesimismo, que “antes que la escuela rural, la carretera es el mejor vehículo para incorporar al indio mexicano a la nacionalidad”. Y no le faltaba razón a ese maestro insigne. Porque la carretera es precisamente la que vence el aislamiento impuesto por el determinismo geográfico de la cordillera.



Apreciaremos mejor la trascendencia y la magnitud del problema de las comunicaciones y su recia envergadura sociológica, si recapitulamos panorámicamente la visión de los grupos aborígenes que viven y trabajan, a través de los años y de las generaciones, en las abruptas zonas montañosas de México. Diseminados a lo largo de todas las cordilleras mexicanas algunos millones de indios, de diversos grupos, divisiones o familias, esperan el advenimiento de mejores días para ellos. Los cochini-quilihuas moran en una cordillera que es la prolongación del sistema montañoso de la Alta California norteamericana, de la que se desprenden dos ramales paralelos: la sierra de Cupacás y la sierra del Pinal; los *tlapanecos* trabajan en las zonas montañosas de Atlixco y Zapotlán en la parte más abrupta de la Sierra Madre del Sur (Oaxaca); los *papagos*, en un suelo montañoso, a más de un mil metros sobre el nivel del mar, cruzado por las sierras de Tinaja Tule, Santa Teresa, Pinacate con vestigios volcánicos, Prieta, La Unión y Sonoyta; los *pimas* alzan sus pueblos en las Sierras de Sahuaripa (Sonora); los *tepehuanos* del Mezquital en la sucesión de lomeríos rocallosos desprendidos de las Sierras de Santa Elena (Durango); los *tarahumaras* en la sierra de Tarahumara que les ha dado su nombre; parte de los *mayos* en las sierras llanas de Álamos y Baroyeca (Sonora); parte de los *yaquis*, en las ariscas estribaciones de la Sierra Madre Occidental; los *coras* en las sierras del Nayar (Nayarit); los *huicholes* levantan sus poblados entre las montañas y barrancas de la misma Sierra Madre Occidental; los indios llamados específicamente "*mexicanos*" levantan los suyos en las vertientes de la Sierra Madre Occidental y en las sierras del Estado de Guerrero, así como en el territorio montañoso hacia el sur y el oeste del Estado de San Luis Potosí, en el que viven también los *pames* quienes, a su vez, pueblan las estribaciones de la Sierra Gorda en los límites con el Estado de Querétaro cuyo territorio montañoso está habitado igualmente por los *otomíes* quienes, además, se extienden por las sierras guanajuatenses; los *mazahuas* son oriundos de la sierra de San Andrés, territorio quebrado y montañoso en los límites entre los Estados de Michoacán y México; los *chochos* habitan en las sierras de Teposcolula y Tamazulapa que forman el Nudo Mixteco en Oaxaca; los *mazatecos* enclavan sus viviendas entre los 2,400 mts. (Monte Pelado), y los 2,900 metros sobre el nivel del mar (Nundunga) en el Estado de Oaxaca, en cuya cordillera de la Alta Mixteca de la Sierra Madre, escarpada y pintoresca, viven también los *triquis* y en cuyo extremo occidental, alternando ya con

los Estados de Veracruz, Puebla y Guerrero, vive el núcleo principal del grupo *mixteco*.

Una región oaxaqueña, bordeada, en el norte, el sur y el oeste, por montañas dependientes de las estribaciones de la Sierra Madre del Sur, es habitada por los *amuzgos*, ya en los límites de los Estados de Oaxaca y Guerrero. Otro territorio igualmente montañoso, en el primero de los indicados Estados, correspondiente a la sierra de los Pápalos y Tautila y al sistema orográfico de la Sierra Madre Oriental, es poblado por los *cuicatecos*; y al norte del mismo Estado, en las estribaciones de esta misma sierra, en serranías abruptas y escabrosas viven los *chinantecos*. También en las serranías de Oaxaca (Choapán, Ixtlán y Villa Alta) habitan los *zapotecos*. Enclavada en las estribaciones de la Sierra Madre del Sur está el hábitat de los indios *chatinos*, algunas de cuyas familias viven y trabajan a más de tres mil metros sobre el nivel del mar. Unos grupos *tarascos* viven en las zonas montañosas al noroeste del Estado de Michoacán (Zicalán, Lagunilla, Tupátaro, Capácuaro, San Lorenzo, Santa Catalina, Terremendo, Cherán, así como los poblados típicos dispersos en la cañada de Chilcota).

La región de los indios *choles* comprende las fragosas montañas, contrafuertes y alturas de los municipios de Tila, Yajalón, Salto del Agua, Sabanilla y Huitupam en el Estado de Chiapas; los *chontales de Tabasco* se asientan en el sistema de montañas del municipio de Macuspana y en las proximidades a los límites de ese Estado con la República de Guatemala. En este mismo Estado, la cordillera de Huitepec y los declives del valle de Ocosingo forman el hábitat del núcleo indígena *tzeltal*; y al noroeste de la misma región cordillerana, a más de dos mil metros sobre el nivel del mar, habitan los *tzotziles*. Siempre en el Estado limítrofe de Chiapas y sobre los terrenos montañosos de los municipios de Altamirano, Independencia y Margarita viven los *tojolabales* o *chabañales*; y en la sierra de los Chuchumantanes, que forman el límite con Guatemala, se levantan los poblados de los indios *mames*.

Los *huastecos* pueblan la parte oriental cordillerana del Estado de San Luis Potosí; los *zoques*, las montañas del noroeste de Chiapas; los *popolocas*, las estribaciones de las sierras de San Martín y de los Tuxtles (Veracruz); y en el septentrión del Estado veracruzano, el núcleo indígena totonaco habita la pequeña zona montañosa de la sierra norte de Puebla.

La montaña imprime su sello a la sicología aborígen. El indio cordillerano gusta de su propio aislamiento, es apegado a su terruño, recela

de los foráneos, aun inclusive de sus propios hermanos de raza pertenecientes a otros grupos aborígenes, ama sus tradiciones y su independencia y no siente ni vocación, ni apego hacia los cartabones de la vida occidental cuyas esencias no armonizan con su propia mentalidad y cuyas gentes, so pretexto de "civilizarlos", tantas veces los engañaron, otras tantas los explotaron, haciéndolos víctimas de despojos e infiriéndoles daños irreparables.

La cordillera parece, en su imponente grandeza y mutismo, la tierra madre encargada de custodiar, sin alteración alguna, el legado multiseccular de los sistemas de vida aborígen, sus usos, creencias, costumbres, tradiciones, formas de trabajo y relaciones cotidianas.

Para transculturar a esos no pocos millones de indios cordilleranos hay que superar el primer poderoso obstáculo, hasta ahora insuperable. Hay que domeñar a la cordillera. Hay que vencerla.

El río, camino que anda, tiene excepcional importancia sociológica. A veces un país entero depende de su existencia. Con razón desde la Antigüedad, se ha considerado al Egipto como "un don del Nilo" porque sin el río ese país no sería sino la prolongación del desierto del Sahara. En otras latitudes, como en el Indostán, el Ganges adquiere la elevada categoría de un río sagrado. El Mississippi, con su enorme cuenca fluvial, es una de las más activas esferas de influencias en la economía norteamericana. América del Sur cuenta, en el Amazonas, con el río más grande del mundo. Pero allí se quiebra la ley sociológica de los ríos porque el Amazonas, en cuyas riberas viven poblaciones primitivas, no ha cumplido ninguna misión civilizadora. Y no la ha cumplido porque le ha surgido un poderoso rival para impedirlo. Allí está el dramático escenario de una lucha cósmica entre el río más grande del mundo y la selva más grande del mundo. Y en esa lucha titánica, hasta ahora la selva, a manera de una boa gigantesca, ha envuelto completamente al río y lo está estrangulando.

En México, en las zonas de población aborígen, tampoco el río cumple la ley sociológica. No la cumple por dos causas fundamentales: a) porque la cordillera, y no el río, es el habitat natural de las grandes masas indígenas; y b) porque el indio, que es agricultor por antonomasia, no necesita del río para sus cultivos, ya que en México la mayor parte de las áreas cultivables y cultivadas lo son por las aguas de temporal y no por las de regadío. Todo ello explica porqué no sean muchos, ni muy compactos, los agregados aborígenes mexicanos que viven en las zonas

riberañas de los ríos. Los *cupacas* habitan las márgenes izquierdas del Río Colorado, no lejos de la frontera con los EE. UU., así como las riberas del río Hardy; los *mayos* viven en las orillas del río Mayo, del que toman su nombre, cultivando el extenso valle que él riega en el Estado de Sonora; los *yaquis*, también en ese Estado, se extienden sobre la cuenca hidrográfica del río Yaqui, del que, a su vez, toman su nombre; los *huicholes* de Jalisco levantan sus aldehuelas en las márgenes de los ríos que cruzan la región noroeste del Estado y los *huicholes* de Nayarit —que conservan sus usos, costumbres y prácticas ancestrales, casi puras, debido a su aislamiento— viven en las cercanías del Río Grande; un pueblo de los *chichimecas*, en el Estado de Guanajuato, se levanta sobre las márgenes de un arroyo que corre en el fondo de una pequeña cañada, formada por cerros de escasa elevación; el río Lerma forma el habitat *matlatzinca* en el bien regado y muy rico valle de Toluca; los ríos Papaloapan, Atoyac y Balsas constituyen la cuenca hidrográfica de los indios *mixtecos*; riachuelos y arroyos anónimos forman la de los *chinantecos*; los ríos Blanco y de Huehuetla, que curso abajo, integran el río Tuxpan forman el habitat de los *tepehuas*; y los orígenes del río Sabinas, en el manantial "El Nacimiento", está habitado por los indios *kipakus*.

México cuenta con *indios de bosque e indios de selva*. El bosque y la selva tienen una diferencia sociológica. El primero, con sus recursos forestales, es más accesible a la explotación del hombre, en tanto que la segunda defiende su virginidad salvaje con mayor bravura y mejores resultados. Vale decir que mientras el hombre puede utilizar al bosque, en provecho propio, es más difícil, casi siempre imposible, que utilice a las selvas. En ninguno de los países del Nuevo Mundo, con poblaciones autóctonas, los blancos con toda su técnica han podido dominar a la selva. Los indios ni siquiera lo han intentado, resignándose a vivir, totalmente adaptados a ella, una vida primitiva, inerte y parasitaria. México, por cierto, no es una excepción a esta ley sociológica.

En el Estado de Oaxaca hay bosques de encino, granadillo, tepehualje, cedro, pirú y tepozán entre los cuales viven los indios *chontales*. Grandes bosques prosperan en Durango, dando trabajo inagotable a los indios *tepehuanos*. En los bosques de Nayarit, los indígenas *coras* recogen sus frutas predilectas (ciruelos, duraznos, zapotes, guamúchiles y mezquites) y trabajan las maderas de caoba, roble, encino, ébano y pino que les brinda una naturaleza pródiga. Los *pames*, repartidos en los Estados de San Luis Potosí y Querétaro, tienen su habitat en la sierra cubierta de bosques de cedro, encino, higuierón, tejocote y ciruelo; los *otomíes* del Estado

de México viven en los bosques existentes en el noroeste de ese territorio; parte de los *choles*, en el Estado de Chiapas, habitan los bosques, ricos en maderas finas (caoba, palo de rosa, palo de moral, etc.) y en una extensa variedad de árboles frutales; y en el habitat de los *tepehuas* (Estado de Hidalgo) abundan los bosques de árboles resinosos y las zonas forestales ricas en maderas preciosas y de construcción.

Dos núcleos *selváticos* están habitados por los indígenas "*mexicanos*", en el Estado de Chiapas. Al noroeste una selva vastísima, que aún no ha sido explorada en toda su extensión, es el habitat de los indios *lacandones*, riquísimo en una flora regional que hasta ahora no se ha clasificado científicamente porque la mayor parte de ella es desconocida. La otra zona selvática, en Ocosingo y Huitepec, casi impenetrable, es el habitat de los indios *tzelzales*, que, como los anteriores, sienten fuertemente el impacto del determinismo geográfico y no pueden salir del estadio primitivo que la propia selva todopoderosa les impone.

La *llanura* ejerce una influencia social contrapuesta a la cordillera. Mientras la cordillera propende al aislamiento de los grupos humanos que habitan entre sus pliegues, la llanura, por el contrario, es un estímulo para la unión. Sólo que esa unión no siempre es provechosa y en no pocos casos es violenta, fruto de la imposición absorbente de los grupos más fuertes sobre los más débiles que carecen, en las llanuras, de los recursos naturales que, para su defensa y su resistencia contra la agresión, les brinda, por su propia contextura geológica, la cordillera.

En México la llanura, en función del indio, no ha dejado sentir su influencia positiva, ni siquiera facilitándoles los cultivos porque no pocas de sus tierras llanas han sido esterilizadas por la erosión y se han convertido en desérticas. Todo ello en agravio de los aborígenes que tienen, de esta suerte, donde quiera que vivan, inacabables motivos de lucha contra una naturaleza que, debiendo serles pródiga, les es casi siempre hostil.

El área principal de distribución de los indios *cupacás* es una llanura, casi desértica, de clima caliente y seco, con escasísimas lluvias invernales, una flora raquítica y una fauna que prácticamente se reduce a los animales domésticos. Llanura y desierto forman parte del habitat de los *cochimi-quilibuas* (Baja California) en un territorio de naturaleza volcánica y reseco, con muy escasas lluvias. En una extensa región desértica, dominada por los vientos del norte que son muy fríos y fuertes en el invierno, luchan los *papagos* contra las inclemencias de la naturaleza, cuya vegetación es raquítica, escasísima y muy pobres las tierras laborables y

con una fauna restringida a la zorra, el coyote, el borrego salvaje, la liebre, el conejo y el gato montés. Análogo panorama confrontan los *yaquis*, en el Valle del que toman su nombre, en Sonora, con muy escasas lluvias en todas las estaciones y un suelo semidesértico, lo que hace que la densidad de la población, en esta zona mexicana, apenas sea de dos habitantes por kilómetro cuadrado.

Entre todos estos grupos, son los "yaquis", los que han vivido y siguen viviendo al margen de toda influencia occidental, conservando tenazmente sus tradiciones, su autonomía y su originalidad. Han rechazado para ello todo intento y toda clase de mestizaje. Pueblo cazador por excelencia, solo usan arcos y flechas al igual que sus ancestros y, como ellos también, cultivan la tierra en la misma forma en que se hacía hace no pocas centurias.

Algunas familias de los indígenas denominados específicamente "*mexicanos*" ocupan un terreno plano y fructífero en el norte y occidente del Estado de San Luis Potosí, ocurriendo lo propio con una porción de los *otomíes* en la región guanajuatense, una parte de los *choles* que viven en las llanuras del Estado de Chiapas y parte de los *popolocas* que se asientan en las llanuras situadas al suroeste del Estado de Veracruz. En cambio los *popolocas de Puebla* —distintos de los anteriores con los cuales no debe confundírseles— se localizan en una región árida y seca, sobre el lecho de un gran vaso lacustre, vacío desde hace siglos, de clima desértico y con escasísimas precipitaciones pluviales por año.

El lago impone peculiares formas de vida a los pueblos que habitan sus riberas. En América prehispánica el lago tuvo, además, una trascendental función mítica. Fue la cuna de los dos grandes y poderosos imperios que los conquistadores españoles encontraron y destruyeron. Del Lago Titicaca, que se eleva en la altiplanicie quechúa-aimara, a más de tres mil metros sobre el nivel del mar, como una ofrenda gigantesca que la tierra elevara hacia el cielo, salieron, en la era mítica, Manco Cápac y Mama Ocllo, su hermana y esposa a la vez, para fundar el vasto y poderoso Imperio de los Incas, que se extendió en casi toda la América del Sur, desde Pasto en Colombia hasta Tucumán en Argentina y desde el Pacífico hasta la selva amazónica. El Lago Texcoco tiene también, en México, trascendental significado mítico. En una de sus islas —Tenochtitlán— se fundó la capital político-religiosa del Imperio Azteca, en el sitio determinado por los dioses cuya voluntad se expresó donde se encontró a un águila, devorando a una serpiente sobre un nopal.

Tres son, en la actualidad, los grupos indígenas mexicanos que hacen de los lagos su sistema de vida.

Los tarascos viven en una vasta región lacustre, integrada y embellecida por Pátzcuaro, Zirahuén, Tingüindín, Cuitzeo y otros lagos de menor categoría, pero de igual belleza. La gran cantidad de aguas de regadío, patrimonio del sistema hidrográfico de la zona, explica la fertilidad de las tierras tarascas cuya campiña, aparte de la imponderable belleza que le otorgan sus ríos y lagos, es también, por su clima, muy rica en productos naturales. Cálculase en 45,000 indios la población tarasca, de los cuales 15,500 son monolingües de tarasco y el resto bilingües (tarasco-español).

Pese al énfasis que ponen los polemistas, nada se sabe, a ciencia cierta, sobre el origen prehistórico de este grupo indígena. A la llegada de los españoles constituían ya un reino cuyo jefe, apodado Caltzontzin, recibió al emisario Cristóbal de Olid en 1522 y fue obligado a viajar hasta México para rendir obediencia a Cortés, haciendo dos años después entrega de su reinado a los señores de Castilla. Aterrorizados por los actos vandálicos de los conquistadores, los tarascos se refugiaron en sus montes y setranías. Durante la Colonia vivieron pacíficamente entregados a la agricultura y a las industrias. Y luego han estado ausentes de los principales hechos de la historia de México. No han participado ni en las luchas por la Independencia, ni en las de la Reforma, ni en las de la Revolución de 1910. Como si México no existiera para ellos. Como si ellos se sintieran absolutamente extraños al proceso vital de la nacionalidad mexicana.

Los *popolocas* de Veracruz viven en la zona hidrográfica cuyo epifoco está en el bello Lago de Catemaco —reedición auténtica de Suiza en la bella tierra mexicana— que yace frente a la sierra de San Martín y a cuyo occidente se extienden llanos que surcan las corrientes de los ríos de San Juan Michapan y sus numerosos afluentes: Anapan, Tuxtla, San Andrés, Laurel, San Agustín y San Diego. Tiene una flora semitropical y una fauna abundante. Cálculos hechos por el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México hacen llegar a 14,000 los indígenas de este grupo popoloca, cuyos antecesores, los olmecas, son considerados como los exponentes de la más antigua civilización de México, de la que se han encontrado restos arqueológicos muy importantes. Se atribuye a Hernán Cortés el haber levantado en esta zona el primer trapiche de Nueva España. Una vez

sometidos por los conquistadores hispanos, después de tenaz lucha, los popolocas fueron mestizándose lentamente con los españoles.

Al igual que los tarascos, los popolocas no participaron en las guerras de la Independencia y en las luchas de la Reforma; pero, a diferencia de aquéllos, y especialmente los popolocas de Acayucan, prestaron su brioso contingente a la causa popular de la Revolución de 1910.

El tercer grupo de indios que habitan cuencas lacustres lo forman los *lacandones*, en la zona limítrofe con la República de Guatemala, y que residen habitualmente dentro del sistema formado por los lagos de Lacanjá y Miramar, por las lagunas de Santa Clara, Mezaboc, Ocotál y algunas otras de menor importancia. Llueve casi todo el año, excepto el trimestre febrero-marzo-abril. Tiene una flora regional tan rica como su fauna selvática.

Se supone que este grupo descende de los antiguos forjadores del imperio maya que huyeron, hace siglos, ante el colapso imperial, refugiándose en montañas y selvas donde permanecieron en un aislamiento plurisecular, lo que determinó que perdieran el brillo de su cultura ancestral. Sólo a partir de 1559 los españoles empezaron a llegar al Lago Miramar. Los abnegados misioneros que osaron aventurarse por la espesura de la selva fueron inmolados por los aborígenes.

Viven los lacandones, al margen de la historia de México, en un estado del más absoluto primitivismo, propio de los grupos selváticos. Porque en ellos la selva ejerce su tiranía sobre los lagos, anulando su acción civilizadora.

El *Istmo*, otra expresión del determinismo geográfico, aunque bastante amortiguado, tiene también su exponente en la sociología indígena mexicana. Los indios *zapotecos*, que se extienden por los Estados de Oaxaca, Veracruz, Guerrero y Chiapas, habitan geográficamente tres zonas características: sierra, valle e *istmo*. Pueblan el Istmo de Tehuantepec.

La temperatura istmeña es generalmente más cálida que la del valle y más aún que la de la sierra. Su flora es semejante a la del valle, aunque con más vegetación. Y su fauna es mucho más abundante todavía. Se calcula la población zapoteca en 216,000 individuos, coeficiente que subsiste a pesar de las variadas epidemias —paludismo, viruela, tifo son las más generalizadas— que flagelan a la población.

El mito hace descender a los zapotecas de los árboles y peñascos, emanaciones cosmogónicas de la tierra madre. La historia recuerda que en 1487 pactaron alianza con los mixtecos para guerrear contra los aztecas, guerra que finalizó cuando el emperador azteca casó a su hija con el



señor zapoteco de Tehuantepec. Durante el coloniaje los zapotecos se sublevaron repetidas veces. Y participaron activamente en la Revolución Social de 1910.

El grupo zapoteco es el que tiene mayor presión demográfica entre los aborígenes de México. No hay otro que lo iguale en el número de habitantes que lo integran.

La *isla* cumple una función social dependiente de dos coordenadas: su dimensión territorial y su posición geográfica, en relación esta última con la proximidad o la lejanía de los continentes. Las islas grandes y cercanas a los continentes —tales los casos de Inglaterra y del Japón— tienen todas las ventajas de la vecindad con los demás pueblos y ninguno de sus inconvenientes. Limitándolas solo el mar, por todas sus partes, los pueblos isleños se ven libres de todos esos conflictos limítrofes que tanto han ensangrentado la historia del mundo. Su proximidad a los grandes continentes civilizados hace que las islas reciban múltiples influencias culturales que asimilan y acrecientan con su propio esfuerzo creador. Muy distinta es, por cierto, la situación de las islas pequeñas y alejadas de los continentes. Su reducida extensión territorial no es bastante para albergar y alimentar a grandes masas humanas. Generalmente monocultivadas, apenas si permiten la existencia de muy reducidos grupos que viven en un estado primitivo porque hasta ellos no llegan, a causa de su lejanía, las influencias culturales de los continentes. No varía sustancialmente la condición de la isla pequeña aun cuando esté cercana a la tierra continental.

México tiene en la *Isla del Tiburón*, situada en el Golfo de California, próxima a la parte media de la costa de Sonora, con una longitud no mayor de diez leguas y una anchura media de cinco, la reafirmación de la ley sociológica de las islas. Ella está habitada por los indios *seris* o *kunkak* desde épocas inmemoriales. No existen referencias históricas sobre el origen de estos indios. Sábese que, en la época precortesiana, integraban un grupo numeroso, guerrero y nómada que incursionaban sobre las costas de Sonora, en constante lucha con los pápagos y los yaquis, quienes los obligaron, desde entonces, a confinarse en la Isla Tiburón, descubierta para los españoles, en 1540, por Fernando de Alarcón, quien la bautizó con el nombre que hasta hoy conserva. Ni los conquistadores con sus armas, ni los misioneros con su fe lograron convencer a los indómitos seris, durante los trescientos años del coloniaje. Con el advenimiento de la República tampoco los seris se sometieron al nuevo régimen y continuaron llevando su vida propia e independiente, asaltando con

frecuencia los pequeños poblados sonorenses para robarles sus cosechas y sus ganados. No se ha hecho, en México, ningún esfuerzo sistemático para incorporarlos, culturalmente, al resto del país

Los seris viven de la pesca entre noviembre y enero, en tanto que en el resto del año recolectan la pitahaya con la que fabrican miel, consumiendo parte de ella como alimento y vendiendo el resto en la Bahía Kino. No cultivan la tierra, resignándose a ser recolectores de los vegetales silvestres. Desconocen la habitación pues prácticamente viven a la intemperie, formando con las enramadas pequeños abrigos que les permiten tener sombra durante el día. Venden su pescado a los blancos y mestizos de Sonora, a cambio de alcohol, drogas y víveres, trueque que se realiza en condiciones leoninas, en agravio de los indios. Su instrumental no puede ser más primitivo: trastos viejos de cocina, conchas de tortugas, arpones rudimentarios de madera, anzuelos, arcos, flechas y escopetas antiguas. Son algo así como los esquimales del trópico.

Las enfermedades los diezman constantemente, siendo la neumonía la que mayor número de muertes causa. La blenorragia y la disentería amibiana están muy extendidas entre ellos. La mortalidad infantil es, a su vez, sumamente elevada. En casos de epidemia abandonan a los enfermos —así como a los ancianos— y el grupo se traslada precipitadamente, huyendo del contagio, a otro lugar de la isla. Ignoran en absoluto las prácticas de la medicina y sólo conocen la hechicería, ejercitada por los más ancianos de la tribu.

Acreditan las estadísticas censales la creciente disminución de la población seri. En 1727 se calculó que el grupo estaba formado por dos mil individuos. El Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, bajo la alta dirección de ese eminente sociólogo, indianista e investigador, que es el Dr. Lucio Mendieta y Núñez, comprobó, en 1941, que sólo existían 161 personas de raza seri, reafirmando así las conclusiones del Censo de 1930 y las investigaciones realizadas cuatro años después. El Censo de 1950 no los especifica.

En la actualidad los seris están en pleno proceso de extinción. Dentro de pocos años habrán desaparecido del mapa demográfico de México.

El *territorio* es una de las piedras angulares en la estructura social de la comunidad aborígen cuyo patrón de establecimiento o radicación no es uniforme en la multiplicidad de los grupos étnicos de México.

Algunos acertados tratadistas consideran que tres son principalmente las formas que, en ese país, presentan las comunidades indígenas:

1º) la *dispersa*, forma de radicación que se localiza entre las anti-

guas bandas de cazadoras o recolectoras, dedicadas actualmente a la agricultura y al pastoreo. Tal, el caso de los tarahumaras, grupos establecidos en un habitat sumamente hostil y cuyo aislamiento entre sí —nueva comprobación del determinismo geográfico— se explica por la separación de las tierras aprovechables para el laboreo; aislamiento que no impide la cooperación y la vida social entre ellos, aun cuando constituyó serio obstáculo para los evangelizadores cristianos cuyos esfuerzos aculturativos se diluyeron hasta anularse en la complicada vastedad geográfica y lo sigue siendo aún hoy para los maestros y misioneros culturales, empeñados, por acción del Estado, en lograr la integración de esas comunidades dispersas a la vida nacional.

2º) la radicación *intermedia*, llamada también "*centro ceremonial*" en la que las comunidades, aisladas en sus viviendas por imposición del territorio, tienen, sin embargo, en parte del mismo, un centro político-religioso común donde se edifican la iglesia, la casa comunal, la cárcel, la plaza destinada al mercado hebdomadario y, esparcidas en sus inmediaciones, un conjunto de chozas en las que viven quienes ejercen cargos directivos en la comunidad. Tal es, entre otros, el caso de los tzotziles y tzeltales (Altos de Chiapas).

3º) la radicación *compacta*, derivada de los viejos patrones precortesianos, corresponde a los grupos étnicos más aculturados y en la que inclusive pueden reunirse distintas comunidades independientes originariamente, pero agrupadas, casi siempre por compulsión, ya sea en un solo establecimiento, o ya en un orden más complejo que reconoce un pueblo de cabecera y otros que conservan su relativa autonomía. Tal, por ejemplo, el caso de Tepoztlán, integrado por siete comunidades precortesianas independientes; el de los tarascos que no aceptaron la radicación en un solo establecimiento; y el de los nahuas y zapotecos.

Una escuela de interpretación sociológica, cuyo antecedente remotísimo está en las antiguas creencias que pretendieron poner el destino de los hombres bajo la influencia de los astros y que ha tenido, a través de los siglos, en todos los tiempos históricos, connotados representantes (Hipócrates, Platón, Heródoto, Ibn-Kal-Dun, Desmolins, Wallaux, Durkheim, Ratzel, Buckle, Waitz y tantos otros) exalta la influencia del medio físico-geográfico en los estados de cultura; afirma que el hombre, como el pueblo, es un producto del medio en que vive; y aspira a dar una explicación geográfica a la estructura social.

Los accidentes del territorio, las montañas y las llanuras, las islas y las penínsulas, los desiertos y las selvas, los ríos, los lagos y los mares

pueden influir directamente en la orientación de la vida colectiva y determinar, en gran parte, los rasgos característicos de los diversos grupos sociales. No se puede prescindir del ambiente físico-geográfico en una explicación integral de los fenómenos colectivos. En las épocas primarias de la humanidad el determinismo geográfico fue decisivo: las colectividades y sus respectivas economías de consumo —recolección, caza y pesca— rigieron sus vidas bajo los mandatos del medio físico y, por lo mismo, fueron lo que la geografía quiso que fuesen. Esa influencia va decreciendo progresivamente con el avance de la civilización, cediendo su lugar a la experiencia social por la que el hombre reacciona contra el medio físico, lo supera y aun lo domina, a pesar de lo cual, aunque su acción no sea directa y se presente amortiguada, subsiste siempre, en constante relación con las condiciones de la vida colectiva, en el proceso de las culturas.

El determinismo geográfico, cuya acción exclusivista no puede admitirse porque ello equivaldría a desconocer la intervención de otros factores no menos influyentes, conserva, en cambio, su predominio hasta ahora en las poblaciones aborígenes y subdesarrolladas en los distintos países de la América. Treinta millones de indios, esparcidos desde la Alaska hasta la Patagonia, siguen siendo todavía, por obra suya, solo un "pedazo de tierra" y son hasta ahora solo lo que la tierra quiere que sean.

Así lo prueban, una vez más, esos millones de indios que pueblan las cordilleras, los valles, las mesetas, las altiplanicies, las zonas desérticas, los bosques, las riberas fluviales o lacustres o las orillas del mar en la República de México.

## 2) *Economía*

La *economía de subsistencia*, con todas sus modalidades primitivas, su tecnología atrasada y sus bajos niveles, es el denominador común sobre el que yacen los tres sistemas o categorías de los agregados aborígenes: la agricultura —que puede ser de espeque o "intensiva", dándole a este vocablo la más benévola acepción— el industrialismo local o doméstico y el trabajo asalariado. Subyacen bajo ellas otras dos actividades: la recolección y el comercio.

La *agricultura* fue la base de la economía aborígen desde la época precortesiana cuando la abundancia de tierras, de las que disponía el indio, permitían el sistema rotativo de los cultivos, propicio al descanso

de las parcelas para que recuperaran su fertilidad. La tenencia de la tierra —calpul o clan territorial— definió permanentemente la base territorial y fundamentó la organización social aborigen. El cultivo del algodón estimuló las industrias del hilado. La tierra alimentó así a una crecida población prehispánica que algunos estudiosos —Othón de Mendizábal, los norteamericanos Cook y Simpson y el italiano Camavitto— señalan en nueve millones de habitantes, guarismo que otros encuentran exagerado y hacen descender a tres o a cuatro millones.

Sojuzgada la población nativa con la conquista hispana, se inicia el sistemático despojo de tierras en agravio de los indios, despojo que va a intensificar su tono y su violencia con el advenimiento de la República; se constituye y acrecienta el latifundismo; se mantiene a bajos niveles su actividad agrícola. La Revolución de 1910 intentó una programática basada en la idealización de lo autóctono, en la restitución de las tierras usurpadas a las comunidades, en un intento de modernización agrícola superando su atrasada tecnología y mediante el otorgamiento de créditos especiales, todo lo cual, una vez llevado a la práctica, ha producido muy limitados efectos, subsistiendo hasta ahora, por lo mismo, en toda su intensidad, la grave magnitud del problema, ya que la modernización económica constituye, en verdad, la occidentalización de los pueblos indígenas, médula del embolismo, vale decir la adopción del capitalismo industrial por grupos primitivos que, a través de los siglos, vienen viviendo bajo los cartabones de una economía de subsistencia y que resisten a injertar o subrogar, con nuevos patrones económicos —y para ellos insólitos— la estructura social de su comunidad.

Característica sustantiva de la economía agrícola de subsistencia en los agregados indígenas mexicanos es su *atraso tecnológico*. Las cosechas básicas (maíz, frijol, calabaza, chile) siguen siendo las mismas que en la época precortesiana. Lo propio decimos de la técnica agrícola empleada; lo que hace del indígena mexicano un trabajador "no calificado" cuyo esfuerzo sólo puede utilizarse en aquellas tareas agrícolas que no requieren especialización. Subsisten todavía los métodos más primitivos, entre ellos el de *espeque* —usado, entre otros grupos, por los *lacandones*— consistente en la tala periódica de las selvas o los montes para sembrar maíz hasta que la selva vuelve a apoderarse de la zona, obligando a los aborígenes a buscar otra con el mismo objeto. Hay muchos grupos de indios que no conocen el arado de metal. Muchos otros siguen utilizando hasta ahora el arado de madera del siglo XVI y se niegan a

aceptar el metálico, en la creencia mítica que "el arado de madera es caliente y el de metal es frío" y que el uso de este último es indeseable "porque enfría la tierra".

Supervive hasta ahora en los conglomerados indígenas campesinos la creencia mítica que la semilla es mágicamente purificada mediante oraciones y humo de copal y que se contamina y esteriliza cuando es tocada por manos de mujer. De ahí que sólo los hombres sean sembradores. Creen atraer las lluvias mediante prácticas y exorcismos. Usan remedios, igualmente mágicos, contra las plagas, las sequías y los animales dañinos. Abonan sus tierras con excremento animal. Crean algunas colectividades que el nagual de San Juan, santo conectado con la economía del agua, es la oveja y que matar este animal es un sacrilegio que se purga con terribles sequías.

Todo ello explica las dificultades, a veces insalvables, para introducir cambios culturales en la agricultura aborígena. Es que no basta que la modificación sea innovadora y plausible. Es indispensable además su asimilación a la mentalidad del pueblo que va a adoptarla. En alguna oportunidad, algunos gobernantes de los Estados de México, con plausible afán de renovación, pero con desconocimiento del medio aborígena en el que actuaban, y sin un previo sondeo a su mentalidad, adquirieron implementos de modernización agrícola, tractores mecánicos y los distribuyeron gratuitamente entre la población indígena, en la creencia que ello bastaba para superarla. La experiencia no pudo ser más significativa: los flamantes tractores y los relucientes arados de metal quedaron abandonados a la intemperie. Los indios no se tomaron el trabajo de utilizarlos, ni siquiera por curiosidad. Siguieron usando sus implementos rudimentarios y sus viejas técnicas. Es que ellos tienen el firme convencimiento de que el arado metálico "enfría la tierra" y, por lo tanto, la daña; además de que el tractor y el arado metálicos, exponentes de una cultura industrial —de la que el indio carece— exige otros factores adicionales: un trabajador "calificado" que lo maneje, tractorista agrícola cuya improvisación es imposible; taller de reparaciones con mecánicos competentes, de los que carecen los indígenas, en suma una capacitación tecnológica moderna y científica que las comunidades aborígenes no tienen.

Tres niveles tecnológicos, que coinciden con las diversas gradientes de aculturación, presentan los agregados aborígenes: a) la tecnología *precortesiana* que hasta ahora utilizan, sin variante, muchas comunidades indígenas; b) la tecnología *colonial*, sobre todo en las industrias;

que usan también no pocas de las comunidades; y c) la *tecnología moderna* que va siendo aceptada, aunque muy lentamente, por aquellos grupos que, como los tarascos, zapotecos y parte de los nahuas, son los más próximos a integrarse a la vida nacional.

En las *industrias locales o domésticas* —lo que no ocurre en la agricultura— es donde se constata ostensiblemente la influencia occidental. Cierto es que está ampliamente difundido el telar de cintura tan abundantemente representado en los viejos códices. Cierto es también que en la confección de la indumentaria, masculina y femenina, se usa hasta ahora la técnica precortesiana. Pero no es menos cierto —y ello ocurrió desde la época colonial, especialmente en la cultura tarasca— que el Occidente dejó su influencia en las habilidades aborígenes para manufacturar las materias primas, favoreciendo el proceso de especialización existente, tanto por la adquisición de técnicas que hicieron más reductiva la producción como por la introducción de nuevas materias primas cuya transformación creó nuevas especializaciones. Tal ocurrió fundamentalmente en la alfarería y en los hilados y tejidos. Y es conveniente, además, subrayar que las manufacturas indígenas, aparte de su valor económico tienen, además, no pocas de ellas, un alto valor estético.

El *trabajo indígena* se ejercita en dos formas: a) el trabajo cooperativo que es el permanente y usual; y b) el trabajo asalariado que tiene un carácter eventual y excepcional.

La *cooperación*, que impulsa el proceso productivo indígena, organizado a base de reciprocidades, es susceptible de prestarse en tres modalidades diferentes:

1) la "*Gozona*" —designación que le dan los zapotecas— consiste en que quien recibe un servicio de la comunidad está obligado a devolverlo cuando, a su turno, es solicitado por uno de sus integrantes. Dos son las principales oportunidades para ello: las urgencias del ciclo agrícola (siembras y cosechas) y la construcción o reconstrucción de casas. Ambas formas de "*gozona*" mantienen la cohesión social.

2) el "*cuatequil*" es el trabajo en común en beneficio del santo del barrio o "*calpul*" cuyo antecedente remoto está en el antiguo "*teopantlalli*" precolombino, o sea el cultivo en común de las tierras indígenas destinadas al culto. Existen en la actualidad las "*tierras del santo*", pero, por lo general, bajo el influjo antirreligioso de la Revolución, en

vez de trabajar esas tierras, prefieren rentarlas y conformarse con los escasos productos de los arriendos.

3) "El *tequio*" es el trabajo que todo miembro de la comunidad está obligado a prestar, en determinado número de días al año, sin retribución alguna, para la erección de obras de beneficio común. En algunos lugares también se le llama "faena" o "fagina". Es el más importante tipo del trabajo cooperativo. Y es tan fuerte, y está tan arraigada en la esencia de la vida indígena esta costumbre, que subsiste hasta ahora, a pesar de la prohibición que le impuso el movimiento liberal individualista de la Reforma, la abolición que consagró la Constitución de 1857 y la prohibición que refrenda la Constitución de 1917 en actual vigencia. Es así como las sociedades aborígenes, con el esfuerzo del trabajo colectivo, suplen la carencia de capitales.

En algunas comunidades indígenas se utiliza el "tequio" como un aporte comunal en la construcción de los caminos con la cooperación tripartita de la Federación, el respectivo Estado y el municipio.

El *trabajo asalariado* es el refugio de la desesperación aborígen cuando los rendimientos de su agricultura raquítica, de sus industrias incipientes o de su comercio ínfimo no bastan para cubrir las demandas de su miserable presupuesto familiar. Casi siempre, por lo mismo, ese trabajo tiene un carácter eventual, aun cuando ya está adquiriendo cierta calidad sistemática o permanente en algunas explotaciones mineras (Zimapán y La Bufa), en algunos ingenios azucareros (Puebla y Veracruz) y en algunas fincas de café (Soconusco). Y es así como en Chiapas se ha fundado y ha surgido el *Sindicato de Trabajadores Indígenas del Estado de Chiapas*, creado por el espíritu de la Revolución para dirigir los primeros pasos de una masa de trabajadores indios que no tenían noción alguna del sindicalismo, ni la más remota idea de la nueva institución, tan ajena y tan alejada de sus costumbres. El sindicato, empero, logró para ellos algunas condiciones humanas en la contratación: la jornada de ocho horas de trabajo, pago al séptimo día, salario en moneda, descanso dominical y en días festivos, indemnizaciones por accidentes, asistencia médica en caso de enfermedad, escuelas para los trabajadores y sus familiares, alimentación y habitación adecuadas y un salario mínimo, igual al que en la zona se paga al trabajador no indígena.

El trabajo asalariado de la mujer indígena se cumple principalmente en el servicio doméstico de las ciudades. Las totonacas de la sierra de Puebla constituyen una excepción: trabajan como peones de campo.



Cinco son las principales actividades en la economía del indio mexicano: agricultura, industrialismo local o familiar, ganadería, comercio y trabajo asalariado.

Por un imperativo del determinismo geográfico casi todos los aborígenes de México son agricultores y viven de lo que hacen producir a la tierra. De la contextura de la tierra y de su fertilidad, no siempre fácil, depende que los grupos indígenas se dediquen exclusivamente a la agricultura o tengan que valerse de otros medios complementarios —industria local, cría de ganado, comercio en pequeña escala o salario de hambre— para poder subsistir. Las conjugaciones disímiles de estos múltiples factores da a cada grupo aborígen una fisonomía económica propia e inconfundible.

El *Grupo Siux Hokano* (cupacás, cochimi quilihua, seris, chontales de Oaxaca y tlapanecos) no presenta uniformidad en sus dispares sistemas de economía.

El clima desértico en el que viven los *cupacás* no es propicio a la agricultura. El imperativo geográfico los impele a dedicarse a actividades distintas para subsistir: unos comercian con sal, leña y azufre; otros buscan, en los lavaderos de la Sierra, el oro que malvenden en Mexicali o en EE. UU.; y no pocos trabajan a salario en los ranchos circunvecinos o se van de braceros a Norteamérica.

Los *cochimi-quilihuas*, en cambio, tienen una agricultura aunque deficiente porque apenas disponen de dos o tres hectáreas de terreno por familia. Comercian muy en pequeño con la venta de frutas, de trigo y animales domésticos. Cazan la liebre y el conejo, el berrondo y el borrego salvajes. Y se ven obligados a trabajar temporalmente como asalariados para completar su exiguo ingreso familiar.

Sobresalen, en este grupo autóctono, las múltiples actividades económicas de los *chontales de Oaxaca* que tienen una agricultura primitiva (cultivos del maíz y del frijol), una pequeña industria familiar (hilados y tejidos de ixtle con el que manufacturan redes, hamacas, costales, reatas y lazos; alfarería y cestería); un comercio reducido a la venta de sus productos agrícolas y artefactos; y trabajan, en fin, como asalariados como peones en los ingenios de azúcar, en las fincas de café, en el acarreo de maderas, con recuas de acémilas o en otras múltiples actividades de los poblados.

En menor escala que los anteriores, los *tlapanecos* viven también, como ellos, de la agricultura primitiva, muy precaria porque la mayor parte de sus tierras son de temporal; la cría de animales domésticos que

adquiere cierta importancia en las zonas tlapanecas donde la agricultura no es bonancible; la industria familiar (manufacturas de sombreros, capas pluviales y petates); y el comercio de sus productos que venden a muy bajo precio. Los tlapanecos no trabajan como asalariados.

Más homogénea es la economía del Grupo *Taño Azteca* (papagos, pimas, tepehuanos, tarahumaras, mayos, yaquis, coras, huicholes y mexicanos) porque todos sus integrantes, cual más, cual menos, se dedican a la agricultura, a la industria al comercio y a la ganadería. Algunos, además, son eventualmente asalariados.

Los *papagos* emplean técnicas modernas en la agricultura: usan arado de fierro, seleccionan semillas, fertilizan la tierra con abonos y siembran trigo, maíz y frijol. Le otorgan a la ganadería más importancia que a la agricultura. Cada familia tiene varias vacas de ordeña. Elaboran queso y mantequilla. Venden caballos a las "reservaciones" indias de los EE. UU. Practican la industria de la cestería y la curtiduría. Son buenos alfareros y textiles. Algunos se dedican a la búsqueda de pepitas de oro y otros trabajan como jornaleros en las zonas limítrofes a los EE. UU.

Análogas actividades a los papagos cumplen los *pimas* con la única excepción de su agricultura que es raquílica; los *tepehuanos*, siendo de notar que los que viven en las regiones cálidas tienen en la agricultura sus mayores rendimientos, los que habitan en las zonas serranas reconocen en las industrias y en la recolección de frutos silvestres sus fuentes más pródigas y los que moran en las zonas madereras encuentran sus ingresos básicos en los salarios que ganan como peones de los aserraderos; los *tarahumaras* que no obstante la pobreza de su suelo sustentan en la agricultura su vida económica, ayudándose con la cría y venta de animales domésticos y la industria cestería y textil a cargo de sus mujeres; los *mayos* quienes además desarrollan algunas otras pequeñas industrias como la fabricación de los vistosos sarapes en la cual trabajan exclusivamente las mujeres; los *yaquis* que gozan de muy justa fama de trabajadores infatigables, conocedores de los secretos de la agricultura mecanizada cuyo origen se encuentra en la protección del Gobierno que ha irrigado importantes extensiones pertenecientes a los indios y les ha otorgado el avío necesario para que ellos adquieran maquinarias agrícolas y aparatos modernos.

En contraste con los yaquis la agricultura es sumamente raquílica entre los *coras* y los *huicholes*. La aridez de los terrenos y las prolon-

gadas sequías la impiden entre los primeros, que, para subsistir, crían ganado, laboran su incipiente industria familiar y trabajan como asalariados en las fincas de la costa, a las que bajan anualmente; haciendo también lo mismo los segundos para conseguir lo indispensable para su subsistencia, sin rebasar los límites de su absoluta pobreza.

Los indios específicamente denominados "mexicanos" tienen una economía mucho más diferenciada que la del resto de los grupos autóctonos, hecho que se explica por su continuo contacto con los grandes núcleos poblados e industrializados de la República de México. Cultivan la tierra, sembrando maíz, papas, frijoles, árboles frutales y calabazas. Se dedican a la floricultura. Su industria familiar goza de renombre por sus hilados y tejidos (sarapes, mantas, fajas, etc.), así como su alfarería. Elaboran vinos de mezcal y de frutas. Extraen el pulque. Fabrican pólvera. Hacen mesas y sillas. Confeccionan cuadros con mosaicos de plumas. Crían abejas, gallinas, cerdos y ganado en pequeña escala. Y en no pocas ocasiones trabajan de jornaleros en fábricas y en fincas de campo, percibiendo salarios que son más altos de los que trata de garantizar, como mínimos, la Ley Federal del Trabajo.

El *Grupo Olmeca Otomangue*, integrado por cinco familias (otomiana, popoloca, mixteca, chinanteca y zapoteca), cada una de las cuales, a su vez, se subdivide en grupos diversos, mantiene el mismo tono de la economía general indígena.

En la *familia otomiana*, los *chichimeca-jonaz* tienen como cimiento económico una agricultura raquílica, a base del maíz y del frijol y una industria doméstica rudimentaria, reducida a los tejidos de lana e ixtle, de los cuales los primeros se venden mientras los segundos se dedican al consumo doméstico, la tierra es de propiedad comunal o ejidal, trabajando los ejidos individualmente y los campos de pastoreo en comunidad; los *pames* se sostienen duramente con los escasos recursos naturales de su región, son poco agricultores, no cuentan con industria doméstica, su comercio es eventual y, aun cuando son reacios al trabajo asalariado, se ven compelidos a recurrir al mismo para cubrir su exiguo presupuesto familiar, tienen propiedad comunal, ejidal y privada; los *otomíes*, aferrados a sus técnicas primitivas, viven de la agricultura que en sus tierras secas y casi estériles no produce lo indispensable para la subsistencia familiar, de la pequeña industria hogareña (tejido o trenzado de la fibra de ixtle) en la que trabaja toda la familia, la alfarería,

la cestería, los tejidos de lana, la manufactura de canastas, baúles y costales y fabricación de utensilios de barro, productos todos ellos que comercian eventualmente y venden a precios tan bajos que casi siempre apenas si alcanzan a cubrir el costo de los materiales; los *mazahuas* viven de una agricultura raquílica, en pequeñas parcelas de tierras de temporal de pobre calidad y muy escasa producción, de sus industrias tejiendo las fibras del maguey o ixtle, de su alfarería manufacturando bellos cántaros, trabajos a los que se dedican, por igual, hombres, mujeres y niños; y los *matlatzincas* o *pirindas* se sustentan de su escasa agricultura, su ganadería, su apicultura, sus hilados y tejidos de ixtle, lana y algodón, de su comercio tan eventual como reducido y trabajando como asalariados en los campos de cultivo circunvecinos.

La agricultura, el comercio y la industria forman el denominador común sobre el que se desarrolla la incipiente economía de la *familia popoloca*, integrada por los popolocas de Puebla, los chochos, los mazatecos y los triquis. Estos cuatro agregados indígenas viven en terrenos de escasa fertilidad, en los que las cosechas son tan pobres que no alcanzan para el propio sustento, por lo que para equilibrar su economía, sobre todo en las épocas en que las labores agrícolas se los permiten, se dedican a la alfarería, en la que los popolocas logran productos de aceptable calidad, a los tejidos que gozan de buena fama por su calidad y acabado, como son los sombreros popolocanos, el tejido del ixtle que es la ocupación fundamental de los chochos, el de ceñidores, huipiles y cotones de lana, así como los bordados, que son la especialidad de los mazatecos y la confección de camisas, fajas y sombreros de palma en la que son expertos los triquis. Los popolocas y los chochos suelen también contratarse como peones o dedicarse a la arriería cuando las condiciones climáticas son impropias para las faenas agrícolas. El comercio eventual no les produce ganancia alguna por la explotación inicua que sobre ellos ejercen los acaparadores mestizos o blancos.

El sistema de propiedad es comunal aunque la tierra no está bien distribuida en la comunidad, ya que —tal, por ejemplo, el caso de los triquis— existen numerosos jefes de familia que carecen de tierra en los distintos poblados, lo que hace más dura aún su condición económica, lindante con la miseria.

La *familia mixteca*, integrada por los mixtecos, amuzgos y cuicatecos, descansa su economía sobre el binomio agricultura-industria. La

agricultura es lo fundamental y allí donde el clima no es propicio para ello, como ocurre en la Mixteca Alta, se desarrolla la industria de los tejidos. Las técnicas agrícolas son primitivas. En esta "familia" sólo los cuicatecos se dedican, además, al trabajo a jornal, cumplido por los padres y los hijos mayores en las fincas de campo de las cercanías donde los salarios son sumamente bajos. Entre los cuicatecos sobresale, por su calidad, en San Pedro Teutila, la industria familiar consistente en el tejido de huipiles y colchas, bordados con figuras a colores que representan flores, animales y grecas; y, en Reyes Pápalo, la industria de la alfarería, pese a las antiquísimas técnicas empleadas.

Desgraciadamente estas actividades no son muy remunerativas para los indígenas porque sus productos son acaparados por los negociantes mestizos, quienes apenas dejan a los industriales aborígenes un muy escaso margen de utilidades.

La agricultura y la industria son también el eje económico de la *familia chinanteca*. Los chinantecos, que tienen una propiedad comunal y privada, cultivan el maíz y el frijol en las laderas de los cerros y en pequeñas extensiones de los valles. Aunque sus tierras son buenas, y a cada familia le corresponden extensiones hasta de tres hectáreas, las cosechas son siempre eventuales. Empero, cuando ellas rinden bien, bastan para cubrir las necesidades familiares por todo el año.

Practican también los chinantecos algunas industrias domésticas, entre ellas los tejidos de las fibras del magüey para hacer costales, lazos y reatas, útiles en las faenas rurales, siendo notables los bordados que hacen las mujeres en sus preciosos huipiles que tienen gran demanda en las regiones circunvecinas.

La agricultura, la industria, el comercio y el trabajo asalariado son las actividades comunes de los zapotecos y de los chatinos que forman la *familia zapoteca*. Hombres y mujeres trabajan, estas últimas en los quehaceres domésticos y en la pequeña industria y comercio y aquéllos en las labores del campo, el cuidado del ganado, ciertas actividades industriales y comerciales y el trabajo asalariado. Los zapotecos han organizado cooperativas para el trabajo y ayuda mutua para todas las principales actividades de su vida en sociedad. Préstamos reunidos entre la comunidad y que se pagan, en parte, por el beneficiado, afrontan en común los gastos de los nacimientos, matrimonios y entierros. La "go-

zona" es una forma de ahorro y mutualidad: se asocian los grupos, aproximadamente de veinte zapotecos cada uno; aportan al fondo común determinada cantidad semanal, generalmente un peso, cantidad que, semanalmente también, se sortea y pasa a manos del agraciado que la emplea para impulsar su negocio sin tener que pagar réditos.

Los chatinos, a diferencia de los zapotecos, se dedican también a la pesca en las zonas que son propicias.

Familia independiente es la constituida por los *tarascos* o *purépechas* cuya economía de producción se basa en la pesca, la agricultura, la pequeña industria y el comercio. La pesca es actividad exclusiva de los hombres. En la industria y el comercio trabajan por igual hombres y mujeres. Y en la agricultura, a causa de la escasez de la mano de obra masculina, la mujer suele ayudar a su compañero en sus pesadas labores de doce horas diarias de trabajo.

La técnica de la pesca es primitiva. Los pescadores tarascos fabrican sus propios utensilios: redes, chinchorros, fisgas tridentes y lanzadores, así como las canoas ligeras.

La agricultura en la región serrana tarasca es próspera por la abundancia de aguas y la fertilidad de las tierras, si bien los métodos agrícolas son antiguos, aun cuando en algunos lugares han empezado ya a mecanizarse.

Los tarascos tienen una bien ganada fama de ceramistas. Lo han sido por tradición desde la época prehispánica. Patambam, Santa Fe, Tzintzuntzan y Huancito son los principales centros de la producción alfarera tarasca cuyos productos —ollas, tinajas, cazuelas, comales— gozan de especial y creciente demanda, lo que ha determinado el incremento de su producción aunque con mengua de su antigua calidad estética.

Son también cazadores los tarascos, utilizando los productos de la caza en las necesidades del consumo doméstico y vendiendo el excedente en los mercados regionales circunvecinos.

La *Familia Maya Quiché*, dividida en cinco porciones, tres de las cuales se subdividen, a su vez, en grupos más reducidos, reafirma los lineamientos generales de la economía aborigen mexicana.

La *División Maya* —integrada por los mayas y lacandones— se dedica a la agricultura, a la pequeña industria y al pequeño comercio.

La propiedad de la tierra es comunal. Todos cooperan en las labores de desmonte de los predios, pero trabajan individualmente en las labores de siembra y laboreo. Los mayas tienen una actividad exclusiva, desconocida en los demás grupos aborígenes: la extracción del chicle del chicozapote, trepando para ello por el tronco del árbol y haciendo, con el uso del machete, incisiones diagonales en la corteza, de manera que el producto líquido resbala hacia abajo donde es recibido en una bolsa de lona. Lo someten luego a un preparado especial, lo cuecen hasta cierto grado de ebullición, lo blanquean y se ajustan finalmente a moldes rectangulares, quedando expeditos para exportarlos a los EE. UU. o remitirlos a las compañías mexicanas.

La *División Chol-Chorti* —integrada por los choles y los chontales de Tabasco— solventa igualmente su economía con la agricultura incipiente, la ganadería, la industria local y el pequeño comercio. La propiedad de la tierra ofrece tres modalidades: ejidal, comunal y privada. Choles y chontales, por igual, cuando por cualquier emergencia se ven privados de los ingresos de la agricultura y de las pequeñas industrias, se contratan como peones en las fincas del campo, en donde se abusa de ellos pagándoles un salario mucho más bajo del que perciben los mestizos.

La *División Tzeltal Tzotzil* —constituida por los tzeltzales, los tzotziles y los tojolabales o chañabales— tienen una economía múltiple: agricultura, industria, recolección, caza, pesca y peonaje. Digna de mención es la alfarería tzeltzal que, a pesar de su técnica tan rudimentaria, ha alcanzado una alta categoría artística por su forma, calidad y decorado. También ellos se destacan en el labrado de los metales. Se considera fundamentalmente que los tzotziles, por su espíritu industrial y trabajador, no obstante las deficientes técnicas y la competencia mestiza, por la perfecta asociación de sus actividades económicas, tienen el más alto standard de vida de los demás grupos indígenas mexicanos.

La *División Mam-Ixil* (mames) y la *División Huasteca* (huastecos), formada cada una de ellas por un solo grupo indígena, coinciden en sus actividades económicas: agricultura, industria y comercio, todo ello en pequeña escala. Los *mames* durante el Coloniaje trabajaron como esclavos, posteriormente fueron peones y ahora son propietarios de las tierras que trabajan porque han recibido los beneficios de la Revolución Mexicana que los ha convertido en ejidatarios en su mayor parte. Cada familia tiene dos o tres hectáreas de tierra y además derecho a fracciones

de cafetales de la propiedad ejidal. Trabajan mediante el sistema cooperativo. Y cuando las actividades agrícolas están suspendidas se ocupan como peones a jornal, laborando de nueve a once horas diarias, con salarios muy bajos, en los ingenios, en el corte del plátano y en las fincas cafeteras.

Los huastecos, por el contrario, son poco afectos al trabajo asalariado, en mérito a que no son escasos los recursos naturales en las regiones que habitan.

El *Grupo Zoqueno* se divide en tres "familias" —la zoquena, la totonaca y la algonquiniana— que, salvo diferencias adjetivas, mantienen el mismo ritmo en sus actividades económicas que todos los demás grupos indígenas: la agricultura, las industrias domésticas, el pequeño comercio y, en forma complementaria, el trabajo asalariado.

Así viven los zoques, los mixes, los popolocas y los huaves que forman la familia zoquena, con sus terrenos comunales, ejidales y de pequeña propiedad, sus técnicas arcaicas que están modernizándose lentamente con la introducción del arado de fierro, sus sistemas cooperativos para las siembras y cosechas, sus raquílicas industrias textiles, su comercio insignificante y mísero. Forman excepción de este grupo los *huaves* cuya principal actividad económica es la pesca de la rica fauna marina del Pacífico.

Así viven también, sin mayores variantes, los totonacos y los tepehuas que integran la "Familia Totonaca". Y lo propio decimos de los "kipapus", que forman la "Familia Algonquiniana", con la salvedad de que estos últimos se dedican principalmente a la cacería del jabalí, del antílope, del venado y de otras piezas cuya carne aprovechan para su alimentación y cuyas pieles utilizan en su indumentaria y en la manufactura de sandalias, bolsas, etc. que les son solicitados por los comerciantes circunvecinos que los obtienen siempre a bajo precio.

La *tenencia de la tierra* es la piedra miliar en la estructura colectiva de los agregados aborígenes. Siglos antes de que la Constitución Mexicana de 1917 consagrara, en su Artículo 27, el derecho que todos los ciudadanos tienen al uso de la tierra, ya la población indígena lo reconocía y practicaba así, en la carta magna y no escrita de sus propias costumbres, que rigen la relación total del hombre con el suelo que habita. El indio no concibe la vida sin la tierra. El mismo se siente "un



pedazo de tierra'. Y ese derecho consuetudinario es tan antiguo como el origen mismo del indio en las tierras de América. La tierra, que para ellos es sagrada, no pertenece al individuo sino a la comunidad. Tanto los individuos como las familias sólo pueden adquirir el usufructo de las tierras que cultivan, mas no su propiedad. Pueden variar las formas de tenencia, pero nunca el sistema fundamental.

Coexisten, por eso, en América, desde el advenimiento de los españoles y perduran hasta nuestros días, dos regímenes distintos: el occidental y el indígena, vale decir el de la propiedad privada y el de la propiedad comunal.

El liberalismo mexicano, en el siglo pasado, por ley del 25 de junio de 1856, que ordenó la desamortización de los bienes llamados de "manos muertas" destruyó la propiedad territorial de la Iglesia y procuró destruir la propiedad comunal de los indios. Lo consiguió, en parte, en aquellas regiones sujetas al estricto control gubernamental y durante los largos años del Porfiriato, la tierra indígena, fraccionada y convertida en mercancía, pasó a manos de una clase de nuevos ricos: los grandes terratenientes, que dejaron sin base territorial a las comunidades. Se ha considerado, y con razón, que, por acción de la fuerza bruta, pudo el liberalismo destruir, durante el siglo que se inicia con la declaración de la Independencia y termina con el fin del porfirismo, un número mayor de comunidades que la que extinguió la Conquista y la dominación española, durante trescientos años.

Pero la extraordinaria fuerza telúrica de la institución comunal sobrevive hasta ahora a despecho de todas las agresiones y de todos los atropellos. Para suprimir a la comunidad habría que suprimir a todos los millones de indios que la constituyen, como la más vigorosa e indisoluble alianza entre el hombre y la tierra, garantía suprema de una cohesión social indestructible.

La economía indígena mexicana, radicalmente distinta a la del sistema capitalista, tiene como sujeto de acción, no al individuo sino a la colectividad, ya sea la familia, en unos casos y, en otros, la comunidad entera. Es fundamentalmente una economía agrícola de autoconsumo, localizada en tierras de acentuada pobreza para los cultivos, operante en comunidades aisladas por carecer de vías de comunicación, que utiliza técnicas atrasadas de tipo prehispánico, tiene un bajo nivel de productividad y un mínimo nivel de capitalización, con una dinámica que des-

cansa en las necesidades elementales, una división del trabajo primitiva e incompleta, carente de tipo de cambio común (moneda), basada en la reciprocidad de los patrones tradicionales, no del salario y sometida a influencias culturales de tradición mágico-religiosa.

México no aprovecha de la potencialidad económica de los millones de indios que lo habitan. He ahí el trascendental problema que reclama una solución integral para que el indígena, por propia voluntad, sin coacciones extrañas, se convierta en productor para el país y en consumidor de lo que el país produce —lo que no ocurre ahora— renueve su tradicional contextura económica, sin debilitar por eso su plausible sentido de comunidad y pase a ser de esta suerte lo que, por desgracia, no es hasta hoy: un miembro activo y útil a la nación mexicana.

### 3) *La familia indígena*

Es la base biológica de la comunidad aborígen de la misma manera que la parcela constituye la base territorial. Sangre y tierra forman la estructura del *status* aborígen, su poderosa fuerza telúrica, su patria nativa, en la única que creen, a la única que le rinden culto, por la única en cuya defensa son capaces de ofrendar su propia vida.

La familia indígena es fundamentalmente una *unidad económica de producción*. Por lo mismo que la subsistencia es difícil, y no pocas veces llena de angustia, todos los miembros de la familia, padres e hijos, varones o mujeres, adultos o menores de edad, cooperan con su propio trabajo personal y en la medida de sus posibilidades y de su esfuerzo cotidiano, al sustento común. De ahí se explica que en el núcleo familiar indígena la prole sea numerosa, sin que tenga taxativa alguna la procreación de infantes, desconociéndose en absoluto las prácticas científicas de la limitación concepcional. Es extraordinario el esfuerzo creador de las madres prolíficas que no tienen más atenuante que el coeficiente, siempre alto y en veces pavoroso, de la mortalidad infantil, explicada por las deplorables condiciones sanitarias en que esos niños nacen y esas colectividades viven.

Explícate también, por ello, que las comunidades indígenas sean reacias a la escuela. Los infantes adquieren, en el seno de la familia, todas las habilidades necesarias para, desde tan tierna edad, ser útiles en el trabajo del grupo: los niños, acompañando a sus padres en las faenas del campo; las niñas, bajo la vigilancia materna, recogiendo leña,

acarreando el agua, atendiendo la hortaliza familiar, cuidando a sus hermanos menores.

Calidad esencial del matrimonio indígena es el *aprovechamiento completo del ciclo sexual activo* cuya iniciación coincide con el advenimiento de la pubertad que capacita a los jóvenes de uno y otro sexo a formar familia. En algunos grupos indígenas, por obra de sus respectivos padres, los esponsales se celebran cuando sus hijos son todavía aun muy tiernos y las uniones se consuman tan pronto como son púberes. Quienes, con un criterio occidentalista, tachan de inmoral esta anticipación del matrimonio indígena, y llegaron a obtener contra ella métodos coercitivos que siempre resultaron infructuosos, es porque desconocen la esencia de las motivaciones indígenas, la ansiedad de reproducción acicateada por el alto coeficiente de la mortalidad infantil y la necesidad imperiosa de aumentar los brazos aptos para el trabajo. Ello se complementa con la *obligatoriedad del matrimonio*, mandato ineludible de la tradición y de la costumbre, que permite, además, al hombre y a la mujer indígenas la satisfacción natural de sus necesidades sexuales sin graves frustraciones que deformen su personalidad; y que justifica la *prohibición de la soltería* y la presión del grupo para que quienes han llegado a la edad de tomar estado lo hagan sin tardanza, patrón éste que se encuentra tan arraigado en las costumbres aborígenes que los adultos solteros, mientras lo son, se ven excluidos de la vida social, pierden sus derechos como miembros del grupo y sólo los readquieren cuando se casan. En no pocos de los agregados aborígenes se acepta el *divorcio*. Lo que no se permite es que el divorciado, sea hombre o sea mujer, permanezca en ese estado durante mucho tiempo.

El *parentesco*, entre la mayor parte de los distintos agregados aborígenes mexicanos, tiene el signo de la unilateralidad: afilia al individuo unas veces al grupo de parientes relacionados con el padre, otras veces a los relacionados con la madre; pero nunca con ambos a la vez como ocurre con las familias mestizas. Predomina una norma patrilineal. También se conocen las normas matrilineales. La mujer no hereda la tenencia de la tierra, que está reservada exclusivamente a los hombres. Ella, empero, no queda en desamparo económico porque disfruta de los bienes muebles que le otorgan, a manera de dote, sus padres y parientes al formar la sociedad matrimonial y que recupera cuando éste se disuelve o por la separación, el divorcio o la muerte del marido.

Se llama *familia nuclear* a la unión de padre, madre e hijos; *familia extensa* cuando, al grupo anterior, se agregan las esposas de los

hijos y sus respectivas proles y aun los parientes no consanguíneos, afines o rituales (ahijados, cuñados, etc.) o individuos extraños, incremento del número que favorece el trabajo cooperativo; *linaje*, a la reunión de un número variable de "familias extensas" que se atribuyen un ancestro común, lo que se expresa por el uso de un mismo apellido indígena; y *clan*, a una combinación más compleja de estas agrupaciones sociales, enriquecida, a más del vínculo sanguíneo, con la estrecha solidaridad que guarda el hombre con la tierra que trabaja y lo sustenta.

Durante el coloniaje, la organización familiar indígena mexicana disonó con la estructura occidental y fue precisamente en esta esfera, en donde España, celosa cultora de la moral cristiana e incomprensiva de las modalidades peculiares de la mentalidad y de las costumbres aborígenes, fue intransigente e irreductible.

Las *uniones poligámicas* indígenas —subsistentes hasta hoy en no pocos de sus agregados— no concordaban con las exigencias del derecho canónico. La Iglesia consideró entonces como legítima a la primera mujer con la que se hubiese consumado la unión, reservándose al marido el derecho de elegir en los casos en que tal circunstancia no pudiera precisarse, dando con ello pábulo a que los indios polígamos, a fin de quedarse con la mujer de su preferencia, fingieran no acordarse cuál había sido la primera de sus esposas. Para evitar esta burla se les retiró el derecho de elegir, transfiriéndolo a los indios más viejos de cada parroquia, quienes decidían, a manera de tribunal, escuchando a las partes.

Las *uniones incestuosas* —de las que todavía hay hasta ahora algunas supervivencias, aunque raras— fueron también otro problema que en el coloniaje no se resolvió con una norma expresa, dejándose en libertad, para que decidieran sobre el particular, a las autoridades eclesiásticas de cada región. Algunas de ellas ostentaron un criterio tan amplio que llegaron hasta el punto de ratificar canónicamente antiguas uniones entre hermanos.

Con el objeto de facilitar los matrimonios entre los aborígenes, la metrópoli disminuyó los requisitos exigidos para ello; redujo mucho para los indios el cuadro de los impedimentos matrimoniales derivados del parentesco; suavizó las penas impuestas para el delito de bigamia; y suplió el requisito del consentimiento para las nupcias, bastando la autorización de los curas y doctrineros de la parroquia, si los padres no eran conocidos o vivían en lugares distantes.

El régimen social colonial produjo, empero, notorias *perturbaciones en el ritmo de la familia aborígen*. Tres fueron los principales elementos perturbadores: a) el *servicio personal*, ineludible para los indios, que obligaba por lo común a vivir separados al marido y a la mujer una buena parte del año, separación temporal que en muchos casos se convirtió en definitiva, pues los indios de servicio, sobre todo en las minas y en las poblaciones, contraían nuevos lazos, o se quedaban como trabajadores ordinarios —atraídos por los mejores salarios que pagaban los mineros— en los lugares donde prestaban su servicio personal; b) el *trabajo asalariado* —fenómeno que subsiste hasta ahora— al que se veían obligados los indios cuando no les producían lo indispensable para el sustento sus parcelas de tierra, en las que dejaban a sus familias, en tanto que ellos iban a buscar a otros lugares, casi siempre lejanos, el complemento indispensable para estabilizar el presupuesto familiar; y c) la acción de las *autoridades*, las que, no tanto por razones de ética familiar, sino para facilitar el cobro de las tributaciones, coaccionaban a los indios para celebrar matrimonios, en los que poco o nada intervenía la voluntad de los contrayentes. Explícate por ello la relativa frecuencia con que los maridos abandonaban a sus mujeres, en cuyo caso intervenía la autoridad —al igual de lo que ocurría entre los españoles— para, por medio de un mandato del virrey al corregidor o alcalde mayor del lugar donde residiera el “desertor” obligarlo compulsivamente a que éste retornara al hogar, hiciera vida marital con su mujer y cumpliera su obligación de sustentarla, sin permitirle que se excusara, bajo ninguna vía.

#### *Actual régimen familiar indígena*

Los numerosos grupos —llegan a 46— que integran el vasto conglomerado indígena en México presentan la más completa heterogeneidad en su organización familiar, tanto en sus bases constitutivas como en las demás circunstancias adjetivas que contribuyen a tipificarla. De esta suerte los agregados indígenas mexicanos viven y practican todos los sistemas familiares que conoce la convivencia humana en las diversas gradientes de la cultura.

La *autoridad de la familia* varía en los distintos grupos autóctonos. Cierta es que en buena parte de ellos la ejerce el *padre* que en unos grupos tiene un poder tiránico e ilimitado, en tanto que en otros cumple su función en forma más benigna y condescendiente. En otros agregados

autóctonos la autoridad familiar es bicéfala y la ejercita, de común acuerdo y armonía, el binomio *padre-madre*. Hay grupos aborígenes en los que esa autoridad, antes que en los padres, reside en los *abuelos* quienes la ejercen mientras viven, rodeados de un respeto que, más que tal, es veneración. En algunos otros grupos, el padre comparte su autoridad, en el seno de la familia, con el *hermano mayor*. Y no falta algún grupo en el que, como una supervivencia de la ginecocracia ancestral, esa potestad la ejerce la *mujer*.

Igualmente variadas son las distintas formas de la constitución matrimonial. En algunos grupos es estrictamente monogámico mientras en otros prolifera la poligamia. Hay agregados en los cuales el matrimonio se contrae de acuerdo con las solemnidades del fuero canónico y del derecho civil mexicano mientras que en otros se prescinde en absoluto de estos requisitos y el matrimonio no tiene más solemnidad que la que le impone el consenso de la tribu. En algunos grupos no existe el matrimonio: el amasiato eventual alcanza en ellos la categoría de una ley consuetudinaria. Algún grupo no conoce otra forma de constitución familiar que la unión libre, sin limitación alguna. Otros practican el llamado "matrimonio de prueba", sistema análogo al que los indios peruanos, desde la era prehispánica hasta nuestros días, conocen con el nombre de "sirvinacuy" o "tincunacuspa".

La *virginidad* no está conceptuada igualmente en los diversos agregados indígenas mexicanos. Algunos le rinden culto especial hasta el punto de considerar deshonroso que la mujer la pierda antes del matrimonio. Otros, por el contrario, consideran deshonra que la mujer vaya virgen al lecho nupcial.

Algo análogo acontece con el *noviazgo*. Para unas colectividades autóctonas es indispensable la existencia de este período prematrimonial y otras prescinden en absoluto del mismo pues no hay noviazgo antes del matrimonio.

En algunas los varones tienen libertad para escoger a sus esposas y en otras carecen de ella. En unos casos son los padres quienes, de común acuerdo entre ellos, escogen las mujeres para sus hijos; en otros, son los ancianos de la tribu los que cumplen esta función importante; y en algunos esa tarea la practica el grupo entero.

Hay comunidades aborígenes que desconocen la prostitución. Otras la aceptan restringida. Y algunas la acoplan al sistema familiar.

Todos estos antecedentes bastan para explicar, por sí solos, la muy especial trascendencia que tiene en el vasto laboratorio de experimenta-

ción social que forman los numerosos grupos indígenas mexicanos, las distintas aplicaciones de los más diversos regímenes familiares y el enorme acervo de experiencias que su realización arroja.

Comprobemos cómo se definen y cumplen en la realidad viviente del indio mexicano toda esa infinita gama de sus calidades y matices familiares.

### a) *La autoridad familiar*

#### 1) *El padre*

Su autoridad es indiscutible en la familia de los cupacás hasta que los hijos, llegados a la adolescencia, se independizan. El padre es tiránico como lo es también entre los cochimi-quilihuas. Sin tanto despotismo la ejerce en la familia de los chontales de Oaxaca, en los tlapanecos, los pimas, los coras, los mazahuas y los popolocas de Puebla.

Hace sentir su fuerza la autoridad paterna entre los chochos donde es acatada ciegamente por la esposa e hijos; entre los otomíes en donde ni siquiera se ven libres de ella los hijos adultos; entre los huicholes y los mazatecos que la respetan sin objeción alguna; entre los trixis donde alcanza los contornos de una tiranía que es admitida, sin protesta alguna, por la mujer y los hijos. Esa autoridad se presenta menos fuerte entre los amuzgos y los cuicatecos, suavizándose más aún entre los zapotecos porque, en casos difíciles, el cónyuge consulta su opinión a su consorte y ambos resuelven de común acuerdo. Es suave entre los choles y recobra su fuerza entre los chatinos y los tarascos, así como entre los chontales de Tabasco en donde esa autoridad se extiende hasta los hijos aunque estos sean mayores de edad y estén ya casados.

En torno a la autoridad paterna se cohesionan y afirma la familia de los tzeltzales, la de los tzotziles, la de los tojobales en donde goza de toda clase de prerrogativas y comodidades aunque los demás miembros de familia vivan en la incomodidad permanente, en los mames, en los huastecos, en los zoques; en los mixes donde también llega hasta los hijos mayores de edad y casados, quienes siempre tienen la obligación de ayudar económicamente a sus progenitores y consultarles todos sus problemas; los huaves y los popolocas de Veracruz.

#### 2) *La autoridad paterno-materna*

El padre y la madre comparten su autoridad en la *familia yaqui*, en la que nada importante puede resolverse sin el acuerdo entre ambos.

Esa autoridad perdura siempre con los hijos aun cuando estos hayan llegado a la mayoría de edad y se hayan emancipado. El padre y los hijos mayores están obligados a sustentar al resto de la familia. La madre asume la tarea de educar a la prole, bajo los dictados de una estricta moralidad y tiene, además, otra misión tradicional: mantener y acrecentar el odio de su grupo al blanco, a quien se responsabiliza de la muerte de sus antepasados y de vejámenes inenarrables.

En la familia de los *chichimeca-jonaz* la mujer, que es una activa unidad de producción económica y se ha librado, por serlo, de la tutela masculina, no comparte la autoridad familiar como ocurre entre los yaquis, pero sí ejerce un control efectivo sobre la autoridad del marido, estando facultada para usarlo ante las autoridades del grupo cuando él comete o trata de cometer alguna arbitrariedad en el ejercicio de la patria potestad.

Nueva modalidad en este binomio padre-madre ocurre entre los *pames*. En este grupo la madre no cogobierna con el padre como en los yaquis, ni controla coactivamente la autoridad marital como entre los chichimecas. En la familia *pames* el padre es reconocido como autoridad y la madre tiene funciones de *consejera*. El marido debe consultarle siempre en sus actividades y negocios.

La familia de los *matlatzincas* o *pirindas* agrega un nuevo elemento a esta coparticipación paterno-materna. El ejercicio de la autoridad se divide entre ambos cónyuges cada uno de los cuales tiene su órbita propia y exclusiva: al marido corresponde la dirección de la economía hogareña, en los trabajos agrícolas, industriales o comerciales, en tanto que la mujer dirige plenamente las labores domésticas.

En la familia *kipapus* la autoridad es también bicéfala. El padre educa a los hijos varones y la madre educa a las hijas mujeres. Estas últimas hasta que contraen matrimonio permanecen en el hogar bajo el cuidado y vigilancia de la madre, ayudándola en el trabajo doméstico y en todas las demás faenas que la mujer desempeña en el grupo. Cuando las hijas se casan y salen del hogar paterno para formar el suyo propio, ya no ayudan materialmente a su madre en la ejecución del trabajo, pero, en cambio, tienen la obligación, estrictamente cumplida, de cooperar económicamente al sostenimiento del hogar donde nacieron. Los hijos hombres, por el contrario, una vez que contraen nupcias, salen de la casa paterna y sólo ayudan al sostenimiento de la familia de la esposa.



3) *Los abuelos*

En el grupo de los *chontales de Oaxaca* los abuelos paternos y maternos dirigen a la familia, ya sea mediante consejos directos al padre, ya mediante decisiones sobre el comportamiento del grupo familiar, consejos y decisiones que siempre merecen acatamiento.

Asimismo en los indios tlapanecos y los específicamente llamados *mexicanos*, entre quienes la institución familiar tiene excepcional trascendencia social, moral y económica, los abuelos paternos asumen la dirección del grupo; y es bajo su supervigilancia inmediata que los padres educan a los hijos varones y las madres a las hijas mujeres, instruyéndolos tanto en el trabajo del campo como en el doméstico.

4) *Padre e hijo mayor*

En dos agregados indígenas —los *tarahumaras* y los *mayos*— se otorga al hijo mayor, siempre que tenga edad suficiente para ejercerla, la autoridad familiar, coparticipándola con el padre o reemplazándolo íntegramente, en defecto de éste.

5) *La mujer*

A manera de una supervivencia de la antigua organización clánica matrilineal, hasta ahora entre los indios *seris* o *kunkak* el grupo familiar está bajo la autoridad de la *abuela materna*, bajo cuya única vigilancia, con prescindencia del abuelo, el padre educa a los hijos y la madre a las hijas.

La mujer resulta el eje en torno del cual gira y se desenvuelve la familia *maya*. Es la mujer la que ejerce la autoridad familiar. Es a ella a quien pertenecen los bienes de la familia y no al marido. Este busca siempre consejo y orientación en su mujer y ésta no lo ayuda a él en sus labores agrícolas.

6) *El totem*

El único grupo indígena mexicano en el que superviven hasta ahora las características de una organización totémica es el de los *lacandones*. Antiguamente estaban divididos en más de doce clanes, cada uno de ellos con su totem correspondiente, pero recientes comprobaciones del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México acreditan que ahora sólo persisten cuatro: el mono, el sara-

guato, el jabalí y el faisán, ancestros míticos en los que radica la autoridad suprema y simbólica de la familia, actuando los padres tan solo por delegación de los totemes.

b) *Costumbres prenupciales*

1) *Ausencia del noviazgo*

Algunas comunidades aborígenes de México ignoran esta situación prematrimonial y, por lo mismo, no la practican en sus costumbres. Entre los *cupacás* no existe el noviazgo precedente al matrimonio: las parejas de jóvenes que se atraen mutuamente van a vivir a la casa del padre del varón, en unión libre. Tampoco hay noviazgo propiamente dicho entre los *cochimi-quilibuas*, aun cuando el joven pretendiente, si es aceptado por ella, tenga que trabajar durante algún tiempo en casa del presunto suegro hasta que éste señale la fecha de la boda.

No existe noviazgo previo al matrimonio entre los *otomíes*. Son los padres de los futuros contrayentes quienes arreglan la unión. A falta de ese acuerdo, el joven se rapta a la mujer que ha elegido o la estupra violentamente. Y sólo después, ante la elocuencia de los hechos consumados, el padre del joven pide la mano, para su hijo, al padre de ella.

Entre los *mazatecos* se desconoce también la institución del noviazgo. Cuando el muchacho ha cumplido los quince años, edad propicia para casarse, sus familiares se reúnen y deciden quién debe ser su esposa, entrevistándose, con ese objeto, con la familia de la designada. Si ambas familias convienen, se señala la fecha del enlace, la dote que llevará la doncella y la cantidad que aportará el pretendiente. Igual procedimiento se efectúa entre los *triquis* de cuyas costumbres está ausente también el noviazgo.

No hay noviazgo tampoco entre los *amuzgos*: el padre escoge la novia para su hijo y se la pide al padre de ella, llevándole un obsequio en comestibles y bebidas. La aceptación del aguinaldo es señal del consentimiento. Entonces ambos padres, de acuerdo, señalan la fecha de la boda. Igual ocurre entre los *zapotecos* con la sola diferencia de que el pedido de la mano y la entrega de los obsequios no lo hacen los padres del pretendiente, quienes han escogido a la novia, sino un miembro especial de la tribu, un anciano llamado "hue-hue-te"; ceremonia esta que también se estila entre los *mayas* donde el anciano se llama "casamentero". Ignoran el noviazgo los *choles*: cuando un muchacho desea

casarse con una muchacha se lo dice a su padre y éste acude al padre de ella para concertar la unión. Entre los *chontales de Tabasco* el pretendiente comunica sus deseos a su abuelo quien se pone en contacto con el abuelo paterno de la pretendida para fijar la fecha del matrimonio. Es frecuente también entre los *chañabales* que sean los padres quienes concierten las uniones matrimoniales de sus hijos, ocurriendo lo propio entre los *mames* y los *huastecos*. Entre los *mixes*, donde tampoco existe el noviazgo, el pretendiente comunica sus deseos al cacique del grupo, y después a su padre, quien hace el pedido de mano al padre de la pretendida. Igual acontece entre los *popolocas* de Veracruz con prescindencia del cacique.

## 2) Noviazgo

Son muy variadas las prácticas del noviazgo entre los diversos grupos indígenas que lo adoptan en sus costumbres.

Consiste, para los *seris* o *kunkak*, en frecuentes visitas y regalos del pretendiente a la futura suegra, durante las cuales no habla con la pretendida. Dura, por lo general, tres o cuatro años. La novia tiene siempre un "precio" que se pacta al concertarse la boda: un rifle, una canoa o el compromiso de sostener a su madre y hermanos durante algún tiempo.

Entre los *pimas* el noviazgo prospera casi siempre a espaldas de los padres, quienes sólo son noticiados de ello cuando los jóvenes se han entendido bien e inclusive han resuelto casarse. Encárganse entonces los padres, de la ceremonia nupcial.

La mujer es, entre los *tarahumaras*, quien goza de la iniciativa para escoger a su novio. Expresa su voluntad arrojando piedrecitas en la casa de su escogido; o también, en la fiesta anual de la "tesgüinada" —noche báquica y llena de desenfrenos— arrebatándole el pañuelo o la collera de la cabeza y echándose a correr. En los dos casos, si él la persigue es señal de aceptación. Entonces ambos van donde el "mayor" quien se encarga de preparar la ceremonia nupcial.

Se inicia el noviazgo, entre los *huicholes*, con las ceremonias típicas de la "petición de mano". El padre y el hijo llevan un aguinaldo (frutos y flores) al padre de la elegida. Aceptarlo significa consagrar el compromiso formal entre los dos muchachos. Desde entonces el joven cumple un deber: levantar el jacal que le servirá luego de hogar conyugal. Mientras tanto hay una permuta de residencias: él se va a vivir a la casa de

sus futuros suegros; y ella, a la de los padres de su novio. Uno y otra reciben muy buen trato y consejos tan útiles como prácticos.

El noviazgo entre los *mazahuas* comienza sólo por iniciativa del hombre, dura de seis a nueve meses, vencidos los cuales una comisión de la tribu se apersona al hogar de la novia para hacer la formal petición de mano. El acto ocurre en la madrugada, "al primer canto del gallo", portando los visitantes obsequios que deben ser rechazados en la primera visita, según el protocolo aborigen, para ser aceptados, algunas semanas más tarde, en una segunda visita cuando interviene exclusivamente "el pedidor", al que se le atribuye gran elocuencia. La aceptación de los regalos significa la anuencia de los padres de la elegida y entonces se fija el plazo de la boda.

Los *matlatzincas* o *pirindas* toman con mucha calma el noviazgo seguramente para impedir los matrimonios prematuros o precipitados. Se inicia cuando el muchacho declara su amor a su elegida, pero ella debe tardar un año en dar su respuesta. Si, al vencimiento de este plazo, es afirmativa, se les avisa a los padres de ambos, se realiza la ceremonia de la "pedida de mano" y a partir de entonces ella deja a sus amistades, se encierra en su casa y se dedica a laborar constantemente y el novio hace otro tanto para demostrar cada cual que están aptos para la unión.

Los *tarascos* inician el noviazgo —que también debe durar por lo menos un año— esperando que su elegida vaya al río o al manantial por agua y luego pidiéndole un poco para beberla. Si accede al pedido, es señal que acepta el compromiso matrimonial. Si no responde, entonces el pretendiente la coge del rebozo y la obliga a conversar. Si lo consigue es señal de asentimiento por parte de ella. Después del año de noviazgo viene la petición formal de mano, con una fiesta típica en la casa de la novia. Si el padre se niega a dar su consentimiento, el novio rapta a su elegida y resuelve así el problema.

Los *tzeltzales* rubrican el noviazgo con prácticas originales. Una vez que el mozo y la moza se han puesto de acuerdo, los padres del primero van en busca del "principal", anciano venerable del grupo, para que los acompañe, otorgando su autoridad moral, a los peticionarios de la mano de la elegida, a quien llevan obsequios de comestibles, leña y aguardiente. El padre de la doncella los recibe, pero se niega, de primera intención, a conceder la mano de su hija. A la semana siguiente, tornan los visitantes llevando nuevos aguinaldos. El futuro suegro los recibe, bebe con ellos aguardiente, pero insiste en su negativa. Dos semanas más

tarde, retornan, por tercera vez los peticionarios, con nuevos obsequios. Sólo entonces da el padre su consentimiento. Desde ese día el novio pasa a la casa de su prometida a servir en los trabajos del campo.

El noviazgo, entre los *chichimeca-jonaz*, consiste en rondas que el joven hace a la casa de su elegida y en frecuentes regalos que le envía, ya que el trato directo entre ellos, ni es común, ni es bien visto. Son los padres del novio, quienes acompañados del representante de la autoridad, piden a la elegida, provistos de regalos. Si el padre de ella los acepta, se señala el plazo de la boda. Si los rechaza, la doncella es raptada y depositada en alguna casa honorable. El raptor va a la cárcel hasta que la boda se efectúa. Una vez concedida la mano, los prometidos se intercambian obsequios. El matrimonio civil precede al religioso.

### c) *Moral familiar*

Se basa: 1) en la concepción disímil sobre la virginidad; 2) en las prácticas monogámicas; 3) en la aceptación de la poligamia; 4) en el incesto, raro es verdad, pero existente; 5) en las uniones libres; 6) en el matrimonio de prueba; 7) en el amasiato y 8) en la prostitución.

#### 1) *La virginidad*

Le rinden culto especial los *pimas* entre los cuales la virginidad es el requisito primordial de todo matrimonio para el que la mujer se considera capacitada cuando ha alcanzado los catorce años de edad; los *huicholes* que exigen la fidelidad de la primera mujer que tienen, la que, si va al matrimonio desflorada —hecho que se acredita en la noche de bodas— es devuelta al día siguiente a sus padres; los *mexicanos* que reclaman igualmente la virginidad en las novias y hacen lo propio que los huicholes si comprueban su desfloración antes del matrimonio; los *tarascos* o *purépechas* que casan a sus mujeres muy jóvenes y otorgan a la virginidad excepcional trascendencia hasta el punto de que en algunos lugares se conserva todavía la costumbre de comprobar el desfloramiento después de la unión.

Otros grupos aborígenes, por el contrario, no valorizan socialmente la virginidad. Entre los *tarahumaras* ella no es estimada y la mujer que tiene intimidad sexual con extraños no es castigada, ni merece la subestimación social. Igual acontece entre los *mayas*.

Los *coras* —grupo en el que las relaciones sexuales se inician a temprana edad— adoptan un temperamento medio, consistente en esti-

mar la virginidad, pero no rechazar, ni castigar a la mujer que la ha perdido antes del matrimonio.

## 2) *Monogamia*

Son numerosos los grupos aborígenes mexicanos que viven dentro del régimen familiar monogámico.

Monogámicas y endogámicas son las uniones matrimoniales de los *chontales de Oaxaca* cuyas costumbres son morigeradas y en los que no se registran casos de adulterio o de prostitución. Monógamos son también los *mayas* cuyo matrimonio refrenda frecuentemente el sacerdote católico del poblado más próximo; los *yaquis* que la exigen a las mujeres, pero no la practican los hombres; los *huicholes* que van empezando a adaptar este régimen sobre todo los que viven en las vecindades con los pueblos mestizos; los *mexicanos* cuya familia presenta gran coherencia moral y en los que la infidelidad conyugal merece severísimos castigos, incluso la muerte; los *pames* cuyos matrimonios bendicen siempre los sacerdotes católicos; los *matlazincas* o *pirindas* que se unen tanto por la iglesia como por lo civil, ocurriendo lo propio entre la generalidad de los *popolocas de Puebla*; los *chochos* entre quienes las mujeres son sumamente recatadas, prestándose a la intimidad biológica sólo dentro del matrimonio monogámico, sujeto a una endogamia local y entre quienes no existe ni el amasiato, ni los abortos, ni la prostitución; los *mixtecos*, muy recatados también en sus costumbres y cuyas familias se constituyen por el matrimonio religioso y civil, dando prioridad al primero; los *cuitatecos* organizados monogámicamente, al igual que los *chontales de Tabasco* quienes practican además una endogamia local pues sienten alergia a unirse matrimonialmente con personas extrañas a su grupo; los *huastecos* que tienen además originalísima costumbre: la desposada no se entrega a su marido la noche de bodas sino quince días después de realizado el matrimonio religioso, último episodio de las ceremonias nupciales que se celebra con gran comelitón; los *zoques* de Chiapas que fijan de doce a catorce años la edad matrimonial de la mujer y de catorce a dieciséis la del varón; los *huaves* que prohíben la endogamia, desconocen la poligamia y organizan su familia en forma muy semejante a la de los mestizos vecinos suyos; y la de los *kikapus* entre los que la endogamia es la regla general y la poligamia, como lo veremos en seguida, constituye una excepción.

### 3) Poligamia

Practican la poligamia los *cucapas* que autorizan a las viudas a mantener relaciones sexuales con distintos varones aunque estos tengan mujer; los *seris* que presentan gran libertad en esas relaciones hasta el punto de que, a cambio de pequeñas cantidades de dinero, son los maridos quienes ofrecen a sus esposas a otros hombres, especialmente a los pescadores de bahía Kino; los *coras* que aprueban que los individuos se casen por la iglesia con una mujer y por lo civil con otra, conviviendo con ambas bajo el mismo techo; los *huicholes* cuya poligamia consagra un sistema de división del trabajo doméstico entre las diversas esposas, encomendando a una la industria casera, a otra las faenas agrícolas, la tercera las labores domésticas y otorgando a la cuarta la calidad de "compañera de viaje" cuando el marido va en busca de trabajo o a comerciar fuera de su pueblo, siendo realmente sorprendente la armonía y el espíritu de solidaridad que existe entre las diversas esposas quienes se ayudan mutuamente en las responsabilidades que específicamente son propias de cada una. La poligamia prolifera también entre los *chichimeca jonaz*, entre quienes es común que cada varón tenga por lo menos tres esposas; los *otomíes* que admiten la poligamia sororal, sistema por el cual el marido, aún en vida de su mujer, tiene como amante a la hermana de la misma; los *lacandones* entre quienes cada varón puede casarse con las mujeres que quiera, siempre que ellas lo acepten y entre quienes, al igual que los huicholes, cada mujer tiene un quehacer señalado, pero —a diferencia de ellos— unas no pueden interferir en las labores de las otras; los *tzotziles* cuya poligamia no establece diferencia alguna entre la prole habida de la primera mujer y de las ulteriores; y los *kikapus* quienes, aunque monógamos por regla general, admiten la poligamia como una recompensa especial que el pueblo concede a los mejores cazadores o en premio a los servicios prestados a la comunidad.

### 4) Amasiato

Al igual que en las colectividades civilizadas, el amasiato existe también entre los aborígenes, paralelo a los distintos sistemas de sus uniones matrimoniales.

Lo practican los *cucapas* con pleno consentimiento de su comunidad; los *coras* para quienes no es mal visto que un varón conviva con dos mujeres bajo un mismo techo, la legal y la amasia; los *chichimeca-jonaz* donde el concubinato coexiste con la poligamia, diferenciándose

ambos en su *status* social; los *mixtecos* aun cuando entre ellos, a mérito del recato de sus costumbres familiares, el amasiato es poco común; los *tarascos*, entre los que también es raro el concubinato, a pesar de que existe; y los *mayas* entre quienes, en cambio, el adulterio es muy común tanto por parte del hombre como de la mujer.

### 5) *Unión libre*

En algunos pocos grupos indígenas la unión libre está consagrada por el consenso social, entre ellos los *cucapas* entre quienes es frecuente que los jóvenes que se atraigan vayan a convivir maritalmente a la casa del padre del varón, en unión libre; los *coras* que son poco afectos a casarse por la iglesia o por lo civil, bastando para la unión la voluntad de ambas partes y entre los que el hombre conquista a la mujer que le gusta y se la lleva a vivir a su habitación aunque ya tenga en ella otra u otras; los *otomíes* en donde son frecuentes las uniones libres, coexistiendo con el matrimonio religioso, que también es común, no así el civil que poco se registra; los *popolocas* de Puebla en donde son muchas las parejas que conviven libremente, sin legalizar su unión con ninguna solemnidad religiosa ni civil; los *mazatecos* que también se unen libremente, de acuerdo con sus tradiciones, sin realizar ninguna ceremonia, ni cumplir formalidad alguna, civil o religiosa; los *tzotziles* para quienes las uniones libres, que abundan entre ellos, por considerarlas las más perfectas formas de unión, tienen el prestigio de sus tradiciones y constituyen la supervivencia de sus ritos ancestrales; los *zoques* entre quienes el "matrimonio" solo es una unión libre para la que basta el simple consentimiento de sus padres; y los *popolocas* de Veracruz entre los que las uniones libres coexisten con el matrimonio religioso aunque este último rara vez se realiza.

A estas prácticas de unión libre, sancionadas por la colectividad, se debe a que la prostitución mercantilista no exista en esos grupos.

### 6) *Matrimonio de prueba*

Esta institución que tan hondos raigambres tiene entre los indígenas de la América del Sur, particularmente entre los del Perú donde subsiste, a través de los siglos, desde las épocas prehistóricas hasta nuestros días, es también practicada por algunos grupos de los indios mexicanos.

Los *cucapas* usan el matrimonio de prueba sin ninguna formalidad:



las parejas de jóvenes que se atraen mutuamente pasan a hacer vida marital en la casa del padre del varón.

Los *triquis* fijan, en el matrimonio de prueba, un año de duración, vencido el cual si la mujer no ha resultado buena es devuelta a sus padres; y, si por el contrario, fue hacendosa, se verifica el matrimonio religioso o civil, ceremonias a las que el triqui no les concede importancia. La mujer inicia su gimnasia sexual entre los 13 y los 15 años de edad y el hombre entre los 14 y los 16.

El matrimonio de prueba entre los *tzeltzales* es el acto subsiguiente al noviazgo. Una vez aceptado el novio por los padres de la doncella, en casa de ésta, se realiza el matrimonio de prueba por determinado tiempo durante el cual él trabaja en las faenas del campo en beneficio del padre de ella. Si después de algún tiempo la joven desea terminar con él puede hacerlo en cuyo caso su padre indemnizará al muchacho mediante el pago de diez pesos. Si, por el contrario, la prueba tiene éxito y ambos siguen de acuerdo, se realiza entonces el matrimonio con las formalidades solemnes que le impone la costumbre de la tribu.

El plazo del matrimonio de prueba entre los *cochimi-quilibuas* lo señala, en cada caso, el padre de ella en cuyo hogar, desde el momento en que ha sido aceptado, trabaja gratuitamente el pretendiente haciendo vida marital con su querida.

#### 7) *Incesto*

Por excepción se conoce y se practica el incesto en algunas colectividades aborígenes mexicanas. En las festividades de los *huicholes* cuando la borrachera colectiva llega a su clímax, los maridos suelen cambiar a sus mujeres con la de sus amigos y compadres y en tales ocasiones se dan casos de incesto para los cuales no existe ningún repudio social. Cabe notar, empero, que las uniones incestuosas no son duraderas.

Entre los *chichimeca-jonaz*, cuya intimidad sexual se inicia en temprana edad y entre quienes impera la poligamia, junto con los concubinos que menudean, no son raros tampoco los incestos.

No tenemos noticia de otros grupos que practiquen estas uniones incestuosas.

#### 8) *Prostitución*

Las modalidades peculiares de la familia aborígen mexicana hace que la prostitución sea desconocida en nuestros días en casi todos los

grupos autóctonos. No tiene, efectivamente, razón de ser y de existir, allí donde impera la poligamia, es costumbre el amasiato y la unión libre se eleva a la categoría de institución social; y allí también donde no existen —como lo hay en los grupos civilizados— esas dificultades económicas que, impidiendo a los hombres la constitución del hogar matrimonial, los convierten, bajo el agujoneo de su impulso sexual, en clientes de las casas donde se ejerce la prostitución.

Dos circunstancias interesantes son dignas de mención en este aspecto de la vida aborígen. Entre los *mazatecos* es sumamente rara la poligamia y algunas de sus colectividades la ignoran en absoluto y, a pesar de ello y de que se inician precozmente las relaciones sexuales, la prostitución se presenta pero muy raramente y siempre en los agregados humanos que no son polígamos. Y entre los *cochimies* el hecho es aún más significativo: no existe ni la poligamia ni la prostitución. Sólo impera el matrimonio y no se acepta ni la separación ni el divorcio.

Muy importantes fueron las pesquisas sociológicas realizadas por el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México en tres ejidos situados en tres regiones diferentes, muy distantes entre sí: el de Cantabria, Estado de Michoacán, de población mestiza que, por ser tal, no interesa al contenido del presente estudio; el de Mixquiahuala, que se encuentra al sur del Valle del Mezquital (Estado de Hidalgo) con una población indígena-mestiza, en la que el proceso de aculturación se encuentra avanzado; y el de San Juan Guelavia, comunidad indígena zapoteca, situado en el valle de Tlacolula (Estado de Oaxaca) cuya población, íntegramente autóctona está profundamente arraigada a sus costumbres ancestrales.<sup>1</sup>

En el *ejido de Mixquiahuala* el *matrimonio* es la base de la familia, aunque no siempre se celebren cumpliendo las formalidades religiosas o civiles, pero son también frecuentes y respetadas por la colectividad las *uniones de hecho*. La edad del casorio o del amasiato fluctúa en los varones entre los 17 y los 20 años y entre las mujeres entre los 15 y los 18. Quienes carecen de los recursos económicos suficientes para atender a los gastos de un matrimonio formal, se raptan a la mujer elegida.

<sup>1</sup> Lucio Mendieta y Núñez, "Efectos sociales de la reforma agraria en tres comunidades de la República Mexicana".—Instituto de Investigaciones Sociales.—UNAM.—México, D. F. 1960.

Pero el *raptó* no es un acto de violencia. Es más bien, un convenio que, por razones de economía, acuerdan ambos interesados.

Las familias de los ejidatarios, cualesquiera que sea su múltiple origen, son casi siempre muy estables. La autoridad la ejerce el padre en colaboración con la esposa. Los abuelos son muy respetados. Cuando los hijos mayores contraen matrimonio, forman su hogar independiente, pero permanecen siempre espiritualmente vinculados con la casa paterna.

En el *ejido de Guelavia* el matrimonio religioso predomina sobre el civil. Las uniones libres casi no existen. La cultura familiar es primitiva. Los padres —especialmente los ancianos— comunican a sus parientes de menor edad los conocimientos adquiridos a través de la experiencia y vigilan el estricto cumplimiento de las normas que rigen las relaciones familiares. La familia es típicamente patriarcal: la autoridad del padre se ejerce sobre todos los miembros de la misma.

El *huehuete* es algo así como el sacerdote laico del ejido. Interviene en las ceremonias y ritos del bautismo y de la confirmación. Pide las novias a sus padres. Oficia el ceremonial del matrimonio, explicando, en idioma zapoteco, las causas por las cuales Dios lo instituyó. En resguardo de la estabilidad familiar, la comunidad no permite ni el divorcio, ni el abandono; y las presiones sociales ponen siempre fin a las desavenencias conyugales. El abuelo es el consejero y juez de las disputas o desajustes familiares. El raptó es raro y sólo se apela a él cuando los padres niegan el consentimiento al matrimonio de su hija, la que es depositada en casa del Alcalde, quien obliga al raptor a dar su palabra de casamiento.

#### 4) *Gobierno de las comunidades indígenas en México*

En los trescientos años del virreinato español las comunidades indígenas, al impulso de las circunstancias, cambiaron su organización rectora.

Producida la hecatombe de la Conquista, los agregados aborígenes sobrevivientes, refugiados en el agro y bajo la constante inquietud de la agresión foránea, continuaron gobernándose, en un principio, en la misma forma en que lo habían sido en la era precortesiana, por sus caciques y sus principales. Es el tipo del *gobierno autónomo*.

Consolidada la dominación española, perdida ya toda esperanza de resistencia indígena y más aún de la restauración imperial azteca, las comunidades indígenas fueron sometidas, por los virreyes, a un sistema de gobierno semejante al que existía para los pueblos de la metrópoli

lejana: gobernadores, alcaldes ordinarios y regidores. Era el *Virrey de México quien nombraba a estos funcionarios* para los pueblos indígenas, algunos de los cuales adoptaron inclusive el sistema de los cabildos españoles con su alcalde mayor, regidores, alguaciles y mayordomos, distribuyéndose entre ellos, según su categoría, las distintas funciones edilicias.

Con la experiencia obtenida en la Nueva España, se expidió en 1549 una Cédula Real, destinada al Perú, instituyendo el *gobierno local indígena por elección de sus vecinos*. Y en 1618 Felipe II expide una Provisión designando el número de alcaldes y regidores para los *cabildos indígenas* y el modo de elegirlos, por los propios cabildos, "como se practica en los pueblos españoles".

La sustitución del sistema indígena de gobierno local por el español entrañó un cambio esencial en la concepción comunitaria aborígen. La antigua autoridad personal del cacique quedó subrogada por la nueva autoridad colectiva del cabildo o consejo. Fue muy variada, tanto en su elección como en sus atribuciones y jurisdicción territorial, la composición de los cabildos indígenas. Pese a esta variedad, casi infinita, puede, empero, reducirse a tres categorías, el sistema electoral indígena para la formación de sus cabildos: a) *elección amplia*, en la que todos los vecinos tienen derecho a voto; b) *elección restringida*, que reserva ese derecho a determinadas personas: caciques, principales, ancianos y un muy reducido número de macehuales o plebeyos; y c) *elección indirecta*, por la cual los vecinos elegían al "gobernador" y éste nombraba "los alcaldes y demás oficiales de República", como ocurrió en Cuernavaca, Santo Tomás Tetelilla, San Agustín Tonacatepec y algunas otras agrupaciones.

Estas prácticas, ejecutoriadas en tres centurias de vida colonial, acreditaron y robustecieron la capacidad democrática de los indios mexicanos. Democráticas fueron entonces las instituciones autóctonas. Democrático su sentido de gobierno. Democracia hubo también en la vida comunitaria.

Las elecciones se verificaban en las casas de comunidad "para evitar todo influjo extraño, mediante el cual la voluntad de los electores pudiera desnaturalizarse". Existían padrones electorales en los cuales estaban inscritos los nombres de los votantes, a fin de que "en las elecciones no entren gentes de otras castas porque así se evitan los inquietudes y los pleitos".<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Decreto del Virrey Bucareli (9, junio, 1773).—Archivo General de la Nación.—México, D. F.

Para garantizar la pureza de las elecciones, éstas se hacían sin intervención de las autoridades civiles y fueron frecuentes los procesos de nulidad porque los alcaldes mayores se inmiscuían en ellas. Ni la presencia de tales funcionario se toleraba.<sup>3</sup> Por orden virreinal, expedida el 16 de enero de 1622, se dispuso textualmente "en lo que toca a elecciones de oficiales de República, la hagan los dichos indios libremente, sin que se hallen en ella los dichos religiosos y ministros de doctrina, ni las mismas justicias, ni otras personas algunas, fuera de ellas para que con mayor libertad las hagan, como lo tienen de uso y costumbre y está ordenado".

Con la misma finalidad se dispuso que "los que no tenían voto no debían formar alborotos ni disturbios en la elección anual de estos naturales". A los sediciosos que intentaban hacerlo "se les ponía a buen recaudo en la Real Cárcel de Corte y se les remitía a obrajes".

Los candidatos debían reunir determinados requisitos: ser "Principales" y originarios de la comunidad, aptos en la lengua castellana y en la nativa, tener buenas costumbres, gozar de buena fama y estar avecindados en la comunidad por lo menos con tres años de residencia. No se exigía ser "indio puro" para ser electo gobernador, alcalde y "demás cargos de república en pueblos de indios". Los mestizos podían también ser elegidos. No así los mulatos, "coyotes" y de otras castas.

Para que quedara ejecutoriada y surtiera sus efectos legales, después de realizada, la elección debía ser aprobada o confirmada por el virrey, otorgando a los elegidos la "legítima posesión de sus encargos".

La misión de las autoridades indígenas consistía en administrar justicia entre los naturales, recaudar los tributos y manejar los bienes de la comunidad, cumpliendo las disposiciones que, a este respecto, figuraban en la "Recopilación de las Leyes de los Reinos de Indias" (Libro VI, Título IV).

Aun cuando el Consejo de Indias, en su sana intención, legisló sobre la administración de los bienes de las comunidades; señaló los objetos de beneficio común en los que se podían invertir las rentas provenientes de esos bienes; y propendió a asegurar a los indios contra los posibles malos manejos de los alcaldes mayores y otras autoridades civiles y eclesiásticas; en la práctica, por desgracia, no fueron raros ni el desorden, ni la corrupción en la administración de esos bienes comunitarios. Pro-

<sup>3</sup> Obrar en el Archivo General de la Nación Mexicana numerosos expedientes que así lo acreditan, correspondientes al período 1700-1783. Volúmenes 1659 y 1661.

lijas averiguaciones practicadas en Nueva España, por orden del rey, en 1704, así lo comprobaron.<sup>4</sup>

El sistema democrático de los indios, durante las tres centurias del coloniaje, destruyó los cacicazgos de corte prehispánico y arraigó en la conciencia indígena los profundos sentimientos de la comunidad y de los derechos colectivos inherentes a ella. A esa cohesión social se debió la pujanza cívica de la vida indígena. La comunidad se gobernaba a sí misma. Era poseedora de fuentes seguras de recursos para sufragar los gastos municipales.

Adviene luego la República. Y la República agravia al indio como no lo había hecho la Colonia. Lo subestima como ser humano. Lo despoja de sus tierras. Atenta contra la comunidad, disolviéndola violentamente unas veces y apoderándose, con no menos violencia, de sus recursos en otras.

Primero la trágica inestabilidad política y luego el largo período dictatorial del porfiriato, desorganizaron a los ayuntamientos, terminaron con su autonomía y los convirtieron en meras dependencias del poder estatal que nombraba y destituía a los ediles en los vaivenes tumultuosos de las marejadas políticas. Fue la Revolución la que restableció el sistema del "Municipio Libre", de elección popular directa y con personería jurídica propia. Su funcionamiento adecuado fue factible sólo en las comunidades indígenas aculturadas. Fracásó, en cambio, en aquellas otras cuyo nivel de aculturación es muy bajo y en las que, por serlo, no se han modificado las esencias de los viejos patrones tradicionales. Pero la Revolución, desconociendo esta realidad viva, negó a esas comunidades el derecho de gobernarse, ciñéndose a los indicados patrones. Política revolucionaria incongruente que contradice la ficción liberal de la igualdad con el principio de la libre determinación de los pueblos para regirse por sus propias normas. La Revolución pretendió imponer a las comunidades indígenas la reinterpretación de sus viejas formas tradicionales dentro del nuevo molde. Pero las culturas autóctonas se resistieron al cambio. Adoptaron algunas formas económicas o tecnológicas, no sin compulsión, pero se resisten pasivamente a incorporarse totalmente dentro de un sistema legal que desconoce las esencias autóctonas y pretende establecer una utópica unidad nacional con mengua de las tradiciones vernáculas que tienen el aliento de los siglos.

No es uniforme el *actual régimen gubernativo en las diversas co-*

<sup>4</sup> Archivo de la Nación. Sección de Indios. Vol. 97.

*comunidades indígenas mexicanas*, entrevero de las normas nacionales y comunales, proceso de ajustes y reajustes del que se deriva la coexistencia de tres sistemas distintos, correspondientes a las tres épocas históricas —precortesiana, virreinal y republicana— con sus propias modalidades cada uno de ellos, a saber: 1) el gobierno autónomo de la comunidad; 2) la dualidad vigente entre el sistema indígena y el municipal; y 3) el dominio absoluto del régimen municipal republicano.

1) No pocas son las comunidades indígenas en México que, a despecho de todos los intentos foráneos, mantienen su sistema tradicional de gobierno, eligen y obedecen a sus propias autoridades locales y se resisten a adoptar toda otra forma gubernamental distinta de la suya propia. Los *cucapas* no prestan obediencia a las autoridades municipales de San Luis Río Colorado, muy cerca de cuya jurisdicción viven, sino a su propia autoridad tradicional, que es el "capitán", cargo que ejerce el indio a quien la comunidad reputa el más valiente. Los *cochimi-quilihuas* acatan únicamente la autoridad de su "cacique", que es el varón más anciano del grupo, con fama de sabio y de brujo. Gobiernan a los *seris* un jefe o "gobernador" y su ayudante, puestos que se obtienen merced a la destreza comprobada en la caza y en la pesca. Los *yaquis* igualmente se consideran desligados de todo sistema gubernamental que no sea el autóctono: sus ocho tribus totémicas constituyen una federación, regida por un gobierno teocrático, instituido en asambleas electas popularmente y con duración de un año. Sólo cuando se trata de asuntos de excepcional trascendencia para todos los grupos, se convoca a una asamblea a la totalidad de las tribus y los representantes que surgen de ella afrontan los problemas que afectan a la comunidad entera. Los *lacandones*, que tienen también una estructura totémica, viven fuera de las leyes del Municipio, del Estado y de la Federación, y se gobiernan por un "cacique" que es, a la vez, sacerdote de la comunidad. Los *tzeltales* gozan de un gobierno caracterizado por su honestidad y rectitud, ejercido por un "presidente municipal" que se ha distinguido por su intachable conducta y por "principales" que integran un consejo en el cual reside, en realidad, el gobierno del grupo autóctono y cuya autoridad acatan todos sin discusión. El peso de la autoridad del "cacique", entre los *mixes*, hace prácticamente nulas las leyes locales y federales. Los *kikapus* se gobiernan por un jefe —cargo hereditario que no siempre recae sobre el primogénito— y por un consejo de ancianos con facultades civiles y religiosas.

2) la mayor parte de las comunidades indígenas mexicanas viven

bajo un *régimen de dualidad*, coexistencia del sistema autóctono tradicional y de la organización impresa por el Municipio, el Estado y la Federación.

El régimen "oficial" entre los *chontales de Oaxaca* es el municipal, regido por las leyes estatales y federales; pero, a su lado, existe un consejo de ancianos, supervivencia del régimen autóctono que, en cierta forma, dirige los asuntos comunales. Igual ocurre entre los *tlapanecos*. Los *papagos*, los *pimas* y los *tepehuanos* escogen a un "gobernador", elegido por el consejo de ancianos y aprobado por la comunidad, designación para la que luego solicitan la aprobación de la autoridad municipal, representante del Estado, la cual reconoce al elegido en su carácter de "delegado municipal". El cargo es vitalicio, salvo que, por causas graves, sea retirado del mando.

Los *tarabumaras* se rigen por cuatro "gobernadores" que imparten justicia y guían a la comunidad; un "general" que es ayudante del gobernador y jefe de la policía; los "capitanes" que fungen como alguaciles; y los "mayores" que son sacerdotes. Los cargos son renovables anualmente. La autoridad "legal" está ejercida por un "comisario" o juez auxiliar, nombrado por el presidente municipal. Las autoridades legales y las tradicionales actúan siempre en armonía. Organización similar poseen los *mayas*, los *coras*, los *huicholes*, los *chichimeca-jonaz*.

Aun cuando la autoridad oficial se guía siempre por las leyes del Estado Mexicano, los *otomíes* conservan vestigios de su antigua forma tradicional de gobierno, integrado por un consejo de ancianos que preside el más capacitado y de conducta intachable y al que el pueblo somete sus problemas. No existe entre los otomíes el concepto de la nacionalidad y no pocos núcleos se consideran independientes, sin otras relaciones que las de aquellos que hablan su propio idioma.

Un Ayuntamiento de elección popular, efectuada de acuerdo con las leyes que rigen el Estado de Oaxaca, gobierna a los *triquís*; pero existe en cada poblado un "cacique", exponente del régimen autóctono, al que consulta la autoridad municipal para resolver sus problemas. Asimismo, el gobierno legal de los *mixtecos* lo ejercen los presidentes municipales, con residencia en la cabecera de los municipios, los agentes municipales en los pueblos y los jueces auxiliares en las rancherías; pero sobre ellos, y de manera extralegal, gravita la autoridad ancestral del consejo de los ancianos y del cacique, que ejerce máxima influencia sobre la comunidad. Hecho análogo ocurre entre los *amuzgos*, los *cuicatecos*, los *zapotecos*, los *chatinos*, los *tzozilés*, los *mames*.



Los *tarascos*, en su mayoría, no tienen la más remota noción de la forma constitucional del gobierno del Estado y de la Federación, bajo cuyo régimen "legal" viven. Ellos sólo reconocen a sus propias autoridades autóctonas. Y el Estado tiene el acierto de nombrar a las suyas, escogiéndolas entre los ancianos indígenas que gozan de prestigio, y por lo mismo, ejercen gran influencia en la comunidad.

De acuerdo con las leyes que rigen a todo México son designadas las autoridades en las regiones de los *mayas*; y coexistiendo con este régimen "legal", actúan otras autoridades indígenas, personeros del sistema tradicional y autóctono que en no pocos casos ejercen su mandato, inclusive poniendo al margen las disposiciones "legales"; bajo el imperio de las costumbres aborígenes.

En los veinte mil "ejidos" que existen en México —unos de población mestiza, otros de población mestizo-indígena y no pocos estrictamente autóctonos, las autoridades son de dos clases: ejidales y municipales. Las primeras actúan bajo la jurisdicción del Código Agrario y son: el Comisariado Ejidal y el Comité de Vigilancia, organismos cada uno de los cuales se integra con tres personas y sus respectivos suplentes. Ocupan estas autoridades de todo lo relativo a la organización y administración del ejido y convocan asambleas periódicamente para tratar asuntos que interesan a la colectividad entera, especialmente las relacionadas con los trabajos ejidales.

El Municipio está integrado por ejidatarios y pequeños propietarios. El pueblo elige, por un período de tres años, al Presidente Municipal, síndico, regidores, concejales suplentes y miembros de la Junta de Mejoras Materiales. El Presidente nombra a los demás funcionarios que ejercen el cargo un año. Unos ejidos escogen, entre los jóvenes instruidos, a sus autoridades municipales, en tanto que otros prefieren a los ancianos más experimentados.

En la mayor parte de los ejidos existen delegaciones de los distintos partidos políticos, pero justo es declarar que, hasta donde llegan mis investigaciones y mis comprobaciones, ni las autoridades ejidales ni las municipales ejercen presión alguna en materia política sobre los ejidatarios quienes, por lo demás y en general, muestran poco interés por estas actividades, salvo el caso en que el candidato les ofrezca un beneficio directo a la población, primando entonces en ellos un interés etnocéntrico antes que político.

3.) Existen otros grupos indígenas que se rigen exclusivamente por las leyes del Municipio, del Estado y de la Federación. En los poblados

y cabeceras de municipio se elige un ayuntamiento cuyo presidente y regidores son indígenas o mestizos. En los poblados pequeños o rancharías se nombra un juez auxiliar, delegado o comisario que atiende los asuntos de la comunidad. Este es el sistema que, con ligeras variantes, impera en los grupos de indios específicamente llamados *mexicanos*, entre los *pames*, los *mazahuas*, los *matlazincas* o *pirindas*, los *popolocas de Puebla*, los *chochos*, los *mazatecos*, los *choles*, los *chontales de Oaxaca*, los *tojolabales*, los *huastecos*, los *zoques*, los *popolocas de Veracruz*, los *huaves*, los *totonacos* y los *tepehuas*.

### 5) *Delincuencia*

Son, en realidad, bajos —y ello habla elocuentemente de la sobriedad de la raza aborígen— los índices de la delincuencia entre los diferentes grupos aborígenes que pueblan las distintas latitudes de México.

Pocos son los delitos que perpetran los indios. En ese bajo coeficiente, los delitos que atentan contra la propiedad son más numerosos que los atentados contra las personas (homicidio y lesiones) y estos últimos son, casi siempre, el resultado de la excitación alcohólica. Más frecuentes son las infracciones a los reglamentos policíacos o las faltas municipales.

Es que los integrantes de los agregados indígenas tienen un buen grado de ajustamiento socio-individual, lo que explica la ausencia casi total de delitos graves. No escasean, en cambio, las riñas. Y no es tampoco raro el caso del rapto de alguna mujer.

Las *penas* —de acuerdo con el derecho consuetudinario— son, para las faltas más o menos leves, las multas y las “faenas” o trabajos para la comunidad. Antiguamente, entre los *ilapanecos*, se castigaba con multas, consistentes en “arrobas” de azotes. Cuando la gravedad del delito lo amerita, el delincuente es consignado a los juzgados de la cabecera municipal, sin que ello sea obstáculo para que la autoridad indígena enjuicie a los delincuentes de acuerdo con su tradición, obligándolos, por ejemplo, como ocurre entre los *papagos*, a cuidar de los caminos y atender a las escuelas.

En algunos grupos, como entre los *tarahumaras*, se castiga el adulterio con azotes. Entre los *coras* el juez es “el gobernador” y las penas que él impone —azotes— son ejecutadas por uno de los “capitanes”. Los azotes se miden por “arrobas”. Cada arroba equivale a 25 azotes. Los delincuentes son también puestos en un cepó por uno o más días, apre-

sados de los pies, al igual que entre los *huicholes*. Los *chochos* sancionan sus faltas más comunes —riñas motivadas por la embriaguez— con los “tequios” o trabajos forzados en los servicios municipales, ocurriendo lo propio entre los *mazatecos*, los *cuicatecos*, los *chontales de Tabasco*, los *tzeltales* y los *mames*. Acostumbran estos últimos castigar a los indígenas que dan hospitalidad a los extraños y mestizos, no dirigiéndoles la palabra por algún tiempo. Entre los *mixes* los delitos —riñas, estupro, violaciones, casi nunca un homicidio— son juzgados por un “jurado de ancianos” que dicta su veredicto, sin tener en cuenta para nada las leyes penales de la República Mexicana. Procedimiento análogo rige para los *otonacos* que delinquen, por lo general, en fiestas y velorios, bajo el aguijoneo de bebidas alcohólicas y entre quienes son los propios indígenas los encargados de sancionar a los culpables.

El *régimen carcelario* de los aborígenes mexicanos —de algún modo hay que llamarlo— presenta, en algunos grupos, características peculiares.

No hay cárcel ni castigos entre los *cochimi-quilibuas*: quienes cometen algún delito leve o faltas son amonestados por el subdelegado; y si el delito es de mayor cuantía, el culpable es alejado por algún tiempo del poblado en el que vive. A los *serís*, grupo belicoso en otro tiempo, ahora pacífico y que se encuentra confinado en la isla del Tiburón y en la bahía Kino, les sirve de cárcel una isla cercana, prisión temporal para el delincuente cuando la infracción es menor. Los delitos graves se penan con la muerte.

Los *tepehuanos* no conocen las cárceles. Sus delinquentes, que son muy raros, merecen pena de azotes, si el delito es leve; y si no lo es, son remitidos a la cabecera municipal apenas se les aprehende. Entre los *tarahumaras* la cárcel permanece siempre abierta, sin que por ello se fuguen los reclusos, que casi siempre son “peleoneros”, ebrios o ladrones que infringen las normas colectivas, principalmente durante las “tesgüinadas”. Exactamente igual ocurre entre los indios específicamente llamados *mexicanos*: las puertas de la cárcel permanecen siempre abiertas y los detenidos se mantienen allí “bajo su palabra” sin que se registren casos de fuga. La cárcel entre los *otomíes* y entre los *huastecos* es una choza sin puertas, de la que los detenidos no tratan de fugarse. Si salen, regresan a ella para esperar, si su falta así lo amerita, ser conducidos a la cárcel municipal. Entre los *tzeltales* los detenidos van todos los días a su casa a comer y a dormir. En las horas de trabajo están bajo

la jurisdicción de la cárcel, prestando su servicio personal en tareas en bien de la comunidad (limpieza de calles, arreglo de jardines, obras de beneficio colectivo). Tampoco los detenidos son vigilados en la cárcel entre los *huaves*: permanecen en ella "bajo su palabra" y también se les permite dormir en su casa todas las noches.

### 6) *Artes indígenas*

El indio mexicano ha sabido unir estrechamente su sentido artístico a la satisfacción de sus necesidades vitales. Ha forjado, por eso, una industria que es un arte. Una industria nativa que multiplica su importancia en sus formas, en su técnica, en la variedad de sus productos algunos de los cuales son de alto valor artístico, en su espíritu decorativo, en su aliento social y en su sentido estético.

Tiene el indio mexicano un temperamento artístico extraordinario que se vuelca, ya sea en la multiplicidad de sus industrias —alfarería, cerámica, tejidos, etc.— o en el ritmo de sus danzas y de sus cantos, reflejos de su paisaje exterior.

No hay otro país en el mundo, salvo el chino, en el que se compruebe una tan extraordinaria habilidad manual como la que ostentan los indios de México, expresada magistralmente tanto en las tareas esencialmente artísticas como en las demás sencillas labores cotidianas; habilidad manual prodigiosa al servicio de una aguda percepción, una clara inteligencia y un profundo sentimiento estético.

La obra artística tuvo un alto sentido social en las colectividades aborígenes de la era precortesiana, a tal punto que, como consecuencia de las guerras entre los distintos pueblos indígenas, los vencedores que convertían en tributarios a los vencidos, les imponían como parte del pago de su tributación, la entrega de las mejores esculturas, mosaicos de piedras y de plumas, ricos vestidos, suntuosos vestuarios, adornos y joyas de piedra y metales, cestería, madera labrada y pintada, etc.<sup>1</sup>

Desde los albores de la Conquista el arte aborígen mexicano despertó la admiración de los españoles. Hay prueba escrita de ello.<sup>2</sup> Dignos de mención son igualmente, en esa época los esfuerzos de algunos misioneros y de algunos funcionarios reales en defensa del patrimonio artístico aborígen. Fray Bernardino de Sahagún estudió exhaustivamente, como

<sup>1</sup> "Códice Mendocino y Matrícula de Tributos" para México.

<sup>2</sup> Francisco del Paso y Troncoso *Papeles de Nueva España*. Edición hecha en Madrid, 1905.

nadie lo hizo, la vida y cultura del indio, dedicando un capítulo especial a sus artesanías.<sup>3</sup> Vasco de Quiroga, Oficial de la Corona Española, frente a la "débacle" tuvo fe en el indio, exaltó sus calidades artísticas, especialmente entre los tarascos y clamó porque se trajeran de España nuevas artesanías.<sup>4</sup>

La colonización hispana determinó luego en el orden artístico un proceso de interculturación. Los artesanos indígenas y los europeos complementaron sus necesidades y, a través de las distancias, fueron transmitiéndose mutuamente, en el mensaje mudo de sus propias obras de arte, sus conocimientos. Cada cual aprendió y utilizó algo nuevo: el indio lo hizo con el cuchillo de acero o de hierro, el martillo y el hacha; el español utilizó los bellos colorantes indígenas (cochinilla y palo de tinte).

El telar de pedales libró al cuerpo del tejedor indio de las fatigas del telar de cintura y dio más amplitud a los tejidos; la aguja de acero o de hierro sustituyó a las antiguas agujas de púas de maguey o de hueso con evidentes ventajas sobre el perfeccionamiento del bordado; el alfarero utilizó la loza vidriada poblana para la fabricación de cerámica de tipo europeo.

Estas inter-influencias crearon nuevos conceptos estéticos y nuevos estilos. Yo he admirado la portada de la Iglesia de Angahua, en Michoacán, México, tallada en cantera rosa por los tarascos en el siglo XVI. Es del clásico estilo mudéjar como las que he visto en templos y palacios de siglos anteriores en Sevilla, Córdoba y otras regiones de Andalucía que estuvieron siete siglos bajo la dominación árabe.

Las artes industriales del México colonial, obra de los artífices indios, progresaron en la medida que les convenía a los intereses comerciales españoles. Así, las telas mexicanas fueron recibidas en España mientras no compitieran con la industria textil metropolitana.

El genio artístico del indio se volcó maravillosamente en la orfebrería. Yo he visto, entre los tesoros de la Catedral de Toledo, España, una gigantesca custodia de oro, forjada por los indios mexicanos, visión de maravilla, en la que se utilizó el primer contingente de oro que los conquistadores recogieron de América. He admirado también en la Catedral de Sevilla un altar de plata maciza, que pesa tres toneladas, orna-

<sup>3</sup> B. de Sahagún, *Historia de las cosas de Nueva España*.

<sup>4</sup> Juan José Moreno, *Fragmentos de la vida y virtudes del v. ilmo. y vmo. señor don Vasco de Quiroga*. México. Hay dos ediciones de esta obra, la primera de 1776, la segunda de 1939.

dos con cabezas de serpiente—símbolo en la mitología azteca—y forjado igualmente, en el siglo XVI, por los artífices indios. Se me informó también que existían en esa catedral más de trescientas columnas de plata, del tamaño del edificio, provenientes de la misma época y lugar.

La joyería y platería, proveniente de México, obra de los artífices aborígenes, alcanzaron tal auge en España desde principios del siglo XVI que, desde 1527, la Corona empezó a dictar medidas restrictivas y prohibitivas sobre esta artesanía, gravándola con pesados impuestos. Felipe II prohibió, en 1569, la posesión de toda pieza de orfebrería, a quienes no hubiesen pagado su respectivo tributo por ella bajo pena de confiscación. A pesar de todas estas restricciones, la joyería, orfebrería y platería se desarrolló tanto en México que “desde 1537 ocupó el primer lugar entre los gremios para la procesión anual del Corpus”.<sup>5</sup>

El arte de la “plumería”, consistente en fabricar tapices, vestidos y ornamentos con vistosas plumas de pájaros de todas clases tuvo en la América precolombina la más alta perfección en particular en Puebla.

Los maravillosos mosaicos de plumas de México, así como los brocados para las iglesias, hechos a mano por los indios, fueron entregados muchas veces por ellos, en lugar de dinero, en el pago del tributo a la Corona Real, a la Iglesia, al Gobierno Virreinal o al encomendero. En muchas otras ocasiones, el indio los dio como un voto ante los altares.<sup>6</sup> En el Museo del Escorial en España —tuve yo la oportunidad de admirarla cuantas veces fui a ese lugar— se exhibe una mitra episcopal hecha en el siglo XVI, por los indios mexicanos, con primorosas plumas. Otra mitra análoga, también del mismo siglo, del mismo virreinato y de los mismos artífices, se conserva entre el tesoro de la Catedral de Sevilla. La vi en 1950 y en 1961.

### *Alfarería*

El artífice indio sabe hacer milagros con la tierra cocida a la que sus manos creadoras infunden vida, ritmo, plasticidad, vigor y energía. Las manos indígenas hacen hablar al barro con su lenguaje perenne con una perennidad que muchas veces dura siglos. La alfarería precortesiana—allí están los ejemplares de Oaxaca y de Puebla para atestiguarlo—representan la armoniosa conjunción de la utilidad doméstica y del sentido estético. Hasta ahora los procedimientos, usos, formas y decoraciones

<sup>5</sup> Manuel Romero de Terreros, *Las artes industriales en la Nueva España*. México, 1923.

<sup>6</sup> *Códice Tepetlaoxtoc*. Edición facsimilar del Museo Nacional. México, 1923.

de la loza ordinaria de barro cocido conservan la técnica primitiva de la época virreinal. La loza vidriada, en cambio, adoptó rápidamente las modificaciones traídas por los españoles y su manufactura artística se perfeccionó rápidamente. Oaxaca, Puebla y Tonalá con sus tinajas, botellones, jarros, enfriaderas, pichelos, barriles, vasos y ánforas son los altos exponentes del sentimiento estético del indio. Lo propio decimos de la producción alfarera de Jalisco, Michoacán, Guanajuato y Tlaxcala.

La *loza primitiva de barro cocido*, cuyo origen se remonta a la era precortesiana, se utiliza para la fabricación de cántaros en Santa Marta (distrito de Tepeji, Puebla), en San Bartolo Coyotepec (Oaxaca) muy cerca de Zaachila, la antigua metrópoli zapoteca, en San Francisco Attepxi (Tehuacán) y en la tribu de los tarahumaras que viven en el corazón de la sierra de Chihuahua. La loza vidriada es trabajada en el Estado de México más que en ningún otro Estado de la República y produce ejemplares tan apreciados como las canastas y ollas de Metepec, en el valle de Toluca, así como los animales de pequeñas dimensiones que sirven para alcancías; los jarros de Valle de Bravo, caracterizados por su color rojizo y sus formas semejantes a los frutos; las "cazuelas" de San Sebastián, en San Juan de Teotihuacán, cerca de la gran pirámide del Sol; las bandejas y los platos de Tecajic; y las ollas y los "jarros pulqueros" de Texcoco.

El *Estado de Jalisco* tiene en su capital Guadalajara el epifoco de su producción alfarera con múltiples especialidades —muñecos de barro, cazuelas, jarros para el agua— conocidas en todo el país bajo el nombre genérico de "loza de Guadalajara".

*Tonalá*, que en la era precolombina fue capital del floreciente reino del mismo nombre, es ahora una comunidad indígena íntegra y exclusivamente dedicada a la manufactura de objetos de barro cocido que gozan de justificado renombre por su alto valor artístico, multiplicado en las vasijas polícromas, en las tinajas ornamentadas, en los botellones decorados con motivos quiméricos, en los platones ornados de animales y grecas fantásticas y en infinidad de jarros vidriados, muy valiosos exponentes del arte aborigen, convergencia de una trilogía maravillosa: habilidad manual, sentimiento decorativo e inagotable fantasía.

El *Estado de Puebla* donde florecieron las industrias indígenas y las que implantaron los españoles a raíz de la Conquista, es hasta ahora otra de las capitales del arte indígena mexicano cuya alfarería ha prestigiado también su denominación común "loza poblana" y cuyos ejemplares sobresalientes —cazuelas de todas clases y "jarros pulqueros"—

corresponden a dos signos de la región: la producción del pulque, bebida que se vende en abundancia, y de los guisos especiales que revelan el refinamiento de la cocina poblana hasta en los mismos trastos que se emplean para guisar.

La alfarería del *Estado de Oaxaca* produce cuatro tipos de loza: la loza blanca de Oaxaca —llamada comúnmente "loza corriente del país"— la loza verde de Santa María de Atzompa, la loza "chilmolera" que es la escudilla del pobre y la loza primitiva de Coyotepec.

Las *artes textiles* florecen en los distintos agregados aborígenes mexicanos, en la confección de múltiples prendas de uso personal. Sobresalen, entre ellas, el *sarape* y el *rebozo*, indumentarias típicas del pueblo mexicano.

Mantas rectangulares de lana o algodón, al gusto indígena, los *sarapes*, que se tejen en todas las regiones frías de México y aún en algunas templadas como Guadalajara, abrigan como sobretodos a los hombres del pueblo durante el día y los cubren a manera de frazadas en la noche mientras duermen. Los más artísticos y los mejores tejidos son, sin duda, los que se manufacturan en Saltillo y Oaxaca, en los telares antiguos importados seguramente por los españoles y modificados, a través de los siglos y de las generaciones, por los obreros indígenas. También son notables los sarapes que se fabrican en el pueblo tlaxcalteca Santa Ana Chautempan, que gozara por eso en la época virreinal de justa nombradía, venida hoy a menos; en Texcoco, Xocotepec, Guadalajara, Saltillo, Puebla y Sayula.

Típicamente mexicano es el *rebozo*, manto tejido a mano, usado por las mujeres para cubrirse la cabeza, los hombros y a veces parte del rostro. Su uso fue obligatorio en el coloniaje desde el siglo xvi. Su origen histórico ha provocado polémicas. La tesis más aceptable es la que le atribuye un origen popular, prenda que al principio usaron sólo las mujeres del pueblo y que posteriormente alcanzó la categoría que le imprimió la alta sociedad virreinal. Posteriormente, en algunos centros fabriles (Puebla, Oaxaca, Tenancingo, Michoacán) se usó también el telar español de pedales para incrementar la producción y para que, a su vez, trabajaran en ella los hombres.

En Santa María del Río (Estado de San Luis Potosí), Puebla y Michoacán se tejieron bellos rebozos de seda natural, industria que prosperó gracias a la destreza de los indios tejedores chichimecas y otomíes. Esta prenda de gala hizo, en las mujeres españolas de las clases altas,



fuerte competencia a la mantilla española. Fue entonces que, para evitarla, prohibieron los españoles el cultivo del gusano de seda en México.<sup>7</sup>

El Dr. Atl resume certeramente la esencia del rebozo cuando dice:

"No sirve solamente para cubrirse la cabeza ni cruzarse sobre el pecho como un simple adorno sino que es también la cuna provisional de los niños pobres, pañuelo en que las mujeres se enjugan las lágrimas, canasto improvisado en el que las indias llevan al mercado sus verduras, cubierta del infante que duerme tranquilo junto a la madre que trabaja, y su punta retorcida, colocada sobre la cabeza femenina, sirve de asiento a los canastos llenos de fruta o extendida cobija la olla de los tamales, en el ángulo de la calle de un barrio".

Tal como tejieron en la época más reculada de la historia del hombre siguen tejiendo ahora los indios mexicanos, apegados a las viejas tradiciones técnicas y a sus propios diseños, habiéndolos también de procedencia española. Cuéntanse más de setenta técnicas textiles. Utilízase los tintes animales, vegetales y minerales. Tejen ahora los indios *fajas*, *cordones* o *ceñidores* muy atractivos por la policromía de sus variados dibujos y usados como ornamentos; *quicquelitl*, blusa de mujer; el *huipil*, camisa india, generalmente sin mangas y que si es femenina ostenta bordados de exquisito buen gusto; el *chincuete*, enagua de muchos pliegues, ornada con peculiares grecas rojas y verdes; la *camisa-maxtlatl* llamada también "camisa calzón" porque consiste en una camisa de largas faldas que se atraviesan en la entrepierna; mantas de diversos tamaños, diseños, decoraciones y usos como las *pañoletas* para la cabeza de los tzotziles, las colchas de Ameyalco y Michoacán; las camisas bordadas de todos los colores y dibujos imaginables, originarias de las mujeres del pueblo pero cuyo uso se extendió después a todas las clases sociales; y prendas domésticas (manteles, servilletas, cuellos, pañuelos, etc.) que son otros tantos primores del exquisito gusto artístico de los indios.

La industria textil mexicana, de origen autóctono, prosperó en el coloniaje, a pesar de las restricciones que contra ella pusieron los españoles, porque fue uno de los medios de sustento de las poblaciones aborígenes, especialmente de las mujeres; porque ninguna otra pudo igualarse en la firmeza de sus tintes, el brillo de sus colores y en su técnica admirable; y porque, a despecho de todas las medidas dictadas por las autoridades, fueron los propios encomenderos los que estimularon

<sup>7</sup> *Códice Sierra.*

a los indios a pagar sus tributos con piezas de tejido. No pocos códices y documentos lo atestiguan así.

Algunas de estas prendas, como el "huipil" y el "quichquemiti" tienen un uso que se remonta a más de cuatro mil años.

Calcúlase que entre la actual población aborigen mexicana hay más de medio millón de telares de cintura y no menos de 400,000 mujeres y 50,000 hombres que son tejedores. No se han considerado en este cálculo los tejedores mestizos de los centros urbanos que trabajan en telares de pie y los artesanos dedicados al tejido de fibras duras (henequén, maguey, ixtle y lechuguilla).

Trabajan en *madera* utensilios de carácter doméstico, los indios de Teocaltiche, Michoacán, Guanajuato, Puebla y Tlaxcala. Fabrican en madera de naranjo, cucharas para menear los alimentos, muy superiores a las europeas y a las americanas, pequeñas bateas o pequeños tablones tallados que nada tienen que envidiar a los productos similares de Suiza y Alemania. Asimismo, en Jalisco se manufactura el "equipal", asiento hecho de trabazones de madera, forrada en cuero, muy cómodo y muy usado en las regiones cálidas; en el Estado de Tlaxcala, los "bastones de Apizaco", nombre genérico que se le da a las diversas cañas y varas pulidas y policromadas, ornamentadas con formas de animales, culebras, lagartos, águilas o "cuijes" que se enroscan desde la punta hasta el puño, labrados todos ellos en forma muy primitiva y vendidos a precios bajísimos a los intermediarios que explotan a los aborígenes.

Los *retablos* ocupan lugar importante en el arte indígena y en el mestizo. En otras épocas los indios tallaban en madera e iluminaban con vivos colores las imágenes de Cristo, de la Virgen María y los más destacados personajes del santoral católico, las medallas hechas por los orfebres oaxaqueños y poblanos, los rosarios obra de las monjas enclaustradas, hechuras de mano primorosas que han sido desplazadas en su mayor parte por las producciones en serie del maquinismo contemporáneo. Supervivencia actual de esa época y de esos artistas autóctonos que se especializaban en pintar ex-votos, representantes del profundo sentimiento religioso del pueblo mexicano, quedan ahora algunos pocos en los alrededores de los santuarios célebres, dedicados eventualmente a complacer a los fieles que desean perennizar en alguna pintura, su reconocimiento personal por alguna gracia o favor obtenidos del cielo. Esos ex-votos se llaman "retablos", expresiones de la fe popular, caracterizados por su increíble ingenuidad, con leyendas *sui-géneris* escritas en lenguaje bíblico, obra ejecutada generalmente en láminas de pequeñas dimensiones, que

reproduce en detalle la "gracia" solicitada y obtenida y que, en no pocos casos, llegan a situaciones que provocan hilaridad. He visto algunas iglesias que están atestadas de estas pinturas votivas, entre ellas la Basílica de Guadalupe en México, el templo de Mexicaltzingo en Guadalajara y el Santuario del Sacro Monte en Amecameca.

Sensible es constatar que algunas de las industrias vernáculas —tal, por ejemplo, la orfebrería, la mueblería y la confección con plumas de brillantes colores, flores y pájaros— están en decadencia artística y comercial. La producción industrial ha eliminado del comercio, casi totalmente, a la orfebrería indígena que otrora tuviera su principal sede en Tehuantepec en donde magníficos artífices labraban el oro y la plata, hacían joyas primorosas y descollaban en sus trabajos de filigrana. Apenas si en Oaxaca unos cuantos orfebres indígenas continúan hasta hoy fabricando en pequeña escala medallas religiosas y aderezos de oro. Hecho análogo ocurre con los mosaicos de plumas, arte que llegó a muy alto grado de perfección en la era precortesiana, que continuó cultivándose durante los trescientos años del virreinato y luego en la iniciación de la República para entrar después en decadencia irremediable.

En halagüeño contraste son actualmente prósperas, entre las industrias artísticas de los indios, la alfarería, la confección de los rebozos, los tejidos principalmente los de Michoacán y Oaxaca, la juguetería en barro cocido y policromado, las lacas de Olinalán, la fabricación de objetos de mimbre y de carrizo y la talabartería.

Hay quienes creen que las industrias indígenas pueden transformarse, enriqueciéndose con los implementos modernos, sin perder su carácter vernáculo. Discrepamos radicalmente de tal creencia porque las diversas tentativas de transformación realizadas en algunos países no han logrado sino destruir totalmente el carácter de las industrias vernáculas. Pretender, pues, transformar esas industrias es precipitar su desaparición. Otra es la forma de estimularlas para que sobrevivan al empuje arrollador y mercantilista del industrialismo tecnificado: facilitar a los indios manufactureros la obtención de sus materias primas, eximirlos de los impuestos, rebajar las tarifas ferroviarias o dictar otras medidas conducentes al fácil y garantizado transporte de sus productos, librar a los artistas aborígenes de la especulación opresora de los intermediarios, fomentar las ferias regionales autóctonas que pongan periódicamente en contacto inmediato a productores y consumidores; y, sobre todo, no pretender hacer "arte oficial" porque el arte aborigen es popular, nacido en la entraña

misma del pueblo que es la savia vivificante que lo nutre y lo hace perdurable a través de las generaciones y de los siglos.

El ritmo de la vida americana contemporánea, con sus nuevas fuerzas económicas y culturales, propende a acelerar el cambio y, a veces, hasta la desaparición de algunas artes autóctonas. La admiración por el arte occidental no significa el olvido del arte aborigen. Y el reconocimiento del industrialismo mecanizado, como uno de los signos del progreso económico, no debe llegar hasta renegar del trabajo manual del indio, considerándolo indebidamente como signo de retraso e inferioridad.

A los deslumbrados por el arte occidental y por el industrialismo mecanizado, desdeñosos del trabajo manual de los aborígenes, debemos recordarles la extraordinaria resonancia que ha tenido el arte popular mexicano en las exposiciones internacionales a las que se ha presentado: Los Ángeles, California (1921), luego en Argentina y Brasil donde el gobierno mexicano la obsequió a los respectivos países, posteriormente en la "Feria Internacional de Sevilla", después en el Museo de Arte Moderno en Nueva York, más tarde en la gran Exposición de Arte Mexicano que recorrió varios países de Europa (1952) y no hace mucho en la Exposición de Arte Mexicano realizada en París. (1955).<sup>8</sup>

### *Danzas, cantos y música indígenas*

El indio mexicano ha volcado toda la infinita gama de su riqueza interior, de sus sentimientos íntimos y de su drama colectivo que alcanza proporciones cósmicas, en sus danzas, en sus cantos y en su música que constituyen para él la trilogía que expresa todos los afanes de su vida

<sup>8</sup> Consúltense, entre otras, las siguientes obras:

- Juan Francisco del Barrio Lorenzot, *El trabajo en México durante la época colonial.— Ordenanzas de Gremios de Nueva España*. México, 1920.
- Ralph Beals, *The Comparative Ethnology of Northern Mexico before 1750*.—University of California Press. Berkeley, 1932.
- Fr. Bartolomé de las Casas, *Breve relación de la destrucción de las Indias Occidentales*. Edición mexicana 1957.
- Daniel F. Rubín de la Borbolla, *Obras maestras del arte indígena de México*. Universidad de Nuevo León, Monterrey, 1947.
- D. F. Rubín de la Borbolla, *Arte popular mexicano*. Universidad de Nuevo León, Monterrey, 1950.
- Fr. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*. Numeración, anotaciones y apéndice de Angel M. Garibay K. Cuatro tomos. Edit. Porrúa. México, 1956.

miserable, el recuerdo de sus glorias ancestrales, su sollozo milenario, los dolores que una resaca de siglos ha ido acumulando en su alma, sus alegrías que "son pocas, pero son" como cantara el poeta, la tristeza de las cosas definitivamente perdidas, el fatalismo de su desesperanza sin auroras. Allí, en esas danzas, en esos cantos y en esa música está, como en una eucaristía laica, siempre presente, el espíritu de la raza indomable.

Durante los no pocos años que, en diversas oportunidades, viví en México, recorriendo y estudiando casi todo su territorio, presencié y admiré la ejecución de casi todas las muy numerosas danzas que nutren su maravilloso folklore.

La danza prolifera en casi todos los agregados aborígenes de México.

Los *kikapus*, familia del grupo algonquiniano, tienen la *danza de la muerte*, cadencia monótona y lúgubre, dirigida por una doncella, al son de las flautas y los tambores. Los *tepehuas* acostumbran bailar en la Noche de Navidad la *danza de las pastoras* que ejercitan muchachas adornadas con bandas de listones, a los acordes de la guitarra y del violín. Muy conocida es la danza de los *aztecas* o *malinche* entre los indios *huastecos* que bailan grupos de diez hombres, adornados con plumas en la cabeza, vestidos de túnicas bordadas y acompañadas por un tambor y una flauta.

Tres danzas enriquecen el patrimonio mental colectivo de los *zoques*: la *danza de las espuelas* o *sonajas*, bailada el día de San Roque (24 de agosto) por grupos de cuatro personas cuyos atavíos tienen reminiscencias andaluzas; la *danza yonunche* ejecutada por un adulto y dos niños con paliacates en el cuello y en la cintura, un plumero en la cabeza, una jícara con flores en una mano y un bastón en la otra, al compás de música de violín, tambor y chirimía, consistente en evoluciones que simulan una lucha en la que se usan los bastones a modo de sables; y la *danza del plumero*, bailada por seis personas vestidas con prendas viejas y raídas, con adornos de plumas en la cabeza y pinturas en la cara y llevando en las manos una culebra o una iguana disecada.

Bailan los *huastecos*, aprovechándose de la música del huapango, cuatro danzas colectivas: la *izaca*, las *varitas*, la *malinche* y el *gavilán*.

La *izaca* la ejecutan hombres formados en dos filas, cada uno de los cuales porta una sonaja en la mano, todos con pintoresca indumentaria, una banda de lana en la cabeza y un espejo redondo en la frente. Hombres puestos en fila, formando círculos y dando vueltas individual y colectivamente, con indumentaria de uso diario, con docenas de cascabeles colgándoles de las piernas y llevando en las manos varas de las que pen-

den listones de colores, bailan la *danza de las varitas*. Especie de pantomima, ejecutada por un joven vestido de mujer, es la *danza de la Malinche*, símbolo evocativo de la unión del Conquistador Cortés y de la india Marina, cuyos gestos simulan el arrepentimiento de ella por haber entregado al español opresor, la raza nativa.

El *gavilán*, baile conocido también con el nombre de el *volador* es una danza religiosa. El ceremonial se inicia al cortar el árbol gigante del que penderán los danzantes quienes guardan ayuno antes de trepar al enorme poste que ha sido enclavado en un pozo profundo. En la cúspide hay un cuadrilátero de madera de cuyos ángulos penden cuatro cuerdas de las que aprovechan los danzarines para descender. Sobre el cuadrilátero giratorio baila peligrosamente el capitán que dirige la danza y este movimiento de rotación dura mientras se realiza el descenso peligroso, imitando los danzarines entonces el vuelo sereno y majestuoso del gavilán. Cuando llegan a tierra el capitán baja rápida y perpendicularmente por una de las cuerdas y termina la danza. Cada bailarín viste traje corriente y lleva un penacho de plumas y dos sonajas. El capitán viste blusa y pantalones rojos y una banda terciada al pecho. El tambor y la chirimía acompañan el acto.

Los *mames* tienen la *danza de la conquista*, simulacro evocador de la lucha epopéyica entre españoles e indígenas, con indumentaria característica, tocando sus machetes y dando vueltas en círculo; y la *danza de la granada* en la que el grupo gira alrededor de un asta en cuya parte superior se encuentra una esfera grande de carrizo en forma de granada, de la que penden listones de colores trenzados entre sí, cuyo otro extremo toma cada ejecutante. Consiste la primera parte de la danza en ir destrenzando los listones, al son de la marimba; y en la segunda parte, los listones se vuelven a trenzar como estaban originariamente.

La única danza que conocen los *tojolabales* es la que bailan el día de San Caramlampo: hombres vestidos de mujeres dan brincos y zapateos pantomímicos, a los acordes del tambor y de los pitos de carrizo.

La *danza del fuego*, dedicada a los dioses de los cuatro vientos, ejecutada siempre frente al templo, forma parte, entre los indios *lacandones*, de las fiestas agrícolas —siembras y cosechas— o de las imploraciones colectivas para que cesen las epidemias. Se enciende una fogata frotando un madero contra otro y cuatro hombres colocados en los cuatro lados o rumbos, rezan, cantan, gritan y saltan alrededor de la fogata o se mueven lentamente al son de la maraca, el tambor y el pito de carrizo.

Tres son las danzas características de los *tarascos*, grupo indígena

de grandes capacidades artísticas: la de los *viejitos*, pantomima sugestiva movida y alegre que integra ya la coreografía internacional; la de los *Moros y Cristianos*, representación simbólica de la conquista española; y la de los *pastores*, reminiscencia bíblica de la Navidad, ejecutada por individuos que personifican pastores, ángeles y demonios.

“La Conquista” la “Malinche”, “los negritos” y “la pluma” son las danzas típicas de los *zapotecos* en cuyos cantos figuran algunos —“La llorona” y “La Zandunga” entre ellos— que han alcanzado también categoría y popularidad internacionales.

Supervivencia autóctona y con incuestionable raigambre totémica es la *danza del tigre* entre los *amuzgos*. El tigre protagoniza también la leyenda de “la mujer perdida en el bosque”, escenificada en algunos poblados y en la que el feroz felino devora a una mujer extraviada en la espesura, no obstante los esfuerzos de los cazadores para librarla. Este argumento tiene similitud con el de la danza *mixteca El coyote*, animal que asecha y devora, en la pantomima, a las aves de corral a pesar de quienes tratan de impedirlo.

La danza de los *comanches* la bailan los indios *pames*, y en algunos poblados también los mestizos, en sus festividades religiosas.

Muy numerosas son las danzas de los indios específicamente llamados *mexicanos* —por pertenecer a la tribu de este nombre— siendo algunas de ellas de singular belleza. Se bailan en Tlaxcala la de “los paragueros”; en las sierras de Puebla, “los voladores”, “los santiagos”, “los toreadores”, “los quetzalines”, “los negros” y “los tocotines”; en la Huasteca, “las malinches”, los “varas”, “los monarcas”, “los matachines”, “los Xochiquetzali”; en el centro de la región del Pacífico, “los moros y cristianos”, “los labradores”, “el toro de cuero”, “los vaqueros”, “los santiagos”, “los negritos”, “los listones”, “los concheros” y “los labradores”, en algunas de las cuales llevan máscaras alusivas y en otras se adornan la cabeza con grandes abanicos de flores y plumas o de otras múltiples decoraciones.

Tienen fama los *huicholes* de ser eximios bailarines, músicos y cantores. Ellos mismos construyen sus instrumentos musicales —tambor, guitarra y violín— cantan sus salmos religiosos en idioma nativo y bailan “la danza de la ofrenda”.

Pródigos en danzas son los indios *coras*, siendo las principales la de los *matachines* cuyos ejecutantes sostienen en las manos arcos de flores, llevan pañuelos rojos al cuello y los sombreros adornados; el *mitote*, bailada alrededor de una hoguera, frente a un altar donde hay un nicho,

sin imágenes o ídolos, tapizado de monedas de oro y plata y colocado hacia el oriente por donde sale el sol; *el arco* ejecutada por hombres en fila, portando en una mano un arco y flechas y en la otra una sonaja y haciendo evoluciones frente a frente, al compás del tambor y de la chirimía; *la palma*, análoga en su ejecución a la anterior, de la que se diferencia porque se danza al son del violín y los ejecutantes llevan palmas en las manos; y *las pachitas*, dirigida por una mujer que lleva un estandarte con alguna imagen católica y ejecutada por jóvenes tomadas de la mano que evolucionan formando círculos en una o dos filas y yendo de casa en casa, cantando y arrojando flores y frutos.

Los *yaquis* en todos los actos de exaltación tribal (guerras, funerales, ceremonias religiosas) bailan dos danzas: *el venado* que evoca un episodio de cacería en que el bailarín, que lleva atada a su cabeza una de venado, imita maravillosamente los movimientos de la bestia perseguida, acorralada, herida y, en fin, muerta; y *la pascola* en la que, a los acordes del violín y del arpa, los tres ejecutantes, cubiertos los rostros con máscaras monstruosas, desnudos de la cintura al pecho, aderezado el cuello con collares y llevando en las piernas una cobija sostenida por un cinturón con cascabeles y patas de venado, se mueven con pasos complicados, estremecen el busto con mímica bestial, se encorvan hasta tocar la tierra con las manos, sacuden sus sonajas interrumpen brevemente la danza para, descansando un poco, salpimentarla con diálogos muy ingeniosos.

Ambas danzas —el venado y la pascola— a las que hay que agregar la del “coyote” son bailadas también por los *mayos* y los *tarahumaras*. Estos últimos agregan la *danza del guajolote* de origen totémico, el “yúmuri” y los “matachines” que, a su vez, es bailada por los tepehuanos.

Dos son las danzas características de los *papagos*: “las ramitas” y “el sahuaro” o la “novaíta”. La primera la ejecutan hombres y mujeres en círculo, portando ramos de flores con pasos monótonos de adelante hacia atrás y de un lado hacia otro. En la segunda, igualmente monótona, el jefe de la danza golpea constantemente un pequeño tambor.

“Los malinches”, “los conejos”, los “vaqueros” y “los moros” son las danzas típicas de los indios *tlapanecos*. Los *seris* tienen una danza dedicada al viento y al mar, ejecutada sobre una concha de tortuga, al compás de un son monótono, llevando los ejecutantes coronas de carrizo y orejas de coyote y apoyándose en bastones largos, adornados con listones policromos.

La *danza de los “sonajeros”* de Tuxpan, en la región del sur de



Jalisco, simboliza la siembra y sus esperanzas. Portan los danzarines dos instrumentos agrícolas, la "vaina" y la "panoja", en los que hay semillas disecadas; y los hacen vibrar, en distintos movimientos gimnásticos, para que las fuerzas telúricas se muestren propicias en una cosecha abundante. Para conjurar y ahuyentar a las intemperies y plagas, lanzan luego gritos rituales imitando al de los animales.

El *Quetzal*, pájaro simbólico de la América Central, es, en la mitología indígena, la encarnación de la elegancia y de la belleza. La danza que él inspira, y que alcanza en Puebla su mejor expresión, está impregnada de arrogancia y de dignidad. Cada uno de los danzarines lleva en la cabeza un gran y muy vistoso penacho circular, lleno de plumas multicolores.

### 7) *Religión indígena*

El indio fue, en la era precortesiana, profunda y esencialmente religioso. Mientras los griegos habían humanizado a sus dioses —humanización que marca el comienzo del estancamiento del proceso religioso— los aztecas, en evolución de su mentalidad mística, forjaron un sistema teogónico imperioso, inexorable e inaccesible a la intimidad humana. Los dioses exigieron la cuota trágica de la vida humana y el indio se las aportó con creces, ofrendándola para propiciar su voluntad. La sangre de los mortales fue así rogativa suprema que imploró la oportunidad de las lluvias fecundantes, la madurez de las cosechas pletóricas, la liberación en los peligros o la victoria en las guerras.

Una antigua escuela filosófica sostiene el origen dual de todo lo existente. Los aztecas representaron también esa dualidad en sus dos elementos creadores, impulso de su sentimiento religioso. Para ellos el conjuro mágico consistía en obligar a la divinidad a mostrarse fecunda. Esta sugestiva magia religiosa del pueblo, artísticamente expresada en la piedra o en el barro —porque los artífices aztecas crearon del barro a sus dioses, a diferencia del Dios único del cristianismo que creó del barro a los hombres— fue la que, robustecida a través de los siglos, impuso sus concepciones a la mentalidad aborigen en forma tan arraigada y tan profunda que hasta hoy aflora en sus creencias religiosas.

La Conquista produjo el más duro impacto en la mentalidad de los aborígenes mexicanos. El indio se sintió ambivalente entre dos mundos espirituales opuestos: el que le habían legado sus mayores como un ineludible mandato de conciencia y el que trataban de imponerle los forá-

neos recién llegados, aboliendo en sus espíritus toda expresión politeísta y subrogándola con la divinidad única, omnipotente y misericordiosa, cuyo símbolo es la cruz; desterrando las bárbaras costumbres de los sacrificios humanos con el nuevo concepto del amor al prójimo; yuxtaponiendo los templos católicos a los antiguos "teocallis" donde se perennizaba, ya ennegrecida por el tiempo, la huella de la sangre de las víctimas; subrogando a las divinidades guerreras y crueles que exigían la sangre humana, provocando para ello hasta las "guerras floridas", con la Divinidad magnánima que, al contrario, vertió su propia sangre, en sublime holocausto, para redimir y salvar al género humano.

Los indígenas no comprendieron la nueva doctrina. No la comprenden hasta ahora. Por inercia adoptaron las nuevas creencias, pero en la intimidad de sus espíritus siguieron rindiendo culto a las antiguas. En apariencia se convirtieron al catolicismo, que les predicaba el fervor de los abnegados misioneros. En realidad siguieron siendo paganos. Aparentaron creer en el Dios único cuando, en verdad, seguían creyendo en los dioses múltiples. No captaron el simbolismo de los ritos cristianos y los adaptaron a su mentalidad mítica.

Trescientos años de metabolismo espiritual no han dado los frutos apetecidos. No han variado hasta hoy las concepciones religiosas de los indígenas mexicanos. Los *seris* siguen siendo, como sus ancestros, politeístas y veneran al "dios del centro de la tierra", al "dios de los cerros" y algunas otras divinidades representadas con formas humanas o animales. Los *chontales de Oaxaca* como los *cochimi-quilibuas* veneran al sol, a la luna, a la tierra y a las lluvias. Los *tlapanecos* siguen adorando al "dios de la montaña", a la "madre tierra", al "dios del agua", ofrendándoles incienso en las alturas de los cerros o en las cuevas sagradas, encendiendo cirios en su honor, llevándoles comestibles y tocando el "teponaxtle" y la chirimía en los días especialmente consagrados. Reminiscencias religiosas superviven hasta ahora, con su carácter agrícola-astrolátrico, entre los *papagos*, los *tarahumaras* y los *coras*. Estos últimos veneran al sol, a las estrellas, al agua y a los ídolos de piedra que esconden en las grutas de los cerros. Politeístas son los *huicholes* que tienen santuarios para el culto de sus dioses —el fuego, el agua, sus pétreas figuras antropomorfas— y cuevas sagradas para propiciarles ofrendas; los *mexicanos* que veneran a la "madre tierra", encendiéndole velas, quemando copal y ofrendándole flores y que, durante las cosechas, a la primera mazorca la visten de mujer y la adoran como diosa en un altar; los *chichimecas-jonaz*; los *pames* que mantienen vivas las prácticas de su antigua religión

astrolátrica; los *otomíes* que llevan, por igual, ofrendas a la "madre tierra" y a la Virgen de Guadalupe, a sus pequeños ídolos de piedra y barro y al cristiano Señor de las Maravillas; los *mazatecos* que están seguros que después de su muerte se transformarán en animales y que, en virtud de ello, sienten religioso respeto por el tigre, el caimán, la serpiente, el águila, etc.; los *chochos*, los *triquis* y los *mixtecos*, pródigos en actos de idolatría, al igual que los *amuzgos*, los *cuicatecos*, los *tarascos* y los *lacandones*, conservando íntegra estos últimos su religión politeísta con sus dioses buenos y sus dioses malos, entre los que está el "kisim" que hace temblar la tierra, arranca los árboles y forja los huracanes; los *tzotziles* que han convertido a las imágenes del catolicismo en fetiches paganos a los que adoran, al igual que los *tojolabales*, los *mames*, los *zoques*, los *mixos*, los *popolocas de Veracruz* y los *huaves* que siguen siendo animistas; los *tepehuas* que practican a escondidas sus ritos paganos en cuevas ocultas que sólo ellos conocen; y los *kikapus* que, junto con la creencia confusa en una divinidad inmaterial que otorga a los hombres premios o castigos de ultratumba, creen también en los genios benéficos o maléficos cuya influencia o alejamiento respectivamente buscan por medio de sus magos o hechiceros.

Todos los grupos aborígenes anteriores son "católicos" —así entre comillas— con un catolicismo que apenas les roza la epidermis del espíritu y no cala más hondo, con un catolicismo insincero cuyos dogmas son inaccesibles para su mentalidad, cuyos símbolos no comprenden y cuya moral no practican. Injerto de católico y de pagano, más de éste último que de aquél, es este tipo de indio mexicano.

Explícate, por eso, que los *chochimi-quilihuas* mezclen la religión católica con la brujería, no concurren a la iglesia, ni celebren las fiestas del cristianismo, ni bauticen a sus hijos; que los *tarahumaras* encajen las prédicas de los frailes misioneros en su astrología ancestral y celebren el paso del Sol por el cenit (20-24 de junio) con tres días de ayuno y abstinencia sexual; que los huicholes ignoren en la práctica los ritos cristianos; hechos estos que, por lo demás, no son exclusivos en las costumbres de estos agregados aborígenes.

Hay otros grupos de indios que parecen —esa es, por lo menos, la impresión que dan a los observadores y estudiosos— haberse convertido con fe y con sinceridad al catolicismo. Tal ocurre con algunas tribus *seris*, no con todas ellas; con algunos *chontales de Oaxaca*, tampoco con todos; con la mayoría de los *tlapanecos*, con los *papagos* que tienen

una notoria devoción por la imagen de San Francisco que se venera en la ciudad de Magdalena donde ellos se dirigen en procesión el 4 de octubre de cada año, celebrando también, aunque no con igual suntuosidad, el día de San Juan y el de Pascua; los *tepehuanos*, católicos en su totalidad, a quienes los sacerdotes les inspiran excepcional respeto y el cura es generalmente consejero de los viejos caciques en todos los asuntos de trascendencia; los *mayos* que observan los ritos del culto con especial apego, llevan siempre al cuello, colgada sobre el pecho, una cruz de metal o de madera y celebran las fiestas católicas con gran solemnidad; los *yaquis*, la mayor parte de los cuales son católicos sinceros y sienten por la cruz una fe asombrosa; los *coras* que son afectos a concurrir a las ceremonias de la Iglesia, pero que no pueden ocultar sus celos y desconfianzas hacia el sacerdote católico que, según ellos, "trae la enfermedad y exige mucho dinero"; los *pames* no pocos de quienes se han liberado ya de su politeísmo ancestral y rinden culto sincero al catolicismo, levantan altares en sus casas, llevan consigo medallas y escapularios y celebran, con gran devoción, las fiestas religiosas; los *masahuas* la mayor parte de los cuales son católicos observantes y cuya veneración por las imágenes del santoral raya en lo idolátrico; los *matlatzincas* que en su totalidad son católicos porque ya desaparecieron en ellos sus antiguas creencias y ritos paganos; la mayor parte de los *popolocas*, también muy observantes, y que gastan apreciables sumas para festejar a sus santos patronos; los *triques* que anualmente, el tercer viernes de cuaresma, llevan un Cristo al río y lo lavan para purificarlo de "las maldades de los forasteros" a quienes no quieren y que todos los Viernes Santos practican las ceremonias de las "tinieblas" en algunas iglesias de las cabeceras municipales con música de tambor y chirimía, rezos, cánticos y escenas bíblicas del drama del calvario; los *mixtecos* que practican los ritos católicos con verdadero fanatismo; los *amuzgos* que, por lo general, son creyentes, muy afectos a las procesiones de imágenes católicas que llevan de casa en casa; los *cuicatecos* que, en su mayor parte, son también católicos, creen que los eclipses son castigos de Dios y cuyas fiestas patronales, en homenaje del santo del poblado, duran aproximadamente una semana, celebrándose con misas y rosarios, entrada de rodillas a la iglesia, fuegos artificiales, cohetes y músicas de viento, siendo las más notables la de San Pedro Teutila y la de Teotitlapan; los *zapotecos* que, en los pueblos del Valle y del Istmo, rinden exagerada adoración a las imágenes católicas en los altares domésticos y que acostumbran solemnizar las fiestas patronales con novenarios, misas, músicas, danzas y otros actos profanos; los *cha-*

*tin*os, creyentes sinceros al igual que algunos grupos *tarascos*, la totalidad de los *tzeltales* que ponen especial esmero en dar boato a las fiestas de los santos patronos de los poblados, ocurriendo lo propio con algunos *tojolabales* que han conseguido librarse de su tradiciones politeístas, la mayor parte de los *mames* y de los *huastecos*, los *zoques* y los *mixes*, los *popolocas de Veracruz*, los *huaves* y los *tepehuas*.

Las *misiones protestantes* empiezan a hacer su labor catequizadora en la conciencia de los indígenas, aunque hasta ahora sin resultados efectivos. Ministros protestantes recorren algunos poblados de los *mayos*, de los *cuicatecos* y de los *mames* para atraer adeptos. En los dos primeros grupos no han tenido éxito; no así en el último en el que ya han hecho un apreciable número de prosélitos.

La perseverancia que estos "pastores" ponen en su tarea evangelizadora hace esperar que de ella obtengan los frutos apetecidos como ocurre, por ejemplo, en algunas regiones de fuerte presión demográfica indígena en el sur del Perú.

Dato curioso y digno, por lo mismo, de mención: algunos grupos *cucapás* carecen de todo sentimiento religioso, no tienen creencias de esa índole, viven prácticamente sin religión, sin fe y sin esperanza de ultratumba.

#### 8) *Brujería y hechicería entre los actuales grupos indígenas mexicanos*

En el patrimonio mental de las colectividades aborígenes de todos los tiempos, integrando la esencia de su propia personalidad anímica y alcanzando en no pocas ocasiones la categoría de una función religiosa, la brujería y la hechicería han desempeñado una trascendental misión social. Hasta hoy siguen siendo indispensables en la vida del indio, ya que han sido infructuosos todos los intentos, desde la persuasión hasta los medios coercitivos, para desarraigarlos de sus actividades cotidianas.

El brujo es un personaje rector de las agrupaciones indígenas, autoridad que todos acatan, poder sobrenatural que todos temen, auxilio que todos buscan en sus necesidades, intermediario entre los espíritus superiores y los seres humanos, mezcla de sacerdote y de médico, depositario del acervo mítico de las generaciones, tradición viva y respetada de sus ancestros.

Entre los *tepehuas* el brujo lleva a las cuevas y a las montañas sagradas las ofrendas alimenticias para propiciar a los espíritus protectores a fin de que espanten a las enfermedades y a los males de la tribu y les den lluvias oportunas y cosechas pródigas. Siguiendo su consejo, entierran el cordón umbilical de los recién nacidos y la placenta de la madre a la puerta de la casa natal, en signo de buen augurio para la familia.

Los *zoques* acuden a sus brujos para curar las enfermedades. El enfermo toma bebedizos con yerbas cortadas en la madrugada. El brujo lo hace sentar sobre un banquillo en medio del jacal; le rocía el rostro con alcohol; le frota con hierbas de romero todo el cuerpo, arrojándole granos de maíz al mismo tiempo que canta y reza; le chupa la parte adolorida al paciente y le extrae algunos cabellos. Así se expulsará a los malos espíritus que se han posesionado de su cuerpo.

Las prácticas mágicas de la brujería y de la hechicería, entreveradas con las del ritual católico, dominan la vida de los indios *huastecos*.

Los *mames* otorgan al brujo singular influencia. El hace curaciones a base de hierbas medicinales, exorcismos, cantos y rezos cristianos; averigua quien es la persona responsable que ha causado mal al enfermo, colgando un cuerno de venado en el jacal; conjura por las noches a los malos espíritus frente a la casa de su presunto enemigo; y es guardián de la tranquilidad espiritual del grupo.

Signos esenciales de la vida de las comunidades *tzotziles* son la brujería y la hechicería, utilizadas para curar enfermos, predecir el tiempo, dañar a un enemigo o inspirar amor. En las curaciones usan pócimas, cocimientos, exorcismos y a veces se arroja agua a la cara del paciente. A media noche, mediante rezos y gritos y aventando cenizas a los cuatro vientos, el brujo encuentra la clave del tiempo que se avecina. Para dañar a alguna persona, adquiere de su presunta víctima alguna prenda de uso personal que entierra junto a una imagen de la misma, modelada en barro y luego lanza misteriosos polvos en la casa del embrujado. Para despertar amores se usa como amuleto el colibrí disecado y se consigue un manojo de pelo del desdeñoso cuya voluntad queda atada, desde entonces, por ese manojo, a las decisiones del brujo.

Mezcladas igualmente con los rezos cristianos, las numerosas prácticas de la brujería y de la hechicería rigen la vida familiar y comunal de los *zapotecos* cuya mentalidad está plagada de supersticiones. Los *cuicatecos* tienen en cada pueblo suyo, sea grande o pequeño, uno o dos hechiceros, dedicados a las curaciones y a los presagios a quienes respetan sobremanera por considerarles bienhechores del grupo. En ritos

análogos a los de los *zoques*, los *amuzgos* utilizan a sus brujos para curar las enfermedades "extrayendo los malos espíritus que las provocan". Entre los *mixtecos* es el brujo quien entierra el cordón umbilical del recién nacido, en la puerta del jacal, y se mantiene vigilante en espera del primer animal que pase frente a la casa, al que se considerará "protector" del infante y merecerá, por lo mismo, cuidados especiales porque su vida estará ligada a la del niño. Si no pasa animal alguno, el brujo dibuja en el suelo al animal que se le ocurre y que será considerado "tona" o protector.

Entreveran los *mixtecos* sus creencias católicas y sus antiguas supersticiones precortesianas para explicarse las enfermedades, atribuyéndolas a la acción de los malos espíritus, capaces de llegar a provocar hasta la muerte si no se les conjura a tiempo. Según ellos las enfermedades pueden ser producidas por múltiples causas: la pérdida del alma, la intrusión en el cuerpo del paciente de un espíritu o un objeto; el nagalismo y el tonalismo; la brujería y el mal de ojo; el desplazamiento de las partes del cuerpo; los antojos alimenticios y la violación de los tabús en determinados días.

Crean los *tuxtlas* y *popolocas* (Estado de Veracruz) en la existencia de los "chaneques", duendecillos enanos, totalmente blancos o totalmente negros, que viven en las montañas, en los bosques, en el agua y en las casas vacías o abandonadas, que pueden ser benévolos o malévolos y provocar males, "extraviaciones del alma", enfermedades y víctimas humanas. Entre los indios "mexicanos" de Catemaco y los del Estado de Oaxaca existe la creencia generalizada en la existencia de seres similares a los "chaneques". La curación de los males producidos por los chaneques incrementa las actividades de la brujería regional. Una de las más usuales es la de "chupar a la víctima". La bruja inhala el humo de un braserillo con copal, lo retiene luego en el pecho y lo va exhalando poco a poco, a medida que chupa las coyunturas de los brazos, las clavículas y el centro del pecho de la víctima. El rito debe cumplirlo en ayunas y hacerlo siempre en forma de cruz. No sólo los indígenas creen en los "chaneques". Lo propio ocurre con muchos de los mestizos que viven en los agregados aborígenes.

Los *triquis* entreveran también creencias cristianas con prácticas de brujería, ritos católicos con actos de hechicería. Es el brujo agorero el que anuncia la muerte de alguien porque ha cantado un buho, el advenimiento de alguna triste nueva porque un coyote se cruzó en el camino; cura las enfermedades mediante yerbas cuyos secretos se transmiten de padres a hijos; "dañan" a las personas, enterrando frente a su casa un huevo de galli-

na negra; rezan para que llueva, sacrificando simultáneamente una gallina y arrojando su sangre a los cuatro vientos.

El brujo, entre los *mazatecos*, guía al grupo de acuerdo con el antiguo calendario náhuatl —llamado “tonalpohualí”, vocablo derivado de “tona”, nombre que lleva el animal protector de los individuos— y que rige las siembras y las cosechas. Interpretándolo, el brujo hace augurios de bonanzas o desgracias. Este calendario se compone de dieciocho meses con veinte días cada uno. Cada día tiene el nombre de una planta o un animal. Para obtener el amor de una persona desdeñosa, el brujo, en este caso zurcidor de voluntades, prepara huevos pintados de color de rosa y procura colocarlos ocultamente en la habitación de la persona amada.

Un cúmulo de viejas creencias y supersticiones sigue hasta hoy marcando los hitos de la vida diaria de no pocos grupos de indígenas.

Crean los *mayos* que trae mala suerte la víbora que se cruza en el camino; que cuando canta un buho alguien va a morir; y que los rayos y las tormentas presagian castigos para la comunidad. La mentalidad de los *huicholes* da vida a los fantasmas, muertos que se “aparecen” a los vivos. Los empavorece el canto de un ave en la noche. Y jamás matan a una serpiente embravecida porque suponen que eso les causará enfermedades repugnantes.

Los *chochos* creen que recoger piedras en el camino y formar con ellas montículos —que se llaman “apachetas” entre los indios del Perú que tienen igual costumbre— les trae buena suerte; y que, por el contrario, son augurios de muerte el canto del tecolote y el encuentro con un perro negro. Tienen un rito para propiciar el buen año: hacen un hoyo en forma de cruz, mezclan la tierra así extraída con aguardiente, huevo y pulque y la lanzan a los cuatro vientos.

El eclipse de luna inspira temor a los *zapotecos* en la creencia de que, con ese fenómeno, también se “eclipsan” los niños que van a nacer. Aman al fuego porque su presencia ahuyenta a los genios del mal. Temen al rayo y a la tempestad. En homenaje a las almas de los antepasados —también al igual que los indios peruanos— forman montículos de piedra a la vera de los caminos.

En el rico y variado folklore de los *tarascos* se considera a los eclipses como combates astrales; se siente gran respeto por el sol y la luna; se cree en “aparecidos” y almas en pena; el cometa anuncia desgracias; la mujer en estado grávido no debe tocar la sal porque el hijo nacerá ciego; la noche es para el reposo y por eso los negocios que se pactan durante



ella, salen siempre mal; y tampoco debe tocarse el maíz en horas nocturnas porque es conveniente respetar su sueño.

Los *lacandones* temen a la obscuridad porque en ella asecha todo lo malo; consideran que las enfermedades son las respuestas de los dioses a los agravios que reciben; y se dejan crecer el cabello desmesuradamente, imaginándose que, con ello, "se amarran a la vida". Los *tzeltales* tienen el firme convencimiento de la existencia de los fantasmas y cuando creen haberse encontrado con uno, entierran un huevo de gallina o un pollo en el sitio de la "aparición". En la entrada de sus casas cuelgan amuletos (colas de armadillo, mandíbulas de puerco, etc.), para ahuyentar a los malos espíritus. Y cuando duermen en un camino, al levantarse sacuden el sitio donde descansaron para que no quede allí la forma de su cuerpo y un brujo pueda ocasionarles algún daño.

Trece días antes de la siembra o de la cosecha, entre los *mames*, el marido se separa de la esposa. Y antes de las siembras sacrifican un ave o queman maderos o ramas en cuyos casos la sangre de la víctima o las cenizas son arrojadas a los cuatro vientos para propiciar así a los buenos espíritus.

Prohíben los *huastecos* aprisionar a los pájaros y matar o molestar a las víboras. Trae desgracia quebrantar estos tabús. Consideran que los huracanes, tormentas o terremotos son castigos que impone el "dueño de la naturaleza", el todopoderoso "Pulic-Miniab". Creen también en los fantasmas y en los "aparecidos", malos espíritus que dañan al hombre.

Los *zoques* creen, asimismo, en las "apariciones"; jamás pasan por un camino donde vieron cruzar una culebra; entierran el ombligo del recién nacido en el fogón de la cocina para que no le falte alimento en la vida; y arrojan piedras a un lado del sendero y en determinado lugar para tener buena suerte.

Nutrido es el folklore de los *mixes*. Las cosechas serán pródigas si previamente alrededor de las milpas se riega con sangre de guajolote. En ciertas noches llevan comida a las cuevas sagradas y las arrojan contra las paredes o en las aguas de algún río o laguna cercanos para lograr así la protección de los buenos espíritus. Cuando un mixe emprende un largo viaje, ofrece un banquete a sus familiares y amigos, terminado el cual, su esposa o madre se dirige a un sitio escabroso del camino que seguirá el viajero, pinta una cruz con el dedo, prende un cirio y, llevándolo encendido en la mano, da varias vueltas alrededor de la cruz, yendo luego al atrio de la iglesia para enterrar allí unos huevos.

Perdura hasta ahora entre los *huaves*, su preocupación por el "tona",

animal tutelar considerado como el protector de cada individuo, asignándole al caimán o lagarto este papel y siendo, por lo mismo, respetado de todos.

### 9) *Lenguas aborígenes*

Poderosa fuerza solidaria en el interior de cada agregado social es la *comunidad de la lengua*. Un mismo idioma aglutina espiritualmente a los miembros de un grupo. Nada aisla tanto como la multiplicidad lingüística hasta el punto que puede afirmarse, sin hipérbole, que no existe unidad en un grupo mientras no tenga una lengua común. La formación de las grandes nacionalidades modernas coincide, por eso, con la creación definitiva de sus lenguas. La conquista que funde grupos heterogéneos va fundiendo, a su vez, lentamente, las lenguas disímiles de los pueblos vencidos, unificando así el lenguaje o, por lo menos, pretendiendo unificarlo. En no pocas ocasiones históricas, como ocurrió en España, Italia, Francia y Alemania, el grupo predominante en la unidad sociopolítica impuso su propia lengua y, oficializándola, la convirtió en nacional.

Ese proceso socializador no se cumple en los países latinoamericanos en los que existe, en mayor o menor cantidad, población indígena. Mientras haya en ellos, como lo hay hasta ahora, dos lenguas, la española y la autóctona, habrá también dos patrias y será estéril el empeño de forjar una unidad nacional. No habrá una sola patria, no podrá haber unidad nacional, pese al lirismo declamatorio de los discursos oficiales y de los documentos diplomáticos, si por los caminos y las ciudades, puertos y urbanizaciones, valles y cordilleras, circulan gentes que hablan por lo menos veinte o treinta idiomas distintos. La unidad nacional queda escrita y ensalzada en la página primogénita de la Carta Magna, pero negada de hecho, ¡con cuánta energía y elocuencia!, en esa promiscuidad lingüística, nueva Torre de Babel, realidad intelectual de las relaciones interhumanas.

Ni siquiera podemos hablar de la *unidad indígena*. Tampoco existe. Prueba ejecutoriada de ello es la multiplicidad extraordinaria de las lenguas y dialectos aborígenes, expresión y reflejo de otras tantas disimilitudes en su contextura social. La mayoría de los numerosos grupos indígenas que pueblan la República de México tienen su idioma propio y diferente del que hablan los demás grupos que son sus hermanos de raza. No son pocas, a su vez, las lenguas indígenas que se subdividen en dialectos, aumentando así la dispersión idiomática. Mientras algunos de

esos idiomas aborígenes son susceptibles de reconocer un origen común; otros, en cambio, se mantienen aislados, sin posibilidad de relación con los demás.

*Idiomas indígenas mexicanos que reconocen un origen común* son entre otros, el otomí, el mazahua, el matlazinca, el ocuilteca, el pame y el chichimeca, integrantes del gran grupo otomangue, rama lingüística que ocupa una gran extensión territorial, llegando hasta algunos grupos indígenas de Centroamérica. Los mayas tzotziles, choles, tzeltales, huaves, mixes, "mexicanos", zoques, chontales, popolocas, tepehuas, totomacos y chañabales, constituyen el grupo lingüístico "zoque-maya" con sus correspondientes subdivisiones. El huasteco es el más antiguo de los idiomas integrantes de este grupo. Ya en el siglo XVI el P. Olmos escribió una gramática del mismo.

El *tarasco* —que hablan los indios tarascos o purépechas— es un idioma dúctil, flexible, sonoro y absolutamente aislado, sin relaciones de ninguna índole, ni parentesco de ninguna especie con ningún idioma aborígen o foráneo de América o del mundo.

*Poseen su idioma propio*, y lo defienden como lo más valioso de su patrimonio mental colectivo, los mames que subdividen su lengua en varios dialectos (chicomuselteca, motozinteca, tapachulteca, cakchiquel y huje); los lacandones que tienen igualmente sus diferencias dialectales; los chatinos; los zapotecos entre los que seguramente existe la mayor diferencia lingüística hasta el punto de no entenderse de pueblo a pueblo, en una dispersión casi infinita de dialectos; los cuicatecos que llaman la atención de los filólogos por el sistema complicado de sus verbos y sus procesos de afijación, prefijación y subfijación, lengua que se subdivide también en dialectos, hablándose los principales de ellos en Tlaxila y Pápalo; los mixtecos; los mazatecos; los chichimeca-jonaz cuyo idioma hablaban hace trescientos años, a la llegada de los españoles; los nahuas con sus diferentes dialectos; los huicholes; los coras con sus tres dialectos principales: mutsicat, ateamaca y teacuacitzica; los mayos que hablan la lengua mayo-cachita; los yaquis que usan el idioma yaqui-cachita; los tarahumaras que tienen cuatro dialectos principales: pachera, tubar, vároho y huazapar; los papagos cuyo idioma corresponde a una extensa rama lingüística de los EE.UU., cuyos ascendientes se encuentran muy al norte (los shoshones) y cuyos descendientes lingüísticos llegaron hasta Centroamérica en épocas remotas; los tlapanecos, idiomáticamente emparentados con el cochimi y cupacá del norte de Baja California, el seri de la Bahía Kino (Sonorsa), el tequixtlateco de Oaxaca; los seris, los cochi-

mi-quilihuas y los cucapas cuyas lenguas autónomas han sido consideradas integrantes del grupo siux-hohano.

El idioma de los indios *triquis* es "tonal", habiéndose encontrado en el mismo cinco tonos-nivel significativos, lo que, aparte de convertirla en una lengua muy agradable al oído, le da un carácter excepcional entre las lenguas del mundo. También se considera de tipo "tonal" a la lengua de los *amuzgos*.

Suman casi un millón y medio los indios *monolingües* que no saben expresarse sino en sus respectivos idiomas autóctonos. Algunos millones son *bilingües* porque también hablan el castellano. Y existen algunos grupos *trilingües* como ocurre con los cupacas que se expresan en el idioma vernáculo, en castellano y en inglés.

Cuando, hace más de tres siglos, llegaron a México los soldados de Cortés, encontraron que la enorme variedad de grupos étnicos aborígenes hablaban aproximadamente ciento veinticinco idiomas distintos y un sinnúmero de dialectos, lo que dificultaba que se entendieran entre sí gentes que carecían de un medio de relación común como es el mismo idioma. Hasta ahora existen en México tres millones y medio de indios que no hablan el español, coeficiente que representa más del diez por ciento de la población total del país, calculada en veintiocho millones de habitantes según el Censo de 1950.

En los Estados de Oaxaca y Yucatán se hablan las lenguas indígenas en proporción mayor al 50% de la población total; en los Estados de Veracruz, Hidalgo, México, Puebla, Tabasco, Campeche, Chiapas y Quintana Roo el coeficiente oscila entre el 20% y el 50%; en los Estados de San Luis Potosí, Querétaro, Michoacán, Guerrero, Nayarit, Sinaloa, Sonora y Chihuahua el porcentaje fluctúa entre el 1% y el 20%. No alcanza al uno por ciento el volumen de la población con habla autóctona en los Estados de Tamaulipas, Nuevo León, Coahuila, Durango, Aguascalientes, Zacatecas, Jalisco, Guanajuato, Tlaxcala y Baja California, en algunos de los cuales ha desaparecido completamente el idioma aborígen.

Hecho digno de mención es que no hay lengua o dialecto indígena en el que no se encuentre, en mayor o menor cantidad, apreciable número de palabras de origen castellano que son usadas por el indio para designar los objetos o las ideas nuevas que no encuentran expresión adecuada en las lenguas nativas.

El desconocimiento del idioma castellano y la poca voluntad e interés que los indios muestran para aprenderlo constituye uno de los más

fuertes obstáculos para afrontar con éxito el problema educacional de las masas aborígenes, abroqueladas en sus propios idiomas o dialectos y reacias a los múltiples intentos de castellanización.

#### 10) *Exergo*

El problema indígena en México es de una magnitud inconmensurable. Mucho se ha hecho para resolverlo, pero falta todavía mucho más por hacer. Varios millones de indios subyacen al margen de la vida socioeconómica mexicana y no están ubicados en el sitio que verdaderamente les corresponde dentro del cuadro general de la evolución nacional.

Basándose en los tipos clasificatorios del profesor Fritz Crause, el mexicano Carlos Basauri clasifica a la población en los siguientes grupos:

1) *Grupos primarios primitivos* (conservan sin modificación alguna sus formas elementales de vida): tarahumaras, tepehuanos y huicholes que viven actualmente en forma semejante a la época paleolítica;

2) *Grupos secundarios primitivos* (alcanzaron un nivel de cultura elevada y posteriormente decayeron): seris y lacandones;

3) *Grupos secundarios primitivos con influencia de cultura occidental*: otomíes, coras, papagos, mayos, tzeltales, tzoltziles, etc., etc.;

4) *Grupos secundarios primitivos con fuerte influencia occidental*: aztecas, mixtecos, zapotecos, mayas, tarascos y mestizos que conviven con estos grupos indígenas;

5) *Grupos de cultura mixta* (primitiva, evolucionada y occidental moderna): gran número de indígenas y mestizos que componen la mayoría de la población mexicana;

6) *Grupos de cultura occidental*: la mayoría de los blancos y corto número de mestizos.

Cada comunidad indígena mexicana, míticamente ligada a su territorio, a la tierra comunal de sus ancestros, constituye una unidad autónoma, un pequeño núcleo, una sociedad cerrada y hostil para todo lo que no sea suyo. El individuo se siente pertenecer solo y exclusivamente a su comunidad, a su linaje, a la minúscula patria autóctona. No tiene conciencia de ser sólo un fragmento de un grupo étnico más amplio que la simple sociedad nuclear con dimensiones nacionales. En otras palabras el indio no se siente mexicano porque no tiene ni la más remota noción de lo que es la mexicanidad. Sólo se siente indio. Nada más que indio.

Las comunidades mantienen su nivel de subsistencia en límites inverosímiles, muy inferiores al mínimo tolerable. Sus diferencias culturales con el resto de la nación son hasta ahora irreductibles, entendiendo por cultura "el conjunto de ideas, instituciones, técnicas e instrumentos que una sociedad crea en sus relaciones con el medio físico, con otras sociedades y con ella misma, por medio de las tradiciones y las costumbres para resolver sus propios problemas". Esta definición abarca las dos facetas de la cultura: la material (herramientas, casas, templos, alimentación, vestidos, armas, adornos, etc.) y la espiritual (arte, ciencia, religión, moral, instituciones, estructura socio-económica política, jurídica, etc.).

No es posible considerar al conglomerado indígena mexicano como un grupo étnico uniforme. Integran los indios, por el contrario, la vastedad de numerosos grupos heterogéneos, diversos por sus orígenes, diferentes por su gradiente cultural, los que, por lo mismo, no pueden ser sometidos a procesos, pautas o cartabones uniformes en el plausible intento de incorporarlos a la vida activa de la nacionalidad.

La célula social indígena es la comunidad. Por tanto hay que protegerla. Bien elocuente es la experiencia aleccionadora del fracaso del liberalismo en su persistente y frustrado intento de atacar, aniquilar y hacer desaparecer a la comunidad aborígen. Todo empeño de vitalizar al indio en las actividades nacionales será vano sino se respeta, se defiende y se fortifica su comunidad.

La igualdad constitucional que en México no establece ninguna diferencia entre los indios y los demás mexicanos, considerados todos como ciudadanos de la República, con los mismos derechos y obligaciones, ha resultado, en la práctica, perjudicial al indio porque lo ha entregado inermemente al abuso, vilipendio y despojo que contra él han perpetrado y siguen perpetrando los mestizos y los blancos. La democracia constitucional debe completarse con un *status* legal que, sin establecer discriminaciones anacrónicas e inaceptables, garanticen al indio en sus derechos y en sus propiedades. No significa esto, en manera alguna, disminuir al aborígen. Los obreros tienen también su propia legislación social que los ampara y nadie, por eso, los considera "disminuidos".

Debe proporcionarse a las comunidades, y a través de ellas a los individuos, todos los elementos culturales y técnicos para su propio desarrollo y desenvolvimiento, a fin de que éste no sea el fruto de una acción compulsiva, impuesta por el Estado, compulsión que por su propia naturaleza sería contraproducente, sino, antes bien, el resultado de

una evolución natural, en que la persuasión supla a la fuerza y los propios aborígenes vayan adquiriendo el convencimiento de las ventajas que, tanto en lo individual como en lo colectivo, les reporta a las nuevas y mejores formas de vida, subrogando los signos que ya resultan anacrónicos y manteniendo las calidades sustantivas que le dieron a su cultura ancestral un vigor de siglos y un aliento de eternidad.

## BOLIVIA

La población total de Bolivia es de 3.019,031 habitantes,<sup>1</sup> de los cuales 2.450,000 —la mayoría nacional— son indígenas.

Los agregados aborígenes pueblan todos los sectores territoriales. En la *región de los Andes bolivianos* vive más de un millón y medio de indios *quechuas*, repartidos en los distintos valles, en tanto que en las zonas altas, a más de tres mil metros sobre el nivel del mar, se diseminan más de 850,000 indios *aymaras* que se subdividen en los siguientes grupos principales: cana, canchi, carange, colla, collahua, callahuaya, charca, lupaca, omasuyo, pacaso, pacaje, quillaca y ubina.

En la *región del Noreste*, vasta zona que comprende la parte oriental de los Departamentos del Beni, Pando y Santa Cruz, habita una población selvícola, calculada en más de cien mil indios,<sup>2</sup> repartidos en sesentitres tribus, perteneciente a quince familias lingüísticas diferentes. En el *Departamento del Beni* viven los sirionós, mojaños, yucarares, iteñez, simonianos, pausernas, baures, paunacas, canichanas, joras, curuguas, gentíos, chocobos, chamas, tacanas, chimanes, movimas, yaris, sinabos, cayubabas, itomas, carabes, con un total de 40,450 individuos. En el *Departamento de Santa Cruz* están los guarayos, sarabecas, bororeses, chiquitanos, chamacocos, carigües, potoreras, yanaiguas, izoceños, lenguas, chirihuanos, tapietis, sirionós, penoquiquias, otuquis, guatoses, yuracarés, en total 20,700 personas. En el *Departamento de Pando* habitan los araonas, toronomas, pacaguaras y machigangas (1,780 indios). Y en el *Departamento de La Paz* están los chamas, chimanes, guarayos, guacanaguas y lecos (total: 1,120).

<sup>1</sup> Censo Nacional de 1950.

<sup>2</sup> Investigaciones del Prof. Max A. Bairon, del Consejo Nacional de Educación. "La educación indígena en las selvas de Bolivia". *América Indígena*, vol. XII, pp. 141 a 147. Observamos, sin embargo, que el Censo de 1950 sólo arroja 87,000 aborígenes para esta región.



En el *Chaco boliviano*, región del sureste (departamentos de Chuquisaca, Tarija y Cochabamba) hay aproximadamente cincuenta mil aborígenes, población selvícola que forman numerosas tribus, muchas de ellas nómadas siendo las principales los chorotis y chiriguano en el Departamento de Chuquisaca (3,800 individuos); los matacos, tobas, chiriguano, chulupis, guaycurús, güianis y chaneses en el Departamento de Tarija (14,500 personas); y los sirionós, yucaraes y otros más en el Departamento de Cochabamba (2,000 almas).

A manera de nota necrológica recordamos la presencia de los *Urus*, uno de los pueblos más antiguos de la América —desde los primeros cronistas españoles se les cita como “indios salvajes”— ya totalmente desaparecido, que habitaban la vasta cuenca lacustre del Titicaca e integraban, por tanto, el patrimonio étnico del Perú y de Bolivia. Ellos se llamaban “el pueblo del Lago”. Los aymaras los llamaban despectivamente “urus”, nombre con el que se les conoce en el mundo, los consideraban una raza inferior; les quitaron sus tierras; los oprimieron, ejercieron contra ellos presiones cada vez más fuertes; y los obligaron a refugiarse entre los totorales del Lago Titicaca, dedicados a la pesca con arpones y redes muy rudimentarias y a la caza de los pájaros que vivían al borde del Lago, usando para ello una piedra atada a una cuerda y la tiraban a distancia, siempre con excepcional puntería.

Dijérase que los *urus* pertenecieron a lo que podría llamarse “cultura de la totora”. La totora es una caña delgada que crece a los bordes del Lago en esa vasta altiplanicie en la que no existen árboles. Por eso los *urus* no tuvieron la más remota noción de ellos. La totora les servía casi para todo. Apenas sacadas y cuando aún están frescas, sus tallos y raíces se utilizaban como alimento para los niños. Secadas y luego endurecidas a golpe de piedra, construían con ellas sus habitaciones, sus techos y sus puertas; las alfombras que les servían de lecho sobre el suelo; las balsas con las que surcaban el Lago mítico en los quehaceres del diario vivir, cazando o pescando entre los totorales; las velas para esas balsas; y el combustible para sus fogatas cuando necesitaban de ellas.

Los *urus* enriquecieron la jurisdicción del *mito*. Proclamaban que “ellos no eran hombres sino una especie superior, muy anterior a la humanidad, nacida cuando todavía el Sol no había surgido para alumbrar y calentar a la tierra”. “Los *urus* pertenecieron a la *primera creación*. Después hubo varias. Sólo en la *última creación*, a través de los milenios, aparece el hombre”.

Diferenciábanse los urus de los hombres —así lo proclamaba su fantasía mítica— en cuatro signos o calidades: a) en la *forma de la cabeza*, en su origen el uru ostentó cabeza de animal, supervivencia de este personaje híbrido se perenniza en la portada pétrea del Tiahuanaco; b) en el *lenguaje* que, al decir de ellos, era distinto del empleado por la especie humana; c) en que el uru jamás tiene neumonías, a pesar del frío tan riguroso en las regiones, que habitaban; y d) en que el uru *sólo muere de vejez*, explicando que quienes entre ellos se enfermaban y morían jóvenes o niños era porque habían perdido su pureza étnica y se habían convertido en bastardos, mestizos aymaras.

Entonemos el *De Profundis* ante la desaparición de este pueblo dolor y desgarramiento de la raza, uno de los más antiguos en la protohistoria de nuestro continente.

Dignos de mención, entre los múltiples grupos aborígenes bolivianos, son los *indios chipayas*.

Hermanos de los *urus*, sus formas primitivas de vida fueron esencialmente lacustres. Posteriormente, bajo la presión de los aymara-kolla, se acorralaron en la región de los desiertos y de los pantanos salados, al suroeste del Altiplano, pantanos que fueron secándose en el transcurso de la evolución geológica. Y, de esta suerte, los chipayas, ajustando sus medios de vida, en forma sorprendente, al habitat en el que fueron forzados a vivir, se convirtieron en un pueblo pastoril y agrícola cuyo epicentro está en la aldea de Santa Ana, del Cantón Sabaya, Provincia Carangás en el Departamento de Oruro.

“La aldea Santa Ana de Chipaya —afirman acertadamente los profesores Augusto Roca y Jorge Ruiz que la estudiaron— causa la impresión de ser un *chulperío* viviente cuyas casas circulares se desparraman en desorden y todas con las puertas en dirección al este, siendo su único elemento extraño su pequeña iglesia con torre separada de la nave principal”. Las “chullpas” son monumentos funerarios, circulares, hechos de piedra, que datan de la época preincaica y que son comunes, en la altiplanicie sureña, al Perú y a Bolivia, países fusionados en la prehistoria americana, bajo la organización del Imperio del Tahuantinsuyu.

Signo característico de la indumentaria chipaya es la de no presentar ninguna influencia extraña a ella. El estilo aborígen ha sabido mantener íntegra su pureza. Su religión no difiere mucho de las creencias y ritos aymaras. Veneran y deifican a los accidentes geográficos (ríos, montañas, piedras, etc.). En distintas partes de la aldea y en los alrededores de la misma, se desparraman los pequeños adoratorios o torrecillas, llamados

"mallkus" levantados, indistintamente, en homenaje a los demonios y a los santos de la Iglesia, nueva comprobación, también en estas latitudes, de que el indio, que no comprende las esencias y dogmas del cristianismo, lo ha paganizado, en su mentalidad primitiva, entreverándolo con los ritos ancestrales. Para reafirmarlo así, una vez más, en nueva ejecutoria de este estado anímico, los indios chipayas denominan *mallku mayor* a la torre de la iglesia católica que se levanta en la plaza principal del poblado.

Más de mil son actualmente los chipayas. Viven en un área sumamente pequeña en relación con el número de sus habitantes. Urge, por lo mismo, devolverles las extensas zonas de pastoreo de las que fueron despojados por las comunidades aymaras vecinas; proveerlos de adecuadas herramientas de laboreo; y adiestrarlos en las prácticas mejoradas de la agricultura y ganadería.

Los indios *moratos* constituyen un subgrupo de la tribu chipaya, llevan una vida nómada, son poco numerosos y hablan una lengua distinta.

En *Bolivia* algunos millones de siervos indios y de proletarios mineros fueron el saldo humano que arrojó otrora a la miseria y a la desesperación el egoísmo y la injusticia de una estratificación social que pretendía perennizar las tremendas desigualdades entre una aristocracia de mineros y terratenientes privilegiados, una burguesía de comerciantes enriquecidos, las clases medias heterogéneas y contradictorias en aspiraciones y tendencias y un campesinado paupérrimo que subvivía bajo el oprobio de la explotación feudal, supervivencia de la mita y la encomienda coloniales y que, bajo la férula implacable de los caciques y corregidores de nuevo cuño, obló con creces, a través de la historia, su dramática cuota de sacrificios, sangre y vidas.

Bolivia sigue, en el orden agrario, un ritmo igual al de los demás países que fueron, en otros siglos, colonias de la metrópoli española en América. La admirable organización económico-agraria de los Incas fue dislocada por la Conquista. La dominación española intensificó la explotación minera. Enormes latifundios de los conquistadores primero y de sus descendientes después, fueron creciendo al lado de las minas, fruto del sistemático despojo patrimonial de las tierras de los indios.

Con el advenimiento de la República el poder se desplaza de manos: pasa a la casta de los criollos feudales que "consolidan el proceso de la concentración de la tierra en favor de unos cuantos latifundistas y mantienen la condición servil y la opresión política de la mayoría nacional".

Bolivia independiente continuó siendo "una colonia monoproductora de sustancias extractivas". Al igual de lo ocurrido en otras latitudes de América Latina, sufrió las acometidas expansionistas de Inglaterra desde fines del siglo XIX mediante sus capitales que construyeron ferrocarriles, explotaron las minas, acapararon al gran comercio y cobraron intereses usurarios en esta hipoteca de la nación; y luego, ya en nuestros días, a partir de 1918, la acción del capitalismo norteamericano que se enseñorea en todos los pueblos situados al sur del Río Bravo, unas veces con el manotazo violento de la intervención armada, otras con las argucias sutiles de la diplomacia, posteriormente con ese ingenuo "camouflage" llamado "política del buen vecino", más tarde con el desparpajo de la acción del "buen socio", así definida por el Secretario de Estado John Foster Dulles en la Conferencia de Río de Janeiro; y casi siempre sosteniendo, en diversas latitudes, esas dictaduras militares que envilecen a los pueblos que las sufren, pero que garantizan a Wall Street pingües réditos a sus inversiones. El contrato Spellman y el empréstito Nicolaus constituyen el testimonio irrefutable de la penetración imperialista. El setenta por ciento de la producción minera estuvo controlado por tres grandes consorcios capitalistas cuyas utilidades alcanzaron cifras fantasmagóricas. Uno solo de ellos obtuvo el 1,134% de ganancia anual, amén de su enriquecimiento fraudulento, al igual de lo que ocurre en el Perú con la casta de los latifundistas mediante la retención ilegal de las divisas, el premeditado envilecimiento de la moneda nacional y la evasión de impuestos, con todo lo cual acrecientan el desfaldo a la Nación y su pesado fardo de responsabilidades ante el pueblo.

Sólo la minería representaba el 95% del valor total de las exportaciones y en ese altísimo coeficiente el estaño cubrió el 74%. La cuarta parte de los trabajadores de las minas fueron víctimas de agudas afecciones pulmonares, contraídas en su trabajo cotidiano, agobiante labor de topos humanos. El latifundio —el caso de Taraco, propiedad del ex Presidente Montes, fue uno de los más escandalosos— avasalló a la pequeña propiedad agrícola. Los trabajadores, tanto los campesinos como los mineros, padecieron desnutrición, tanto de cuerpo como de espíritu. El analfabetismo se elevó a un porcentaje acusador e increíble: el ochenta por ciento. El ejército se vio precisado a rechazar, anualmente, por insuficiencia física al sesenta por ciento de jóvenes en edad militar. Y como producto de esta acción opresiva, unas cuantas familias multimillonarias —oligarquía del estaño— multiplicaban a sus miembros en todos los lugares del ocio dorado europeo; se casaban y se divorciaban con princesas

y con nobles; e invertían sus cuantiosas ganancias —la sangre, el dolor, la miseria y el hambre del pueblo boliviano convertidos en valores bursátiles— en acciones francesas, suizas y británicas o en yacimientos en Malaya, Nigeria y Siam.

Semejante situación no podía prolongarse indefinidamente. No pueden volverse atrás los minuterós en ese reloj de la historia. Ese reloj tiene su hora reivindicativa. El pueblo de Bolivia fue adquiriendo la conciencia de su propia gravitación histórica. No nos interesa, en este enjuiciamiento sociológico, resaltar las etiquetas partidaristas, ni los nombres propios, el prestigio o el descrédito, los aciertos o los errores de los dirigentes. Lo fundamental es que se produjo el fenómeno social: el pueblo eclosionó, en forma incontenible, con el único empuje de su desesperación, como lo dijo acertadamente un crítico, "abatiendo regimientos, sembrando seis mil cadáveres en las laderas de los cerros y en las callejuelas paceñas e imponiendo su voluntad".

\*

El caso del latifundio Taraco, en el Altiplano boliviano, es digno de estudio por la experiencia aleccionadora que arroja.<sup>3</sup>

En la época precolombina y durante el coloniaje Taraco fue el asiento de una comunidad indígena aymara, dedicada a la agricultura y a la pesca pues parte de sus tierras forman las orillas del Lago Titicaca. El primer siglo de vida republicana tampoco varía esa situación. Llegado al gobierno el Presidente Ismael Montes (1904-1909) visitó esta comunidad y decidió adjudicársela. Empezó comprando, a vil precio, las tierras colindantes a algunos de los vecinos. Posteriormente compró algunas parcelas a varios comunitarios que querían abandonar la comunidad por conflictos internos en la misma. En 1907 se perpetró el atropello armado: un sector del ejército, acantonado en Huaqui, ocupó violentamente la comunidad, apresó a los comunitarios jefes de familia, los embarcó en

<sup>3</sup> Un equipo del personal técnico del Servicio Nacional de la Reforma Agraria en Bolivia, bajo la dirección de Edmundo Flores, a quien yo conocí personalmente en México en 1956, realizó intensivamente estudios monográficos en siete grandes haciendas bolivianas para obtener una idea objetiva sobre la situación existente respecto a la tenencia de la tierra, su explotación y forma de vida y de trabajo de los campesinos. Experto en Reforma Agraria de la Administración de Asistencia Técnica de las Naciones Unidas, Edmundo Flores presentó sus experiencias personales al Segundo Congreso Indigenista Panamericano celebrado en La Paz, en agosto de 1954, bajo el título de "Taraco, monografía de un latifundio del Altiplano Boliviano".

vagones de carga con destino a La Paz donde fueron encerrados en el Palacio de Gobierno y obligados, por sumas exiguas, a firmar minutas de transferencia de sus tierras al Presidente Montes, no sin antes haberles prohibido que regresaran a sus antiguos lares bajo amenazas de muy severas represalias.

Montes llevó entonces a Taraco a indígenas de otras regiones, impuso el sistema de colonato y de servidumbre personal y procedió a explotar la finca como propiedad privada. Las antiguas tierras de comunidad se convirtieron, de esta suerte, en el gran latifundio y los antiguos comuneros, despojados de su patrimonio ancestral, emigraron a las ciudades para convertirse en trabajadores no calificados de los grupos del más bajo nivel e ingreso. El despojo consuma la transición entre el antiguo agricultor y el nuevo obrero, rompiendo así violentamente las normas tradicionales de la vida aborígen.

El proceso de Taraco no es único, originario, ni exclusivo de Bolivia. Es la historia de la gran tragedia indígena en casi todas las latitudes del Nuevo Mundo.

Todo contribuye a la explotación de los siervos que han reemplazado a los antiguos comunitarios. Se les obliga a trabajar de sol a sol. Se sobrepuebla el latifundio para que baje el costo de la mano de obra. No se les paga sus salarios en moneda sino en especies. Se concede a los colonos el usufructo de determinadas parcelas, sistema que se conoce con el nombre de "sayana", pero al cabo de dos generaciones la "sayana" resultaba insuficiente para cubrir las más apremiosas necesidades en el sostenimiento de la familia.

El *latifundista* adopta, por lo general, una de esas dos actitudes: o se aboca la responsabilidad de ser el propio administrador de su finca o se desentiende por completo de esa responsabilidad, delegándola en uno de sus empleados, viviendo ausente de su heredad y exigiendo sólo la renta que ella le produce.

El intento de *mecanizar la agricultura latifundista* ha fracasado casi siempre porque en la finca abundan los brazos que van en constante aumento con el crecimiento vegetativo de los colonos; y la mecanización, que es costosa, exige un personal de obreros calificados y tiene como objetivo suplir con ventaja la escasez de la mano de obra, no armoniza con un sistema social en el que no existen los obreros calificados y en donde la mano de obra abunda con exceso y es, por lo mismo, barata. De ahí, por tanto, la imposibilidad de mejorar el nivel técnico y la producción bajo el sistema de latifundio y de colonato. Por otra parte —como

lo observa acertadamente Flores— el sistema de castas, que sitúa al indígena campesino en el estrato social más bajo y le niega toda oportunidad para mejorar su condición, se refleja en las posibilidades de uso de la tierra y las reduce al mínimo.

La *tenencia de la tierra en Taraco* se divide: a) *tierras de hacienda*, que son las de mejor calidad y gozan de una ubicación que las hace accesibles a todos los medios de comunicación que posee la propiedad, siendo cultivadas por los campesinos en beneficio exclusivo del latifundio; b) las *sayañas*, tierras concedidas a los colonos en calidad de usufructuarios, como pago de sus servicios prestados a la hacienda y con una extensión variable que depende del número de días que el campesino trabaja para el fundo; c) *liguas* tierras de inferior calidad, pedregosas, que presentan los efectos de la erosión, que se consideran a manera de compensación y que sirven para adicionar las superficies de las "sayañas" y d) *millis*, tierras ribereñas al Lago, con superficies inferiores a las "sayañas" y a las "liguas", terrenos húmedos y pedregosos, que se inundan en los períodos de lluvias y en las que, por ende, sólo es posible realizar cultivos adelantados.

Al igual de lo que ocurre en todas las economías esencialmente agrícolas, las distintas formas de tenencia de la tierra han sido, en Taraco, las determinantes de la configuración de su estructura social. La vieja estructura económico-social se fundamentaba en el ejercicio irrestricto del poder del latifundista, polarizador de todos los derechos, dueño de todas las voluntades, árbitro inapelable en sus propios dominios. A partir del 9 de abril de 1952 el Movimiento Nacionalista Revolucionario, que había llegado al poder, realizó desde el gobierno una reforma agraria consagrada por el Decreto-Ley No. 03484, expedido el 2 de agosto en Ucupeña; implantó un nuevo *status* en el que no había lugar para el gran terrateniente; organizó los sindicatos de campesinos y los "comandos" constituidos por todos los trabajadores de la propiedad; eliminó a las autoridades tradicionales; abatió al feudalismo agrario y asumió directamente la administración de las tierras de hacienda que habían sido abandonadas o que los terratenientes se negaban a cultivar. Fueron también repartidas las tierras expropiadas entre los campesinos que las trabajaban, entre quienes las necesitaban y no las poseyeran o los tuvieran muy escasas. En virtud de un enérgico dispositivo legal se transformó de inmediato la tenencia y la propiedad de la tierra pues automáticamente, sin ninguna formalidad previa, sin ningún trámite dilatorio, sin ninguna gestión desnaturalizadora, *pasaron a ser propiedad de los campesinos entre*

el 50% y el 80% de las tierras cultivadas del Altiplano y de los valles. Murió para siempre, sin posibilidad de resurrección alguna, la oligarquía latifundista en Bolivia.

\*

En la *región de Huatajata*, por obra de una Misión Bautista Canadiense que actúa allí desde 1937, se realiza un trascendental experimento sociológico de transculturación de los grupos indígenas, no pocos de los cuales han adoptado ya las formas de vida del grupo blanco-mestizo.

Huatajata está a orillas del Lago Titicaca, a 3,800 metros de altura sobre el nivel del mar, con un clima frío y riguroso, pequeñas extensiones de tierras fértiles, localizadas en la parte baja, junto al lago, que han recibido los beneficios de la erosión de las alturas; y habitadas por una comunidad indígena que, hasta 1937, vivía incrustada en medio de los latifundios voraces, en los que trabajaban como peones la mayoría de los aborígenes. Ese año la Misión Bautista compró esas fincas, iniciándose la reforma con la Peniel Hall Society y procedió a devolvérselas a los indios que otrora fueron sus legítimos dueños y que habían sufrido posteriormente inicuo despojo. Parte de esas tierras quedaron en poder de los organizadores para ser trabajadas por los aborígenes en forma de arriendo.

La nueva organización agraria, bajo la dirección de los religiosos misioneros, pronto dio sus óptimos frutos: se mejoraron las técnicas agropecuarias; se seleccionaron las semillas, se utilizaron tractores para el campo, se analizaron químicamente las tierras de cultivo, se mejoró el ganado con reproductores lanares, porcinos y vacunos, se aclimató el eucalipto; y como la nueva organización económica, con el reparto de las tierras, propendía al fomento del ahorro para construir nuevas viviendas, se idearon y realizaron varios tipos de ellas, con un sentido moderno y relativamente confortable, calidades hasta entonces desconocidas en esa región aborígena. Asimismo se renovó, modernizándose, la indumentaria, principalmente entre los elementos jóvenes, cambiándose las "ushotas" primitivas por los zapatos y usándose pantalones, sacos y hasta abrigos en vez de la indumentaria típica de los aymares del Altiplano.

Se organizó igualmente una Cooperativa de Consumo donde pueden adquirirse los víveres a un precio casi de costo. Atendida por expertas canadienses se mantiene un bien provisto botiquín y una clínica cuya instalación fue costeada por la Misión Bautista.

Los 300 indígenas que no tienen tierras se dedican a la pesca en el Lago Titicaca y ella es tan nutrida que satisface las demandas del con-



sumo de Huatajata y se vende a los lugares circunvecinos. Hay una escuela central y nueve más en la zona, atendidas todas por los religiosos bautistas. Se han fundado en la región 22 iglesias de ese mismo credo y funcionan, asimismo, seminarios para formar "pastores" indígenas auténticos que responden a una preparación cultural y ética rigurosas.

Bajo signos tan promisorios la moral de los indios de Huatajata es ejemplar: se rinde culto a la virtud, se respeta el honor, se observan normas austeras en la vida hogareña y de comunidad, se ha logrado combatir enérgicamente el vicio, eliminando el alcohol y la masticación de la coca.

Este ambiente espiritual desenvuelve con amplitud la personalidad del indio de Huatajata que ha dejado de ser desconfiado y huraño, hostil o escéptico para convertirse en sociable, comunicativo, hospitalario, confiado, alegre y optimista. Un nuevo arquetipo de la vigorosa raza de bronce.

Casi todos ellos son bilingües. Hablan con igual perfección tanto el aymara como el castellano.

Hay que reconocer que el éxito del experimento social de Huatajata se debe, esencialmente, a los religiosos bautistas, abnegados en su labor, con un auténtico espíritu de apostolado, pacientes y desinteresados. Obra de tanta magnitud requería una adecuada financiación. La iglesia bautista la aportó sin regateos. El caso, por lo mismo, es ejemplar. Tal vez, único. A su acción inteligente y técnicamente dirigida se debe la promoción cultural de los indígenas de Huatajata. Lo que ha podido hacerse allí, se ha hecho. Y se ha hecho bien.

Si el experimento de Huatajata pudiera repetirse en todas las comunidades indígenas de la nación, ¡qué cercana se vería ya la meta en la solución del problema aborigen!

\*

Constituido por caseríos dispersos, *Warisata* es el escenario de otro plausible ensayo educativo. Varias gentes cedieron tierras para que en ellas se construyeran escuelas en diferentes lugares. Con la experiencia administrativa de sus propias comunidades, los aymaras consideraron que sería muy eficaz un grupo de escuelas rurales dirigidas por una central y fundaron así el *Núcleo Escolar Campesino de Warisata*, en 1940. Una Escuela Normal Rural tuvo a su cargo el mejor adiestramiento de los maestros que ya hubieran cursado los seis años de la escuela central. Al comienzo se usó el sistema tradicional: conferencias por los profesores y memori-

zación por los discípulos, sin relación alguna con los problemas que afrontarían los nuevos maestros. Aún así se les proporcionaba mayor adiestramiento del que antes obtenían. Posteriormente se superó este sistema, empleando las nuevas técnicas pedagógicas con halagüeños resultados. Y la Escuela, en cuya iniciación sólo fue integrada por alumnos aymaras de la región, contó luego con estudiantes venidos de todas las regiones del país.

El Servicio Cooperativo Interamericano de Educación (SCIDE), organización conjunta boliviana-estadounidense que actúa desde 1944, convirtió a la Escuela Normal de Warisata, en 1949, en un plan modelo para experimentar los últimos métodos de adiestramiento de maestros rurales. Especialistas norteamericanos en educación primaria, agricultura, artes y oficios rurales, economía doméstica y servicio social, trabajaron en estrecha colaboración con sus colegas bolivianos en la revisión de los métodos pedagógicos, integración académica, cursos prácticos y aplicación de esos conocimientos a la comunidad. El Plan prepara maestros rurales capaces de dirigir el tipo de escuela funcional que necesitan las comunidades indígenas.

El éxito de este ensayo pedagógico boliviano ha trascendido más allá de las fronteras patrias. El plan educativo de Warisata ha sido adoptado por el Perú, Ecuador y Honduras.

Bolivia ha sabido afrontar, en los múltiples altibajos de sus turbulencias políticas y de sus ensayos sociales, unas veces por acción pública y otras por iniciativa privada, el grave problema que representa la incorporación del indio a la vida nacional. El indigenismo fue una de las principales plataformas en no pocos gobiernos bolivianos y ello es comprensible en un país donde el aborígen constituye la mayoría nacional; pero faltó, desgraciadamente, en su cumplimiento, la indispensable continuidad del esfuerzo; y, en otros casos, ellos no salieron de la esfera de las exposiciones doctrinarias expuestas en las tribunas académicas, en el bizantinismo de las discusiones teóricas y en las declamaciones de los alardes demagógicos. Y el problema indígena no se resuelve así. Ni con discursos, ni con promesas. Ni haciendo la autopsia literaria del indio. No. El embolismo sólo se resuelve con la acción. Nada vale sin ella.

Una de las acertadas realizaciones de la preocupación gubernativa boliviana fue la creación del *Ministerio de Asuntos Campesinos*, denominación que propende a eliminar posibles discriminaciones raciales o el sentido peyorativo del término "indígena". En realidad casi el 95% de las funciones de esta importante dependencia se relaciona con la suerte

de los agregados aborígenes. Y ello se explica porque en esa República el 75% de la población total está constituido por indígenas. Hay regiones, como el Altiplano, en que la fuerte presión demográfica aborígen llega hasta el 90%. Hablar del campesino boliviano es, en verdad, hablar del indio.

Entre los organismos integrantes del Ministerio de Asuntos Campesinos está el Instituto Indigenista Boliviano y la Dirección de Educación Fundamental.

Creado el 3 de julio de 1949 el *Instituto Indigenista Boliviano*, en cumplimiento de compromisos internacionales y para llenar un vacío que dejábase sentir, tuvo como objetivo ser un laboratorio social, al que se encargara en forma continua y coordinada, la atención de los problemas específicos de la raza aborígen. Prestó eficiente colaboración al III Congreso Indigenista Interamericano, reunido en La Paz en 1954.

La *Dirección de Educación Fundamental* es un engranaje administrativo cuya misión es la educación rural y la formación de los maestros del agro; plasmar y cumplir los programas de educación campesina, dándole un sentido integral que comprende todos los aspectos de las colectividades rurales (higiene, economía, organización social, creación de hábitos nuevos, vivienda, agricultura, industrias, etc.).

Además de la acción oficial existen en Bolivia varios proyectos como el de la *Misión Andina* —su centro está en Pillapi— que trabaja bajo los auspicios de las Naciones Unidas, la OEA y la OIT y que está ligada a los organismos de aplicación de la reforma agraria.<sup>4</sup>

Actúa, asimismo, en Bolivia, el Instituto Lingüístico de Verano, cuya sede está en Riberalta, Beni, y que estudia las lenguas indígenas, habiendo publicado en ella cartillas, diccionarios, secciones de la Biblia, etc.

El IV Congreso Indigenista Interamericano, realizado en Guatemala (mayo, 1959), reconociendo la política agraria del Gobierno Boliviano, aprobó un voto de aplauso por

“la manera justa y equitativa con que había encarado el problema de la tierra, de la que se han derivado no pocos beneficios que están elevando al indio boliviano del estado de postración económica y social en que yacía”.

<sup>4</sup> La reforma agraria en Bolivia, como en los demás países del continente, se enjuicia, en forma exhaustiva, en la obra “Reforma Agraria” de Roberto Mac-Lean y Estenós.

En 1961 se iniciaron en las comunidades del cantón Toledo, no por acción oficial sino como actividad estrictamente local, con personal exprofesamente adiestrado y bajo el patrocinio directo de la Asociación para la Cooperativa Agrícola de Toledo, las labores del desarrollo rural que incidieron en los diez ayllus de dichas comunidades del centro del altiplano boliviano con una población aproximada de 8,000 indios.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARGUEDAS, Alcides, "Pueblo Enfermo", 1911.  
—, "Raza de Bronce", 1919. Traducida al francés se reeditó en París, en 1961. Prólogo de André Maurois.
- BAIRON A., Max, "Bolivia, República Indígena o Mestiza". "Amauta", órgano mensual de educación campesina. La Paz, 1942. Año II, Nos. 13 y 14.
- COMETTA MANZONI, Aida, "El Problema del Indio en América". Buenos Aires, 1949. Cap. IV: "Educación indígena en Bolivia y Perú".
- FLORES MONCAYO, José, "Legislación Boliviana del Indio, recopilación 1824-1953". Publicaciones del Instituto Indigenista Boliviano. La Paz, 1953.
- GUZMÁN ARCE, Humberto, "Significación e Importancia del Mestizo en la Sociología Boliviana". "Khana", Revista Municipal de Artes y Letras. La Paz, 1955. Año II, Vol. IV, Nos. 7 y 8.
- , "Rasgos de Sicolología Social del Pueblo Indígena". En la misma revista, volumen y tomo.
- LÓPEZ REY, Alfonso, "El Indio y el Código Penal". Estudios Sociales. Año II, Vol. IV. La Paz, 1942.
- OTERO, Gustavo Adolfo, "La Piedra Mágica". Ediciones Especiales del Instituto Indigenista Interamericano. México, D. F., 1951.
- PONCE SANGINÉS, Carlos, "La Población Selvícola". Boletín Indigenista. Vol. XV. No. 2.
- PONNANSKY, Arthur, "Los tipos indígenas en Bolivia y su educación". América Indígena. Vol. III. No. 1.



## BRASIL

El florentino *Américo Vesputio* fue el primero que escribió sobre los aborígenes en las tierras que la flota de Cabral descubriera en 1500. A pesar de haber vivido en pleno Renacimiento, el individuo que le dio su propio nombre al Nuevo Mundo, no pudo liberarse de los prejuicios medievales. Exalta líricamente a la naturaleza brasileira tanto como deprime al indígena que la habita considerándolo "un monstruo humano cruelísimo, acostumbrado a mantenerse comiendo la carne de sus enemigos".<sup>1</sup> Este infundio lo repite Malheiro Dias, expresando que el Brasil "es un país terrorífico donde viven los devoradores de carne humana"; y lo reafirma uno de los tripulantes de la armada de Alonso de Albuquerque (1503), el italiano Giovanni da Empoli, detallando la antropofagia: "Mangiano per commune vso carne humane: lequiali secano al fummo, come noi, la carne di porco".

Visitando, en 1519, la bahía de Guanabara, Antonio de Pigafetta, uno de los compañeros de Hernando de Magallanes, estudiando la vida de los nativos, descubre que la antropofagia no era una costumbre generalizada sino que se hallaba restringida al carácter ritual. Siete años más tarde, después de haber recorrido el litoral de Pernambuco, Luis Ramírez describe algunas escenas del ceremonial canibalesco de los indios *tupinambá* que engordan a sus prisioneros antes de sacrificarlos para comérselos; y da también noticias de los *guaraníes*, llamados entonces *chandís*, que vivían en las riberas del río de la Plata, los *querandís* los *carcarais*, los *beguas*, los *timbos*, los *mecoretas*, así como de otras tribus agrupadas bajo la denominación genérica de *chaná-timbú*, habitantes de la región mesopotámica de Entre Ríos y Buenos Aires.

En el tercer decenio del siglo XVI la expedición de Martín Alfonso de Sousa inauguró la expedición sistemática del Brasil.

De 1534 a 1554 un soldado bávaro Ulrico Schidl y un ex soldado alemán al servicio de España, Hans Staden, coinciden en sus informes

<sup>1</sup> Germán Arciniegas, *Amerigo y el Nuevo Mundo*. México, 1955.

sobre el tratamiento que los indios *tupis* daban a sus prisioneros, afirmando, además, este último, que los indios *carijós* son antropófagos, viven en perpetua guerra unos con otros y antes de ejecutar a sus prisioneros los alimentan bien para engordarlos y que tengan "buen sabor". Los *tupinambá* pescaban con flechas y redes, usaban hachas de piedra, vivían en cabañas, se acicalaban con adornos y sus mujeres preparaban los alimentos.

Staden describe con minuciosidad los ritos de la antropofagia entre los *tupinambás*, así como sus procesos agrícolas e industriales (cosecha de la mandioca, fabricación de la harina, etc.) y otros usos y costumbres colectivas.<sup>2</sup>

A partir de 1549 empiezan a llegar al Brasil los jesuitas —los primeros religiosos que desembarcaron allí fueron los franciscanos, en 1503, en Puerto Seguro— y con el transcurso de los años, los miembros de la Compañía de Jesús fueron expandiéndose más y más, siempre en contacto con los naturales que poblaban las aldeas del Espíritu Santo, San Vicente, Bahía, San Lorenzo, San Sebastián, San Antonio, San Pedro, San Andrés, etc., etc. Entre los jesuitas descuella el padre Manuel da Nóbrea en cuya obra *Información del Brasil* (1550) describe pormenorizadamente a los aborígenes regionales.

En los albores de la fase colonizadora, las actividades del indígena brasileiro, al servicio del hombre blanco, no eran extrañas a su propio sistema económico-social: recolectaba frutos silvestres, cazaba y pescaba, construía sus piraguas, guerreaba contra las hordas aborígenes enemigas y defendía a los colonos blancos contra los ataques de los filibusteros. En algunas ocasiones los indios ayudaron también a los colonos en la fundación de las ciudades: tal ocurrió, entre otras, cuando Tomás de Sousa establece la villa de Todos los Santos.

Posteriormente el invasor blanco, cada vez asentado con más firmeza en la tierra aborígen y cada vez más dueño de su poder y de su fuerza, empieza a exigirle al indio una labor rural sistemática, en la agricultura, produciéndose entonces las primeras sublevaciones de las comunidades indígenas, férrea y sangrientamente reprimidas.

<sup>2</sup> Los *tupinambás* se han extinguido ya, desde hace algún tiempo, dejando sólo el recuerdo de su bravura, de sus costumbres y de sus mitos en las tradiciones orales y en los infolios de los antiguos cronistas. En nuestros días, Francis Huxley, hijo del notable antropólogo Julián Huxley, después de haber vivido varios meses en la zona selvática del Brasil, ha recogido parte de esas tradiciones en su libro *Aimables Sauvages* (1960), traducido por Monica Levi-Strauss.

... José de Anchieta (1554-1594), otro jesuita notable, recorrió la costa brasilera de norte a sur, viviendo entre los aborígenes cuyas lenguas había aprendido para entenderse con ellos y declaró también que la mayor parte eran antropófagos con algunas excepciones, entre ellas los indios *ibirajara* que sentían horror instintivo a comer carne humana. Afirmó el jesuita que el gran éxito en una guerra consistía en capturar el mayor número posible de prisioneros vivos para devorarlos posteriormente en el banquete ritual.<sup>3</sup>

El régimen familiar, por lo general, se fundamentaba en la monogamia. La poligamia era la excepción. Los principales podían tener tres o cuatro mujeres; y a los guerreros heroicos, en premio a sus hazañas, se les consentía tener hasta veinte. Los novios estaban obligados a prestar sus servicios, por tiempo determinado, en casa de sus futuros suegros. Las uniones matrimoniales eran casi siempre endogámicas.

Jean de Léry, que llegó al Brasil en 1557, en uno de los navíos comandados por Bois le Comte, recorrió durante algún tiempo la región de los *tupinambá* y describió la bahía de Guanabara, las habitaciones indígenas, la fabricación de redes, el uso de la harina de mandioca, el culto a la amistad, la preparación de las expediciones bélicas, las armas, el espíritu vengativo de la antropofagia, la inexistencia de las guerras de conquista, el comunismo tribal y las creencias sobre la inmortalidad del alma y un paraíso situado en las más altas montañas.

En siglos posteriores los estadistas aprecian, con exacto criterio, la trascendencia del problema aborígen y señalan la solución acertada. José Bonifacio de Andrade y Silva, padre de la independencia brasilera, compendia *cinco mandamientos* para lograr una pronta civilización de los indios: 1) *justicia* que ponga fin a la explotación de los aborígenes y les devuelva las tierras de que fueron despojados y de las que ellos son legítimos señores; 2) *blandura y cordialidad* en el trato que los blancos deben dar a los indios; 3) *abrir el comercio* con las agrupaciones autóctonas aun cuando el principio pueda dejar un saldo de módicas pérdidas; 4) *hacer las paces* con las agrupaciones indias que son consideradas todavía como enemigas; y 5) favorecer por todos los medios posibles el *mestizaje*, mediante el matrimonio de los indios con los blancos y los mulatos.

“El hombre primitivo —agrega ese eminente estadista brasilero—

<sup>3</sup> *Cartas, Informaciones, Fragmentos Históricos y Sermones del Padre Joseph de Anchieta*, S. J. París-Lisboa, 1900.



no es ni bueno, ni malo, en sí mismo, por su propia naturaleza. Si Catón hubiera nacido entre los sátrapas de Persia, seguramente hubiera muerto ignorado en la multitud de sus esclavos. Si Newton hubiera nacido entre los guaraníes, no hubiera sido más que un bípedo que pisara sobre la superficie de la tierra. Si un guaraní hubiera sido criado por Newton tal vez hubiera ocupado su lugar”.

Gonçalves Dias, el gran poeta lírico brasileiro, expresó:

“Los indios son el instrumento de cuanto en nuestro país se realiza, en lo útil y en lo grandioso; ellos son el principio de todas nuestras cosas; son los que dan la base del carácter nacional; y, el día de su completa rehabilitación, será seguramente la coronación de nuestra prosperidad”.

Los principales *grupos indígenas del Brasil* viven en tres distintas zonas geográficas: a) Mato-Groso; b) la región fluvial Xingú-Araguaia-Oiapóque; c) la zona bajo la influencia de los ríos Trombeta y su afluente Cuminá, Jarí, Uararicoeara, Branco y Uapés, afluente este último del Río Negro.

a) En el centro, noroeste y sur de Mato-Groso habitan los siguientes grupos de indios (orden alfabético):

1) Arikémé;

2) Arití o Parici, que se subdivide en diversas agrupaciones, cada una de ellas con sus usos, costumbres y dialectos propios, sus cánticos rituales (Ualalocé, Teirú, Ulala e Ialoque) y sus creencias míticas sobre el origen de la especie humana. Estos indios aritís soportaron durante siglos las invasiones extranjeras y las incursiones violentas de los “bandeirantes”; y fueron llamados, en 1723, “parecis” por los portugueses, en contradicción con el nombre que los propios indios habían dado a su nación;

3) Bororó, populosa tribu que presenta notables curiosidades etnográficas, dividida en clanes y notable por sus tinturas.<sup>4</sup> Habitan en aldeas y acostumbran designar a las casas principales con los nombres de sus varones ilustres, evidenciando así sus sentimientos de veneración a sus antepasados y el testimonio del culto cívico a sus héroes y figuras representativas.

4) Cadinéo

<sup>4</sup> Barbosa de Farias, *Tintas Usadas por los Indios Bororó*. Trabajo publicado en el Boletín N° 6. Museo Nacional, 1925.

5) Caihuá

6) Canoé

7) Caripuna

8) Jarú

9) Nhambiquara, grupo que hasta hace poco se había resistido al estudio de los investigadores y del que, por lo mismo, se tenían vagas y muy resumidas referencias. Uno de los primeros en estudiarlos fue la misión presidida por el eminente indianista coronel Cândido Mariano de Silva Rendón y de la que formó parte el culto escritor indigenista coronel Amílcar A. Botelho de Magalhaes.<sup>5</sup>

10) Massacá

11) Parnauaté (Tupi)

12) Pirrará

13) Quepiquiriauté

14) Salamai

15) Tahuatepe (Tupi)

16) Terena

17) *Umutina*, grupo localizado en las proximidades del antiquísimo poblado "Barra dos Bugres", en el alto Paraguay, en el amplio territorio de Mato-Grosso entre las ciudades de San Luis de Cáceres y Diamantino. Estos selvícolas eran conocidos desde los tiempos coloniales por el nombre vulgar de "barbados" por su costumbre, bastante curiosa, de pintarse barbas y diversas figuras o dibujos en el rostro, con el propósito de intimidar así a sus adversarios en caso de lucha. Los "barbados" repelieron siempre, con violencia, todas las tentativas de dominación de los blancos, en defensa de sus tierras que por siglos les habían pertenecido. Esta actitud irreductible dio nuevo argumento a la antigua teoría de los indianóforos que clamaba por la sistemática persecución y exterminio de los grupos aborígenes. "Con estos indios —afirmaba Botelho de Magalhaes— es necesario proceder con mucho más cautela que con cualquier otro grupo aborígen porque su desconfianza contra nosotros es casi incurable, debido a los sufrimientos y estragos que les causamos en la guerra de exterminio que intentamos a principios del siglo XVIII".

18) Urupá.

El territorio matogrosense es de un inconmensurable valor etno-

<sup>5</sup> Coronel Amílcar A. Botelho de Magalhaes, *O Problema de Civilizaçao dos Indios no Brasil*. Serie de estudios publicados en la Revista "América Indígena". México, D. F.

gráfico y etnológico. Es un modelo en el cual convergen todas las razas indígenas de la Amazonia meridional, cual si afluyeran allí como impedidas por una irresistible fuerza de gravitación, venidas de los Andes, del litoral Atlántico, de la Amazonia, del Chaco, del Paraná y de todos los puntos cardinales.

b) Diez grupos de indígenas habitan la cuenca hidrográfica delimitada por los ríos Xingú, Ronuro y Teles Pires (antiguo Paranatinga): anauquá (caraiba), euéti (tupi), bacairí (caraiba), cajabí, camaiurá, meinacó, suia, trumai, ualapití (caraiba) y uaurá (caraiba). Los javae y los carajá viven en las riberas del río Arahuaia. Y seis agrupaciones habitan las del río Oiapoqué: banaré, caripuna, galibi, Iarupi, Oiampi, paricura.

c) En la cuenca hidrográfica formada por los ríos Trombetas y su afluente Cuminá, Jari, Negro y Blanco y su afluente Uraricoera, están los indios aparai, pianacotó, tirió, macu, macuxi, maiongom, taurepá, uapixana, xirianá, bara, decana, tariano, tocana, tuiuca, uanana.

d) Los *urubús* habitan la cuenca fluvial del Gurupi que arroja sus aguas en el Atlántico entre Belem y Sau Luis. Temibles antes por su ferocidad han sido pacificados desde hace veinticinco años, a pesar de lo cual los brasileños que van a sus aldeas adoptan siempre sus precauciones. Viven los urubús en un entretejido de tabús y supersticiones. Creen que el alcohol lava el alma de las preocupaciones terrestres y constituyen una especie de "purificador espiritual". Muchísimos blancos de todos los países piensan lo mismo que los urubús. Sus sentimientos amorosos son muy primitivos y se reducen a la satisfacción de las exigencias biológicas en no pocos casos con rudeza y hasta brutalidad. Los hombres viven desnudos y las mujeres portan apenas una faldilla breve y de lo más frágil.

En el Estado de Pará viven los *Kayapós*, grupo que desde el siglo pasado ha venido sufriendo un largo y doloroso proceso de extinción. No fueron amistosos los primeros contactos que los blancos tuvieron con ellos. Recuérdase, entre otros, el de 1944, que dejó un saldo de no pocos muertos indígenas, lo que acrecentó el recelo y la hostilidad que los kayapós tuvieron siempre hacia el hombre de piel blanca. Agravó, aún más, este estado de ánimo, el ataque que en 1956 sufrieron por los comerciantes blancos de las cercanías, verdadera cacería de aborígenes, en represalia de haberse adueñado estos últimos de unos cuantos sacos de harina. Más de veinte kayapós pagaron con su vida ese pequeño robo.

A instancias del Servicio de Protección a los Indios se abrió un proceso judicial contra los asesinos, pero éstos quedaron impunes.

A fines de 1957, por acción del SPI se inició la pacificación de los kayapós. Desafortunadamente, como lo observa el Prof. de Araujo Moreyra, los aborígenes, desprovistos de defensas para resistir epidemias y otros procesos de desintegración física y socio-cultural, fueron víctimas de un nuevo descenso demográfico que afectó a casi el 50% de los miembros de la comunidad. Señálase como causas principales de esta trágica consecuencia, el hecho de su traslado a zonas distintas de las que originariamente vivían, así como las modificaciones introducidas en sus formas de vida.<sup>6</sup> Este equivocado intento de aculturación resultó lesivo para los indios. En la actualidad la comunidad de los kapayós apenas si llega a tres mil individuos, o sea la tercera parte de su población a fines del siglo pasado. Las dos terceras partes de ese agregado humano se han extinguido.

Desde tiempos ancestrales viven los *botocudos* en el Estado de Paraná. Al igual que los kayapós y por la misma causa —los abusos de los foráneos— los botocudos mantuvieron siempre una actitud hostil hacia la gente blanca y sólo la cesaron cuando intervino el Servicio de Protección de los Indios. A pesar de todo mantienen todavía esos aborígenes un carácter desconfiado y receloso porque recuerdan siempre —trasmitidas por las tradiciones orales— los engaños, traiciones y atropellos de que fueron víctimas, por sucesivas generaciones, por parte de los blancos que tanto abusaron de su buena fe y de su lamentable estado de atraso, usando de mil y un subterfugios y maquiavelismos, para explotarlos y esclavizarlos. Entre los caciques legendarios se recuerda al bravo Gauairacá que, al frente de cien mil guerreros nativos, repelió, en sangrientas refriegas, a los invasores españoles. Siempre se reconoció la audacia con que los botocudos respondieron a los ataques de que eran víctimas, la energía con que se opusieron a la penetración de sus dominios y el heroísmo con que supieron morir en defensa de sus tierras.

Los botocudos tuvieron que luchar contra dos frentes distintos: los selvícolas y los civilizados. Estuvieron siempre expuestos a las flechas de los primeros y a las carabinas de los segundos. Su vida fue, por ende, una perpetua lucha, cadena interminable de rencores y venganzas suce-

<sup>6</sup> Carlos de Araujo Moreira Neto, etnólogo de la División de Antropología del Instituto Nacional de Investigaciones del Amazonas, Informe presentado ante la Comisión Coordinadora de Investigaciones Etnológicas y Lingüísticas, órgano de la Asociación Brasileña de Antropología. Revista de Antropología. Vol. II, Vols. 1 y 2, junio y diciembre, 1959.

sivas, por uno y otro lado, hasta que llegó el Servicio de Protección a los Indios para poner paz en esos territorios tan turbulentos como ensangrentados.

Los grupos indígenas brasileiros ocupan distintas extensiones territoriales en los Estados de Amazonas, Bahía, Goiaz, Maranhao, Mato-Grosso, Minas Greais, Pará, Paraíba, Paraná, Pernambuco, Río Grande del Sur, Santa Catalina, San Pablo y Espiritu Santo.

En la *actualidad* puede clasificarse a los indios brasileiros en dos grandes grupos: a) *no adaptados a la civilización*, que permanecen en estado primitivo o nómade, viven en lamentable estado de anarquía y conservan sus ancestrales costumbres selváticas, como ocurre, entre otros, con los Yáuas que ambulan entre los ríos Putumayo y Amazonas; y b) *adaptados parcialmente a la civilización* por su contacto con los grupos occidentales a cuyo servicio permanente se encuentran o para los que trabajan en forma periódica o eventual en sus diversas industrias extractivas.

Fuerza es reconocer la difícil y penosa misión de quienes se dedican a la educación del aborígen, tarea que demanda tiempo, paciencia y cuidadosa dedicación para no violentar las leyes naturales que regulan la vida humana. El *Servicio Republicano de Protección a los Indios*, en el Brasil, se empeña en transformar lentamente la mentalidad y las costumbres del aborígen, prestándole protección y asistencia, amparando su vida y sus propiedades, defendiéndolo contra el abuso, la explotación o el exterminio, procurando librarlos de la miseria, habituándolos a la convivencia con los grupos civilizados, dando cumplimiento a las leyes que otorgan garantías a los indios, en sus personas, su organización colectiva y sus tierras, supervigilando el trabajo de los aborígenes al servicio de los blancos, a fin de que no sean explotados y reciban el salario equitativo a sus necesidades vitales y castigando, en estricta justicia, los crímenes que se cometan contra los nativos.

Durante la construcción de la gran ruta de Brasilia al Acre (1960) que atraviesa de este a oeste la selva virgen amazónica, fue preciso que el Servicio de Protección de los Indios enviara expediciones armadas para impedir que los indios salvajes, armados de flechas y lanzas, atacaran, como lo hicieron más de una vez, a los campamentos de los trabajadores y mataran y devoraran a no pocos de ellos.

La Ley No. 5484, promulgada el 27 de junio de 1928, define la

*situación jurídica de los indios en el Brasil, emancipándolos de toda tutela* cualquiera que sea el grado de civilización en que se encuentren. Los clasifica en cuatro categorías: 1) nómades, 2) "arranchados" o habitantes de las aldeas; 3) integrantes de las poblaciones indígenas y 4) pertenecientes a los centros agrícolas en donde viven mezclados con los blancos y mestizos. Las tres primeras categorías tienen derecho a la libre disposición de sus haberes y de su sucesión. En caso de no haber indicaciones precisas sobre la herencia, por parte del causante, se regirán por las normas tradicionales o consuetudinarias adoptadas por las respectivas tribus. Los indios de la cuarta categoría serán asistidos por los funcionarios competentes del Servicio de Protección a los Indios. La ley restringe la capacidad de los indios, en cuanto se incorporan a la "sociedad civilizada" para evitar que ellos sean víctimas de abusos por parte de los blancos y de los mestizos.

El *Primer Seminario sobre Problemas Educativos Indígenas*, realizado el 5 de mayo de 1958, definió al indio: "Es indio todo aquel que sea considerado como tal por la comunidad a la que pertenezca o por la población brasilera con la que esté en contacto". Recomendó, asimismo, que el indio fuese asistido por el Servicio de Protección Indígena, pero "nunca como individuo aislado sino como integrante de una comunidad indígena". Y en cuanto a su *grado de aculturación*, distinguió cuatro grupos: 1) grupos indígenas aislados; 2) grupos en contacto intermitente con las poblaciones blancas; 3) grupos en contacto permanente con dichas poblaciones y 4) grupos indígenas ya integrados o aculturados. Desde el punto de vista educacional al SPI sólo interesan las comunidades pertenecientes a los dos últimos grupos, esforzándose en impartirles una educación rural (agrícola-pecuaria) o artesanal, manteniendo la esencia de las comunidades aborígenes, no tanto en el sentido de conservar sus exotocidades, sino más bien respetando su personalidad tribal.



## ARGENTINA

Pese a su porción minoritaria, recludos ahora en el Chaco y Formosa hacia el norte y en el Nequen y otras regiones patagónicas en el sur, a despecho de la preterición y del olvido, los indios están presentes, con firmes caracteres, en el devenir de la historia argentina.

El Ona al sur, el diaguita al norte y en el centro el araucano (pehuenche, picunche, huiliche o mapuche, según las diversas regiones que habitara), el indio fue el poblador primigenio de la Argentina. La diáspora incaica, en otros siglos, llegó hasta las tierras argentinas de Jujuy, Salta y Los Angeles que conservan clanes análogos a los del Alto Perú. Asombrado Magallanes de la extensión desmesurada de los pies de los aborígenes, los bautizó con el nombre de "patagones" (en portugués "pies grandes"), que se extendió luego a la región por ellos habitada, la "Patagonia". A su paso por el Estrecho, al que la posteridad dio el nombre del inmortal navegante portugués, sus subalternos observaron, todas las noches, a ambos lados, multiplicidad de fogatas con que los aborígenes se guarecían del frío, llamándolos, por eso, los "fueginos", designado; por ampliación, con el nombre de "Tierra del Fuego" a esa porción en el extremo meridional del continente.

Desde el inicio de la colonización española, el indio protagoniza la historia de Argentina, sirviendo de baquiano y lenguaraz a los primeros exploradores; enseñando a los misioneros su lengua aborigen y su saber tradicional; trabajando luego, infatigablemente, de sol a sol, en los campos, en las minas y en la artesanía de los oficios manuales; poblando las aldeas nacies en las que todavía existían pocos españoles; incrementando la economía virreynal en la producción agro-pecuaria de las Misiones jesuitas y en las minas de plata de Potosí; aprendiendo algunos usos, artes y oficios importados, topografía y canto; fabricando los instrumentos musicales, tanto los autóctonos como los foráneos; siendo abnegados misioneros en las tierras inhóspitas y soldados valerosos que defendieron con sus armas el Río de la Plata contra los denodados intentos de la agresión portuguesa.



La revolución emancipadora tuvo también en Argentina un sentido indianista. Así lo proclamó Castelli en su mensaje que llevó hasta el Tiahuanaco. La Asamblea del año XIII suprimió la mita y el yanaconazgo. En el Congreso de Tucumán, escenario de alto valor histórico, Belgrano propuso la restauración del Imperio de los Incas. "Yo también soy indio" exclamó el generalísimo San Martín, antes de tramontar los Andes, al pactar alianza con los mapuches del sur. Y, una vez terminados los jalones de gloria de la lucha emancipadora y en la áspera iniciación de la vida independiente, el indio es el soldado de casi todas las guerras civiles; el baquiano de la "conquista del desierto"; el guía insustituible en las exploraciones civilizadoras de los lagos del sur, al lado del general Roca y del perito Moreno; y es el brazo del indio el que, a manera de "punta de lanza" va abriendo brechas en el monte para el avance de la actividad industrial, ya sea azucarera, forestal o petrolífera.

El cuarto censo nacional (1947) constató la población total de Argentina en 15.893,000 habitantes. Cálculos estimativos, en 1957, la fijaron en 18.237,000.<sup>1</sup>

No están de acuerdo los investigadores en fijar la población indígena. Después de tres años de labor censal, la Comisión Indigenista Argentina la fijó en 130,000 individuos.<sup>2</sup> Rosemblat la rebajó a 100,000.<sup>3</sup> Y el Director del Museo Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, emitiendo su opinión, aunque sin expresar los fundamentos de la misma, consideró que la población aborígen era menor aún.<sup>4</sup>

Los principales grupos de indios están desigualmente distribuidos en las distintas zonas geográficas del país. En la *región del norte* o *chaqueña*, zonas del Pilcomayo y del Bermejo, en los departamentos de Rivadavia, San Martín y Orán habitan los grupos maticos, chorotes, chiriguanos, tobas, tapietes, vilelas, churupíes, chanenses, etc. Hay también una parte mínima de churupíes de procedencia boliviana y paraguaya. Unos creen que suman en conjunto quince mil individuos. Otros dupli-

<sup>1</sup> Boletín del Instituto Étnico Nacional. Año I, No. 2, p. 87.

<sup>2</sup> Flury Lázaro, *El Indigenado en la República Argentina*. Boletín Indigenista. México, D. F., 1947. Volumen VII, pp. 304-308.

<sup>3</sup> Rosemblat, *La Población Indígena*, 1950, p. 21.

<sup>4</sup> Salvador Canals Frau, Comunicación al Instituto Indigenista Interamericano, 14 de marzo, 1957. Boletín Indigenista. Vol. XX, No. 1. México, D. F., marzo, 1960.

can la cantidad. Los misioneros franciscanos y evangelistas realizan entre ellos una meritoria labor de alfabetización y adoctrinamiento, pese a lo cual no pueden ser más deplorables las condiciones de la vida aborigen.

No pocas veces los indios fueron víctimas de los flagelos epidémicos, algunos de ellos terribles como la viruela negra que diezmó a la población fronteriza hace aproximadamente cuatro lustros. Los que lograron sobrevivir llevaron una vida miserable, disputándoles los desperdicios a los perros para alimentarse; condenados a presidio por "cuatros" cuando, aguijoneados por el hambre, echaban mano a algunas reses para devorárselas; contemplando con desolación cómo en esas tierras en las que nacieron, vivieron y murieron sus antepasados, se levantan ahora las altas estructuras de hierro de los pozos petrolíferos, signos de la pujanza económica nacional, mientras ellos, los antiguos dueños despojados, viven del mendrugo, peor que los pordioseros, en las más penosas condiciones subhumanas, verdaderos detritus humanos en las inmediaciones de los poblados.

Los núcleos más numerosos de los indios del Chaco —e igualmente los más distantes de la civilización— se concentran sobre las márgenes del Río Bermejo. Llevan una vida nómada y miserable, ganándose penosamente el sustento en la zafra de la caña de azúcar en la Provincia del Tucumán, en la recolección de algodón y como "hacheros" en la tala de árboles. Pese a todos los vaticinios pesimistas, estos indios cuando se les brindó la oportunidad, demostraron tener magníficas disposiciones para el laboreo de las tierras. Algunos colonos indígenas en la Colonia Napalpi obtuvieron, en 1928, el mejor algodón del Chaco. No se quiso aprovechar esta fructífera experiencia y hasta ahora no se les brinda a estos indígenas un futuro con base en la explotación agraria.

Calcúlase que en la Provincia del Chaco viven aproximadamente diez mil indígenas en el más completo desamparo, tribus errantes que viven a la vera de los caminos, entre las malezas del bosque o en pleno monte. Refiriéndose a ellos, el indigenista Lázaro Flury, con énfasis dramático, expresa:

“Mientras el indígena busca trabajo o se agencia pieles, tordos u otros pájaros o animales del monte para venderlos en el pueblo, sus mujeres desfilan por las ciudades con su carga de hijos pequeños, escuálidos y hambrientos, pidiendo algo que comer, ropa vieja y moneditas. I este montón de carne humana que deambula en las praderas, muere, por lo general carcomido, por la miseria, por el hambre, por la anemia, la tisis, el paludismo, la lepra y la tracoma. Hay instituciones que

protegen al anciano desvalido, al niño abandonado o lisiado; hay sociedades protectoras de animales, pero no hay una sola institución de protección al indígena".<sup>4a</sup>

El Gobierno del Chaco creó el 10 de diciembre de 1956, por Decreto No. 4907 la *Dirección Provincial del Aborigen*, dependiente del Ministerio de Agricultura y Ganadería. Su acción quedó sumamente restringida porque sus dificultades no fueron pocas: la falta de una ley que le sirviera de eficaz instrumento de aplicación; la inexistencia de un censo indígena que indicara cuántos eran, dónde estaban y qué se podía hacer con urgencia en el campo práctico, y, particularmente, la falta de recursos económicos para financiar una operación de envergadura.

Existen varias "colonias" controladas por la Comisión del Aborigen. La más antigua y mejor dotada es la Colonia "Chaco" donde se cultivan más de 1,500 hectáreas de algodón, disponiendo además de un vivero, instalaciones para la cría de porcinos, un criadero de aves, talleres de carpintería, herrería, mecánica, instalación de fuerza motriz e iluminación eléctrica, una proveeduría y una enfermería. En la Colonia "Pampa del Indio" se cultivan 1,400 hectáreas. Funcionan también las Colonias de "Papalpi", "Juan José Castelli" y "Tres Isletas".

Empeñada en dar el mayor impulso posible a la explotación agraria, dentro de las posibilidades de su capacidad económica, la Comisión del Aborigen, en 1958, entregó a estas Colonias en herramientas de labranza la suma de 827,201 pesos argentinos, animales de labranza por 59,400 pesos y "prestaciones varias" por la suma de \$1.561,336.

En la *región central o andina*, que comprende el antiguo territorio de los Andes, Jujuy y Valles Andinos, habitan los quechuas y los collas, de innegable entroncamiento con los aborígenes peruanos cuyas raíces se pierden en la lejanía de los tiempos cuando el todopoderoso Imperio de los Incas que extendió su jurisdicción a casi toda la parte occidental de la América del Sur, se incorporó también parte de la Argentina. Cálculase que estos grupos están integrados por 18,000 individuos.

En la *región del sur* viven los tchuelches, puelches o gennaken y los araucanos, estos últimos entroncados étnicamente con los araucanos de Chile de donde procedieron. Son aproximadamente 28,000 en total.

En el *extremo sur* está la Tierra del Fuego, unida geográfica y

<sup>4a</sup> Lázaro Flury, *Crear nuevas Colonias Aborígenes es trabajar por la dignificación de los indios*, Artículo publicado en el "Boletín Indigenista". Vol. XXI. Nº 1. México, D. F. Marzo, 1961.

étnica, dividida administrativamente entre Argentina y Chile. Yo visité y estudié esta zona en 1954. La habitaban entonces tres grupos primitivos: los onas, yaganes y alacalufes, en rápido proceso de extinción. Eran entonces aproximadamente doscientos individuos. Pronto serán sólo un recuerdo —como los urus— en el mosaico de los grupos aborígenes del Continente.

Grupos reducidos de indígenas viven en otras regiones: tal ocurre con los caingúas en Misiones y con los tobas y mocobíes en Corrientes y Santa Fe, sumando un total de 20,000 personas.

La Ley 1835 estableció las tierras que pertenecían a las comunidades indígenas, trabajadas por ellos, de padres a hijos y de generación en generación, desde tiempos inmemoriales y de las que tantas veces habían sido despojados por el abuso y la codicia insaciable de los grandes terratenientes. En 1930 se promulgó la Ley 880 otorgando garantías teóricas a los indios explotados.

Posteriormente la Argentina se adhirió al Congreso de Pátzcuaro, celebrado en México.

El 31 de agosto de 1945 seiscientos indígenas de la Puna, pobladores de los distritos de Aparzo, Rodero y Negra Muerta, departamento de Humahuaca, Provincia de Jujuy, presentaron un recurso al Gobierno, reclamando la devolución de las tierras de las que habían sido inícuamente despojados. Algunos pasajes de ese documento histórico reflejan la dolorosa situación del indio argentino:

“Los malos gobiernos —se afirma— manejados por los oligarcas, nos despojaron de la tierra, pasándolas a manos de gentes que muchas veces ni de vista conocemos. De padres a hijos las hemos trabajado desde tiempos inmemoriales. todas las mejoras introducidas en ella son obra nuestra, de los aborígenes, en tanto que los propietarios viven de nuestro sudor, aumentando de año en año los arrendamientos. En épocas de zafra azucarera somos reclutados como esclavos y por más que se pretenda pagar con dinero los arrendamientos, no se nos recibe y se nos impone, bajo pena de desalojo, ir a trabajar a los ingenios”.

“Para nosotros no rige más ley que el despojo y el garrote. Nuestros padres, al igual que los argentinos del resto de la República, derramaron su sangre por la causa de nuestra Independencia. La Constitución Nacional no rige para nosotros los aborígenes. Desde que fuimos despojados de nuestras tierras, hemos perdido toda condición de hombres libres: se utilizan nuestros servicios para votar como esclavos y como carne de cañón para enriquecer los latifundios y nos arrean como recuas a los ingenios azucareros”.

"En nombre de Dios, rogamos a usted, con todo respeto, señor Presidente de la República, que nos libre de la esclavitud, expropiando la tierra y devolviéndola para el uso y goce de las comunidades como lo establece la ley de 1835".<sup>5</sup>

En 1949 el Gobierno expropió 1.325,223 hectáreas de tierras cultivables en la Provincia de Jujuy para trasladar a ellas familias indígenas que se dedicasen a su explotación, debiendo pagar cada año una cuota módica para su compra; y prohibiéndoseles, por ley, enajenarlas o venderlas.

Por esa misma época, administradas por la Dirección de Protección al Aborigen, existían en la región chaqueña tres colonias: 1) la del territorio del Chaco con 3,000 indígenas todas, mocobíes y vilelas; 2) la Colonia Bartolomé de las Casas en el territorio de Formosa con 1,500 indígenas tobas; y la Colonia Francisco Javier Núñez, en este mismo territorio, con indios matacos y pilagaes.

En 1956 fue disuelta, por medida gubernativa, la antigua Comisión de Protección al Aborigen, disponiéndose que sus bienes y funciones se transfiriesen a los gobiernos provinciales donde existen indígenas. Dos años después se crearía la Dirección General de Asuntos Indígenas, dependencia del Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.

Calcúlase en un millón quinientos mil hectáreas la extensión de los bosques fiscales de Salta. Algunas voces, entre ellas la del prestigioso indigenista argentino Julio Andrés Ferreyra, se levantaron en 1956, pidiendo que, por lo menos, la tercera parte de esa área se destinase al arraigo de los indígenas, proveyéndoseles también de animales y útiles de labranza. Reforzaba este pedido el hecho de que parte de esos bosques fiscales iban a ser vendidos a los particulares que los talarían hasta el último árbol y que era, en cambio, de una conveniencia altamente nacional entregarlos, siquiera en parte, al logro de una finalidad altamente humanitaria. Tan plausible iniciativa no tuvo eco alguno. Cayó en el vacío. Fue una prédica más en el desierto.

A raíz de la violenta caída de la dictadura peronista en 1955, la Revolución Libertadora restituyó el imperio de la Constitución Nacional de 1853 cuyo art. 67, inc. 15, ordena atender a la seguridad de las fronteras "procurando conservar el trato pacífico con los indios y elevar sus condiciones de vida". Nada tangible se ha hecho hasta ahora para cum-

<sup>5</sup> Publicado en "Hombres de Campo", periódico de Buenos Aires, edición del 6 de septiembre de 1945. Biblioteca Nacional Argentina.

plir este antiguo precepto constitucional que tiene ya casi un siglo de existencia.

Con el prurito de parecer población de raza exclusivamente europea, aparentando una homogeneidad étnica que no existe, velada pero efectiva supervivencia de una autovaloración racista, Argentina escamoteó al indio en sus censos oficiales como si con sólo ello el indio dejara de existir y desapareciera de su historia. Por eso se ignora cuántos sean actualmente los indios argentinos. Tampoco se ha definido jurídicamente a la tribu y cuáles habitantes han de ser considerados indios por la legislación nacional. Y se prefirió —como lo afirma valientemente don Ricardo Rojas— “dejar morir al indio o matarlo sin piedad, después de haberle quitado la tierra y no haberle dado medios de vida”.

“Debemos a los indios —agrega ese gran escritor— no sólo la tierra que les hemos quitado y sus probados servicios a través de cuatro siglos, sino tradiciones útiles para una integral definición del espíritu argentino. Se trata no sólo de la sangre sino del espíritu en el que se reflejan influencias telúricas y sugestiones prehistóricas. El indio fue el primer hijo del país. Los que hoy quedan sobre la tierra de sus padres son habitantes amparados por la Constitución; hombres como nosotros, argentinos como nosotros; pero, además, ellos presentan un título hereditario y una posesión milenaria que los inviste de un privilegio. Aún aparte de todo ello, son un valor económico según lo reconoce ya la ciencia. Hay conveniencia social en salvarlos para acrecentar nuestra escasa población y en educarlos para que se incorporen a la vida de la República”.<sup>6</sup>

Veinte misiones religiosas, católicas y protestantes, trabajan entre los indígenas del norte argentino (Chaco, Formosa y Salta) y diez misiones están en el sur, distribuidas entre Río Negro, Chabut y Santa Cruz.

Tres instituciones privadas, de índole no confesional, trabajan también entre los indígenas: 1) la *Acción Indoamericana*, con sede en Buenos Aires y delegados en las provincias donde hay núcleos aborígenes; 2) la *Academia Correntina del idioma guaraní*, fundada en 1941, única institución que funciona en el país para la enseñanza de un idioma autóctono; y 3) la *Comisión Pro-Reivindicación del Indio Chaqueño* con

<sup>6</sup> Ricardo Rojas, *El Problema Indígena de Argentina*. América Indigenista. Órgano trimestral del Instituto Indigenista Interamericano. Vol. III, No. 2. México, D. F., abril, 1943.

— Muy interesantes estudios indigenistas en Argentina han publicado Mitre (“Catálogo de las Lenguas Americanas”), López (“Razas del Perú”), Floretino Ameghino, Francisco Moreno, Estanislao Zeballos, Ventura Lynch, Juan B. Ambrosetti, Luis María Torres y algunos más.

sede en la Provincia del Chaco, destinada a trabajar en Chaco, Formosa, Norte de Santa Fe y parte de Salta y cuyos principales objetivos son: promover la elevación moral y física del indio chaqueño, mediante su incorporación a la masa ciudadana del país; rehabilitarlo económica y políticamente; fomentar la creación de Colonias Indígenas sobre la base de la explotación colectiva; estimular la creación de Escuelas de Capacitación Profesional (agronomía, carpintería, agricultura, albañilería) y de primeras letras; crear cooperativas indígenas de producción y consumo; obtener tierras y herramientas de trabajo; y crear Oficinas del Registro Civil en todas las zonas donde existen núcleos indígenas.

El *Primer Congreso Indigenista*, celebrado en el Chaco, aprobó resoluciones importantes en el orden educativo, lingüístico y censal. Recomendó la estructura funcional en las escuelas rurales, dotándolas de todos los medios necesarios para la realización de una eficiente labor educativa de proyección social; la capacitación técnico-profesional de los maestros con educación regionalista; y las garantías económicas para que el magisterio pueda ejercer y cumplir su misión en los lugares apartados e inhóspitos. Recomendó a los educadores e indigenistas el conocimiento de las lenguas autóctonas al efecto de hacer más eficaz su trabajo entre las comunidades. Y propuso la realización de un *censo integral indígena*. Destacó también el Congreso la meritoria labor de los misioneros religiosos entre las comunidades aborígenes.

## COLOMBIA

Dos objetivos fundamentales persiguió la conquista hispana en los territorios de Nueva Granada: aprovecharse de la mano de obra del indio y apoderarse de sus tierras.

Los cronistas españoles de los siglos XVI y XVII distinguen dos grandes sectores en la población aborigen: las "behetrías" y los indios de "más razón". Tribus belicosas, nómades y salvajes integran las "behetrías", resistentes a todo intento de aculturación coactiva, que habitaban la antigua gobernación de Popayán, los amplios valles del Magdalena y del Cauca, las hoyas del Orinoco y del Amazonas y las costas del Pacífico y del Caribe. Trágicamente heroicos frente a la invasión hispana fueron estos indios que, antes de caer en poder de los conquistadores, prefirieron morir quemados con sus mujeres y sus hijos; o precipitarse hacia el abismo para encontrarr allí la muerte, preferible al cautiverio; o lanzarse temerariamente, en acto suicida, en los combates, contra los arcabuces, espadas, picas y lanzas de los conquistadores.

Los indios de "más razón" reconocían la autoridad de un cacique generalmente hereditario, quien, en algunos casos, era, a su vez, vasallo de otro "señor natural" que dominaba todo un territorio, constituyendo así el conjunto una verdadera "nación". Entre estos grupos estaban los *chibchas* o *muiscas*. Millares de indios murieron, en esta época, víctimas de las plagas endémicas traídas por los soldados españoles, de los trabajos forzados en las minas, pesca de perlas y en los campos; abatidos en las sublevaciones contra la invasión o en las expediciones hispanas hacia el descubrimiento y conquista de nuevas tierras. El conquistador Jiménez de Quesada emprendió la expedición del Dorado con mil quinientos indios de los cuales apenas sobrevivieron treinta.

En la iniciación de la Conquista, la tierra no fue un problema en Nueva Granada. Lo fue, en cambio, el aprovechamiento de la mano de obra. Había tierras desocupadas y eran muy escasas las tribus que tenían alguna noción de la propiedad territorial. Faltaba, en cambio, la



mano de obra, indispensable para que los hispanos explotaran las minas y cultivaran los campos. Por eso se obligó coactivamente al indio a trabajar en provecho del colono y se crearon las herramientas jurídicas e institucionales para esa compulsión —la encomienda, la mita, la esclavitud— que destruyó la vida familiar y la organización social aborígen.

El indio selvático fue también presa de la Conquista. Algunas tribus (carare, yaragui, pijao) fueron exterminadas en el siglo XVII; otras (tama, andaqui, chimila) lo fueron en el siglo XVIII. A no pocos grupos aborígenes selváticos se les trasladó a las regiones ya colonizadas, tratando de imponérselos una aculturación forzosa. Se frustró ese empeño con el que sólo se obtuvo una impresionante disminución demográfica de las tribus selváticas, hecho que se comprueba numéricamente con la simple comparación de los padroncillos levantados por los misioneros de los siglos XVI, XVII y XVIII<sup>1</sup> y los censos y estadísticas contemporáneas.

Asegurada por la fuerza la mano de obra aborígen, advino el segundo episodio de esa tragedia: el despojo perpetrado por los blancos en las tierras de los indios. Todas las tierras indígenas que ocupaban los ganados de los colonos pasaron a ser propiedad de éstos, siendo vanas las innúmeras quejas de los indios ante las autoridades. Aunque la institución de la "encomienda" no implicaba concesión territorial alguna, porque sólo los indios, y no sus tierras, eran los "encomendados", en la práctica los "encomenderos" ocuparon también con sus ganados las tierras de las "encomiendas", las consideraron como de su propiedad exclusiva y convirtieron a los indios —sus antiguos y legítimos propietarios— en siervos de la gleba.

Frente a esta situación, a fines del siglo XVI, la legislación hispana creó los "repartimientos" —actualmente se llaman "resguardos"— con el objeto de adjudicar a cada grupo indígena, más o menos compacto, un territorio alinderado, protegiendo así sus tierras de la rapacidad de sus vecinos. El trabajo se efectuaba en común y la caja de la comunidad atendía también los gastos comunes: el tributo al encomendero, la contribución al cacique, el salario al misionero, la construcción de la iglesia y de los caminos, las festividades religiosas, etc. La propiedad era común.

Muy elocuente es la declaración que, en este sentido, hace el Presidente de la Real Audiencia de Santa Fe, doctor Antonio González, disponiendo que, a los indios:

<sup>1</sup> Archivo Central del Cauca. Popayán.

"se les provea de tierras, las que hubieren menester y que dichos indios estén acomodados y aprovechados y tengan suficientes adonde hagan sus labranzas y siembren en común y en particular, pues las tierras son suyas y no se les pueden quitar sino las que sobran, estando ellos ya provistos de todas las tierras que hubieren menester".<sup>2</sup>

Una Real Cédula ordenó con estricto espíritu de justicia, la expropiación de las tierras vecinas a los "repartimientos" que fueron necesarias para los indios, indemnizando a los propietarios expropiados con otras tierras en otros lugares. Pero a despecho de las previsiones legales, los colonos se valieron de mil y una artimañas (vaguedad de los linderos, robo y pérdida de las titulaciones, soborno a los jueces) para seguir despojando a los indios de las tierras que les pertenecían desde las épocas ancestrales. Para agravar aún más esta situación, a fines del siglo XVIII se presenta un cuadro doloroso: los indios poderosos oprimen a los indios débiles y son los propios caciques los que reclaman para sí, como propiedad personal y exclusivamente suya, las tierras de las comunidades, "repartimientos" o "resguardos". Y las consiguen.

Sufrieron también los indios, en carne propia y en su propio patrimonio, los embates y los altibajos de la guerra de la independencia. Muchos "resguardos" fueron destruidos, unos por violenta expropiación, otros por las donaciones que el Pacificador Morrillo hizo de sus tierras aborígenes a sus principales lugartenientes. En 1821, en su deseo de poner coto a estos desmanes, el Libertador Simón Bolívar expidió un decreto en el que, considerando que la masa indígena formaba "parte importante" de la población de la nueva República, ordenó la inmediata restitución de las tierras a los resguardos que habían sido despojados de ellas.

La República —y apelamos, para afirmarlo así, al testimonio inobjetable de las leyes promulgadas en el transcurso de los años— contempla el sistemático empeño del Estado para destruir al indio y a sus instituciones. Los "resguardos" son el blanco de una constante agresión y de un despojo casi ininterrumpido, con formas diversas, con artimañas múltiples, con pretextos infinitos e inacabables, como si todos los intereses se hubieren confabulado, desde 1821 hasta nuestros días, para destruir la vida indígena comunitaria.

El 11 de octubre de 1821, bajo una lírica advocación en defensa del

<sup>2</sup> Ordenanza del 22 de septiembre de 1593.

indio, el Congreso General de Colombia, "convencido de que los principios más sanos de política, de razón y de justicia exigen imperiosamente que los indígenas, esta parte considerable de la población de Colombia que fue tan vejada y oprimida por el Gobierno Español, recuperen todos sus derechos, igualándose a los demás ciudadanos", abolió el impuesto "conocido con el degradante nombre de tributo"; y acto continuo ordenó la distribución de sus "resguardos", poniendo fin así al cultivo en común, característica esencial en la vida de las comunidades aborígenes. La referida ley, en las partes pertinentes, dice así:

"Los resguardos de tierras asignadas a los indígenas por las leyes españolas, y que hasta ahora han poseído en común, o en porciones distribuidas a sus familias sólo para su cultivo, según el Reglamento del Libertador Presidente, de 20 de mayo de 1820, se les *repartirán en pleno dominio y propiedad*, luego que lo permitan las circunstancias y antes de cumplirse los cinco años" (art. 3).

"A cada familia de indígenas, hasta ahora tributarios, se les asignará de los resguardos la parte que les corresponda, según la extensión de éstos y número de individuos de que se componga la familia" (art. 4).

"El Gobierno mandará formar inmediatamente listas muy exactas de los indígenas que en cada pueblo tengan derecho al repartimiento" (art. 5).

Mientras no se efectuara el reparto de los resguardos, se autorizó a los indígenas a tener su pequeño Cabildo, restringido a las funciones puramente económicas y reducidas a la mejor administración, concentración y distribución de los bienes de la comunidad, quedando, sin embargo, sujetos a los jueces de las parroquias.<sup>3</sup>

La Convención del Estado de Nueva Granada, por ley del 6 de marzo de 1822 reglamentó la distribución de los resguardos entre los indígenas, disponiendo que las tierras de resguardo de cada comunidad se dividieran en doce porciones de igual valor, destinándose dos de ellas al mantenimiento, con sus frutos, de la escuela parroquial; otra para cubrir, con el producto de su venta, los gastos de medición y reparto; se separaba una extensión, variable de ocho a veinte fanegadas, para venderse o arrendarse en pública almoneda y edificar sobre ellas, perdiendo así el agro esas tierras y ganándolas la urbe; y distribuyendo las porciones restantes entre los indígenas, subdividiéndolas en partes y adjudicando cada una de ellas a cada familia indígena. Se estableció también

<sup>3</sup> "Legislación Indigenista de Colombia". Introducción crítica y recopilación de Antonio García. Ediciones especiales del Instituto Indigenista Interamericano.

que ningún indígena podría vender la porción de tierra que se le hubiere adjudicado antes del término de diez años, prohibición legal que tuvo su portezuela de escape, en el caso de que el indio variase de domicilio, previa licencia del Jefe Político del Cantón, lo cual se prestó a innumerables abusos.

Para subsanar los inconvenientes que, en la práctica se presentaron, al ejecutar la citada ley, el Congreso de Nueva Granada, dos años más tarde, la adicionó el 2 de junio de 1824, especificando a los indígenas que, en cada distrito parroquial, tenían derecho a obtener individualmente, en propiedad, las tierras que antes habían sido de la comunidad. Se consagró que el *tributo* era el único título que daba derecho a participar en la distribución del resguardo, excluyendo a toda otra persona que no fuese tributaria "cualesquiera que sean los servicios que hayan hecho". El haber sido tributario aparejaba el derecho al reparto para sí y para su familia. El ser hijo de tributario, aunque el indígena no hubiere tributado, daba sólo derecho para su persona, mas no para su familia.

Frente a los continuos abusos de que eran objeto los indios propietarios, a quienes se engañaba para obtener la transferencia de su propiedad, el Congreso de Colombia, "considerando que la ley al igualar los derechos de los indígenas con los demás ciudadanos no quiso retirarles la particular protección que en algunos casos les es necesaria" amplió a veinte años la prohibición que la ley de 1832 les impuso, impidiéndoles enajenar la porción de tierra que se les hubiese adjudicado en el repartimiento y extendiendo también esta prohibición a gravar o hipotecar especial o generalmente las expresadas porciones.

Cinco años más tarde el Congreso, por ley del 29 de marzo de 1848, eximió del alistamiento y del servicio militar a los indígenas salvajes que se redujeran a la vida social.

Los indios de Pitayó y Jalambó, en el Estado de Cauca, nunca reconocieron como propietario de esas tierras a don Julio Arboleda, personaje político, que las había comprado a don Mariano Tejada y don Raymundo Angulo y que antes habían pertenecido a la comunidad. En la guerra que ensangrentó a Colombia y que terminó el 18 de julio de 1861, los indígenas de esos lugares se alistaron en las tropas caucanas y tolimenses y sirvieron a la causa federal bajo el comando del Supremo Director de la Guerra general T. C. de Mosquera. Después del triunfo, y en razón de "los importantes servicios prestados a la causa por los indígenas de Pitayó y Jambaló", Mosquera, desde la Presidencia de la Re-

pública, expidió en Río Negro, el 30 de enero de 1863, un decreto "expropiando, por cuenta de la Nación las tierras ubicadas entre Pitayó y Jambaló y que el señor Arboleda compró a los señores Mariano Tejada y Raymundo Angulo" (art. 1); y ordenando que las tierras expropiadas se parcelaran en lotes iguales y se entregase un lote a cada uno de los indígenas que hubieren prestado servicios a la causa triunfante o a sus familias en el caso que ellos hubieren muerto (art. 2). Se fundamentaba el decreto en el hecho de que "cualquiera que fuere el origen sobre la propiedad de esas tierras, Julio Arboleda debía responder a la Nación por los males que ha causado".

La represalia política inspiró así, en Colombia, a mediados del siglo pasado, enturbiándola de pasión, una medida que debe generalizarse en todos aquellos países que no han solucionado su problema aborígen: nacionalizar, expropiándolos, los latifundios, parcelarlos y entregar dichas parcelas a los indios.

A fines de la pasada centuria, el 25 de noviembre de 1890, se expidió la ley N° 89, suspendiendo la vigencia de la legislación general de la República en las tribus salvajes que fueran reduciéndose a la vida civilizada por medio de las misiones, así como las comunidades indígenas ya reducidas a la vida civil. Para unas y otras organizó esta ley el sistema de los *Cabildos*, elegido anualmente según las costumbres autóctonas, con las atribuciones económicas que las citadas costumbres les hubiesen conferido y con jurisdicción en la respectiva parcialidad o comunidad indígena. Ordenó esa ley "distribuir equitativa y prudentemente las porciones de resguardos que se mantengan en común", a fin de que "ninguno de los participantes, casados o mayores de dieciocho años, quede excluido del goce de alguna porción del mismo resguardo" (art. 7, inc. 4). Reitera la ley que de los resguardos debe segregarse la porción correspondiente para área de población, fluctuante entre diez a setenta hectáreas, solares disponibles que serán rematados por el Municipio al mejor postor, en licitación pública, con la obligación de edificar en ellos dentro del plazo de un año, so pena de declarar insubsistente el remate y convocar a nueva licitación.

Esta ley asimiló a los indígenas a la condición de los menores de edad. Así lo establece categóricamente su artículo 36. En tal virtud dispuso que los indios "podrán vender sus porciones en los resguardos con sujeción a las leyes prescritas por el derecho común para la venta de bienes raíces de los menores de veintiún años, debiendo en caso de ausen-

cia solicitarse licencia judicial y, una vez obtenido el permiso, hacer la venta en pública subasta, con arreglo al Código de la materia”.

Es admirable comprobar cómo, durante el siglo XIX, la comunidad indígena resistió victoriosamente los embates que pretendían arrasarla. Explícate este hecho, unas veces por el incumplimiento de las leyes agresoras, otras por la acción comprensiva de algunos gobernantes en el período 1850-1856, como Trujillo y Cerón en el Estado de Cauca quienes, al margen de las bases legales, establecen un sistema protector de facto; y siempre por la voluntad de supervivencia de los indios, movilizados en defensa de los resguardos desde la iniciación de la centuria decimanona, frente al liberalismo ortodoxo de los Congresos, infatigable en perseguir el reparto de los resguardos, a la conspiración de los ideólogos individualistas contra las comunidades y a la ambición de los terratenientes que pretendían ensanchar territorialmente sus latifundios con el despojo de las tierras a las comunidades. Los archivos centrales y parroquiales, correspondientes a esta época, están repletos de los memoriales presentados por los indios oponiéndose a la aplicación de las leyes divisorias.

Uno de los mejores alegatos contra la división en resguardos, se encuentra en un memorial, fechado en 1833, presentado por los personeros de las comunidades de Guachinoco, Caquioma, San Sebastián y Pancitará, que hasta ahora subsisten en el Cauca, y cuya parte pertinente dice así:

“si se llevara a efecto el repartimiento quedaríamos reducidos a un estado el más deplorable que, multiplicando nuestra pobreza, nos reduciría a la última y acaso nos obligaría, para no morir de necesidad, a abandonar nuestros pueblos, para buscar en otras partes nuestra subsistencia, para no ver perecer nuestra familia: porque ceñidos a los límites cortos del terreno que se señala a cada uno, cuya mayor parte debe ser inútil, ni podremos hacer una labranza suficiente para nuestra subsistencia, ni criar los animales precisos para nuestro alivio. Nuestros hijos, que si se casan y forman nuevas familias, no tendrán ya en donde establecerse, porque enajenados los terrenos no nos quedará la libertad que ahora tenemos de terminar sus casas y posesiones en aquellas partes más útiles que no están ocupadas por otros y se verán obligados a expatriarse para buscar subsistencia”.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Juan Friede, *El indio en lucha por la tierra, historia de los resguardos del macizo central colombiano*. Instituto Indigenista de Colombia. Bogotá, 1944.

La oposición indígena fue haciendo su camino y en algunas ocasiones su presión fue tan extraordinaria que no pudo desestimarse.

“La Ley sobre repartimiento de los resguardos de indígenas —informó el Secretario del Interior, Lino Pombo, al Congreso de 1834— dictada con el objeto de beneficiar a esta clase de la población tan abatida y tan menesterosa, y tan digna de favores especiales, se encuentra sin ejecutar todavía en algunas provincias, no por falta de celo de las autoridades sino por obstáculos insuperables. Los individuos a quienes se trató de favorecer con ella, la consideran contraria a sus intereses y miran, por lo general, con decidida repugnancia el repartimiento; y, en fin, donde este se ha llevado a efecto han sufrido los indígenas defraudaciones escandalosas, molestias y perjuicios graves, a pesar de las medidas de precaución adoptadas a tiempo”.

La resistencia indígena impidió en unos casos la prosecución de los repartimientos en algunas circunscripciones, aunque no logró impedir que las comunidades fueran arrasadas en otras.

En esa terrible lucha, solo frente a todas las asechanzas, el indio logró que los resguardos subsistieran, pero no logró impedir su cerceamiento, la mutilación continua por la vía de los arrendamientos, las enajenaciones o donaciones parciales.

El siglo XX no modifica, en Colombia, esta situación. El 29 de abril de 1905, por ley N° 55, la Asamblea Nacional Constituyente y Legislativa declara enfáticamente que “la Nación ratifica y confirma las declaratorias judicial y legalmente hechas, de estar vacantes los terrenos conocidos como resguardos de indígenas, así como también las ventas de ellos efectuadas en pública subasta; y reconoce como título legal de propiedad de esos terrenos el adquirido por sus rematadores” (art. 1). La Nación cede a los Distritos Municipales los terrenos de resguardos de indígenas ubicados dentro de su jurisdicción” (art. 2).

Hasta 1919 toda la política indigenista colombiana adquiere el carácter de una “actividad exclusivamente eclesiástica” según el ingenioso y acertado decir de Antonio García. El Estado está casi totalmente ausente de ella. En esto la Colonia supera a la República porque en la Colonia el régimen del Patronato subordinó la Iglesia al Estado, en tanto que en la República, por obra del Concordato de 1887, es el Estado el que se subordina a la Iglesia renunciando a su propia soberanía, encomendando a las misiones religiosas una función inadecuadamente política: la incorporación del indio a la vida nacional. Ese es el espíritu que

inspira la ley N° 52, aprobada por el Congreso el 13 de noviembre de 1915, votando una suma para la reducción de los indios motilonos y cuyo artículo segundo establece textualmente que "el Gobierno se entenderá con el Ilustrísimo Señor Vicario Apostólico de la Goajira sobre el modo como debe invertirse dicha suma". Ese mismo año se proveen tierras para la catequización de esos indios, asignando a cada tribu una extensión de seis mil hectáreas de tierras baldías, además de las áreas de población y ejidos, todo ello con el propósito de reforzar el régimen misional. Frente a la demanda eclesiástica para localizar a los indios *cunas*, muchos de los cuales fueron expulsados de sus tierras, en las estribaciones de la cordillera occidental, por la fuerte presión de la colonización antioqueña, el Gobierno, en 1916, asignó veinte hectáreas por cabeza a las tribus *cunas* del Darién que habitasen territorios baldíos.

Nuevas perspectivas económico-sociales abren la postguerra en 1918 y cubren un período quinquenal. Se incorpora a Colombia un activo régimen capitalista. Se cimienta y ensancha el mercado internacional. La nueva técnica perfecciona y amplía las vías de comunicaciones. Se crea la Banca central y un nuevo sistema de crédito vigoriza las pulsaciones económicas del país. Proliferan los organismos burocráticos del Estado. Y las comunidades indígenas sienten el fuerte impacto del nuevo orden que agrava el problema de su desaparición, al incorporar sus tierras de cultivo al mercado capitalista, convertidas en bienes negociables y objetos de especulación y movilizadas a través del nuevo mecanismo de las cédulas hipotecarias. Y el indio vuelve a sentir, una vez más, la soledad y la indiferencia en torno suyo.

La irrefrenable ofensiva anticomunal vuelve a ejercitarse en 1919 cuando una ley señala el término improrrogable de seis meses para formar censos y padrones que sirvan de base al repartimiento; convierte a los Concejos Municipales en jueces y partes, encomendándoles la solución de los reclamos; e insiste, una vez más, en la urgencia de segregar de diez a setenta hectáreas de tierras comunales para el ensanchamiento de los poblados. A fin de evitar nuevas demoras y eliminar la resistencia indígena, la ley exige que la partición se termine en el término perentorio de cuatro meses y, en caso contrario, le impone al comunero o al cabildo de indios, la pena drástica de perder la mitad de la porción territorial correspondiente. Además, por simple intervención del Juez de Circuito, y a petición del Agente del Ministerio Público, sin tomar en cuenta en absoluto la voluntad de los pueblos indígenas, se declaran extingui-



das las comunidades con menos de treinta familias. Agudizando la ofensiva anticomunal, se niega al indio el derecho a defenderse y se convierte en delito cualquier acto encaminado a conservar la existencia de la comunidad.

Esta política se agrava más aún cuando el Congreso, en 1920, *confisca* las tierras indígenas, que no otra expresión jurídica tiene y merece la ley que declara extinguida la parcialidad indígena de Yumbo, en el Valle del Cauca y dispone de sus tierras comunales sin ningún acto indemnizatorio para sus legítimos propietarios. Se inventó, de esta suerte, un perfecto régimen de despojo: la ley "autorizó" a los indios para ceder a título gratuito sus tierras. La "facultad" para el regalo de las tierras pertenecientes a un pueblo, no dejaba ningún resquicio para que éste expresara su voluntad contraria y organizara la defensa de sus intereses. "Por eso —agrega Antonio García— quienes planearon el despojo no lo hicieron a través de un Tribunal sino por intermedio del propio Congreso. Es un sistema de arbitrariedad con leyes".<sup>5</sup> Tal es el contenido de la ley N° 22, promulgada por el Congreso de Colombia el 14 de octubre de 1920. Un mes más tarde, el 5 de noviembre de ese mismo año, se aprueba la ley N° 56, prosiguiendo la tarea del aniquilamiento de la comunidad. Se sometió entonces, después de treinta años de problemas de partición, a la más costosa prueba para que el indio adjudicatario demostrara sus derechos: la vía judicial. Esa ley arrasó con los resguardos indígenas del Valle del Murrí en el Departamento de Antioquía. Su dispositivo segundo estableció literalmente que "de allí en adelante las distribuciones hechas tendrán el carácter de definitivas".

El ataque tremendo a las comunidades indígenas trataba de convalidarse con algunas disposiciones en favor de los individuos. El 19 de noviembre de 1901 promulga el Congreso la ley N° 38, en la que, por un lado, se amplían a todas las parcialidades existentes en Colombia, los dispositivos de la ley de 1919 sobre la división de los resguardos, que entonces excluyó a varios sectores territoriales; y, por otro, se declara que "los indígenas no podrán ser destinados a servicio alguno, por ninguna clase de personas o autoridades, sin pagarles el correspondiente salario que antes estipulen"; y que "las autoridades o empleados públicos que violen esta disposición, cesarán por dos meses en el ejercicio

<sup>5</sup> Antonio García, *La Democracia en la teoría y en la práctica*. Editorial Iquíma. Bogotá, 1951.

de sus funciones, por primera vez, y perderán el destino en el caso de reincidencia en la violación" (art. 2).<sup>6</sup>

Un nuevo estado colectivo va forjándose en Colombia a partir de 1931. La población campesina clama insistentemente por una reforma agraria, sincronizando así con las demandas de las masas campesinas de otros países de la América. El ejemplo de México es de abrumadora elocuencia. Allí los campesinos se hicieron justicia con su propia mano, confiscaron los latifundios y se repartieron las tierras. "Tierra y Libertad" fue el lema del líder agrario Emiliano Zapata, primero humilde peón de una de las haciendas mexicanas, luego tenaz luchador por las reivindicaciones agrarias, finalmente General de la Revolución. "La tierra es de quien la trabaja" fue otro de los clamores que repercutió en las distintas latitudes de la América Latina. Era peligroso cerrar los ojos y negar la evidencia. Las comunidades campesinas que habían logrado sobrevivir a tan implacables impactos actuaron entonces, unidas con los otros agregados campesinos no indios, en su lucha por la reforma agraria. Los gobernantes no pudieron esquivar ese extraordinario estado de conciencia colectiva y fue así como una enmienda constitucional, en 1936, declaró que "la propiedad es una función social", expidiéndose, además, ese mismo año la llamada "Ley de Reforma Agraria". En verdad no hubo tal reforma en el contenido de ese instrumento legal, sino apenas un muy débil esbozo de la misma: la adjudicación de baldíos en zonas al margen de toda actividad económica y la parcelación de algunas haciendas, entregándoles a los colonos los lotes valorizados por el trabajo de ellos mismos, para su amortización gradual. Aún dentro de este espíritu, el legislador encontró una coyuntura para seguir agrediendo a las comunidades indígenas: dispuso esa ley, en la más arbitraria de las medidas, que los "resguardos indígenas" sin "titulación suficiente", aunque comprobasen una posesión inmemorial, serían considerados "tierras baldías". Y se fue todavía más lejos en esta terca e implacable ofensiva antimunal: muchos títulos expedidos por el Ministerio de Economía Nacional, por conducto de su organismo técnico la "Oficina de Resguardos Indígenas" asimilaron a "adjudicatarios de baldíos", y trataron como a tales, a los indígenas que habían trabajado durante varias generaciones en las tierras de la comunidad.

<sup>6</sup> *Diario Oficial* Nos. 17998 y 17999.

Código de Leyes de 1921. Edición Oficial revisada por el Consejo de Estado, teniendo a la vista los respectivos originales pertenecientes a los archivos del Congreso.

Pero, desde antes y para siempre, en Colombia como en los demás países de América con población aborigen, el problema indígena resulta inseparable de la reforma agraria, ya que son esencialmente campesinas las grandes masas de indios.

Con el advenimiento de la República prosigue, implacable la política de arrasar las comunidades indígenas porque los factores heredados de la Colonia, en ese empeño, se refuerzan con otros nuevos. Se constituye entonces una nueva *aristocracia territorial*: la de los *Beneméritos de la Independencia*, enriquecidos con las enormes adjudicaciones de tierras baldías, en pago de los servicios prestados a la causa de la libertad. Se acrecienta, de esta suerte, el poder del latifundio. Se necesitaban brazos para trabajar esos miles y miles de hectáreas. Y como entonces la mano de obra estaba radicada, intransferiblemente, en las viejas haciendas esclavistas, en las minas y en los "resguardos" indígenas, no se encontró otra solución que aniquilar esos "resguardos" para aprovechar su mano de obra, en beneficio de esa nueva oligarquía local, fruto de las luchas emancipadoras.

Esa oligarquía lugareña, cada vez más poderosa, y que en momentos llega a convertirse en fuerza incontrolada, tanto en lo político como en lo económico, en lo geográfico como en lo cultural, explica otro fenómeno histórico en Colombia: el rotundo triunfo del *federalismo* que se inicia jurídicamente con la Constitución de 1858 y que no representa una superación democrática, a la manera del modelo norteamericano —típico ejemplo social de una imitación extralógica— sino que significa, antes bien, como lo observa acertadamente Antonio García, "una franca regresión histórica, el triunfo político de la Provincia sobre la Nación, de la oligarquía local sobre el Estado".<sup>7</sup> Cada región vive recluida en sus propios muros naturales y la Nación resulta una creación artificial y abstracta por encima de las provincias incoherentes.

Persigue el liberalismo múltiples objetivos: mano de obra negociable, tierras negociables y mercado territorial. Para cumplir el primero procede a la manumisión de los esclavos, pagándole a los propietarios una indemnización, en reconocimiento de su "legítimo interés". Posteriormente impone la *Desamortización de bienes de manos muertas* y no sólo se considera "manos muertas" los bienes de la Iglesia sino también las tierras de las comunidades indígenas que sufren así una nueva agresión.

<sup>7</sup> Antonio García, *ob. cit.*

Se venden entonces, en grandes bloques, las tierras de la Iglesia, recibíendose en pago los títulos depreciados de la deuda pública. Los peones y aparceros indígenas no obtienen ningún beneficio con ello. Se desnaturaliza, por acción de los fuertes intereses creados, el objetivo teórico de la desamortización: dar la tierra a quien la trabaja. La urgencia del Estado de convertir en renta inmediata el patrimonio territorial de la Iglesia fue capitalizada por los grandes comerciantes liberales, los únicos que negociaban con papeles de la deuda pública; y fue así como, anulándose las condiciones sociales de esta reforma, en proceso análogo al ocurrido en México en la época de Benito Juárez, desamortizador de los bienes de la Iglesia, se constituyó en Colombia, una nueva aristocracia territorial sobre los despojos de las grandes haciendas eclesiásticas.

Los "resguardos" indígenas se trabajaban intensivamente. La técnica rudimentaria no aminoraba ni influía en la intensidad del trabajo. Los grandes latifundios, utilizando igual técnica rudimentaria, mantenían su absentismo económico, ya que los terratenientes tenían el poder suficiente para soslayar el principio doctrinario constitucional que consideraba el derecho de propiedad como una función social con sus obligaciones correlativas. A pesar de esta situación, fueron los "resguardos" indígenas, y no los latifundios, considerados por la ley como "baldíos" y sujetos, por tanto, a los procedimientos adjudicatorios.

Es que la República, a título de anticolonialismo y liberalismo, atropelló a las comunidades indígenas pretextando, con evidente desconocimiento de la historia, que eran un residuo de la herencia colonial, cuando, en verdad, son anteriores a ella porque la institución nace, se nutre y fortalece en la era precolombina. En cambio la República demostró su falencia para abordar el problema del latifundio, para impedir la concentración de la propiedad territorial, para abatir la oligarquía feudal de los terratenientes, para transformar las condiciones del trabajo servil del campesino y para darle a la propiedad la entonación social que la justifica en la doctrina y la hace fecunda en la realidad.

*El Protocolo de Amistad y Cooperación entre las Repúblicas del Perú y Colombia* y el Acta Adicional (art. 18), documentos que constituyen un todo indivisible, consagran la preocupación de ambos estados de ocuparse preferentemente, en las respectivas zonas de contacto, de la situación de los selvícolas para los efectos de su defensa, educación, ayuda y mejoría de su situación actual. Se estipuló entonces lograr ese objetivo.

a) Estableciendo escuelas donde se impartan los elementos de la cultura por medio de las lenguas aborígenes; b) prohibiendo toda clase de trabajo forzado u obligatorio; c) admitiendo que la trasmisión de la propiedad no impone la obligación de emigrar; d) garantizando la libertad de movilidad para los efectos de ingresar, salir, transitar o regresar, una o más veces, sin más formalidades que las del uso y las leyes generales tengan establecidas, formalidades que no serán aplicables a los indígenas; e) aplicando los principios adoptados por la Sociedad de las Naciones sobre bebidas alcohólicas, armas y municiones y para evitar y combatir las enfermedades de las plantas y de los animales; f) propendiendo a que en las reducciones de indígenas, se les prepare especialmente para la vida civilizada; g) manteniendo, en determinados sitios, dispensarios provistos suficientemente de las drogas e implementos necesarios para tratar metódica, continua y accidentalmente a los indígenas, de las enfermedades comunes a la región o en las épocas de epidemia; h) obligando a las empresas particulares de explotación sembrar y enseñar a los indígenas el cultivo de aquellas plantas adaptables al medio, que eliminan la adquisición de ciertas enfermedades de la zona, causadas por una alimentación deficiente; g) arbitrando el modo de que los salarios que devenguen los indios sean invertidos en utensilios de trabajo, vestidos, menaje, etc. y en ningún caso en bebidas embriagantes; y, en fin, dictando las medidas conducentes para poner a los aborígenes a salvo del abuso y de la explotación.

Pero, a despecho de estas disposiciones teóricas, que sólo consagran las buenas intenciones de las "altas partes signatarias", el indio selvático colombiano continúa abandonado a su propia suerte, acentuándose, ante la despreocupación oficial, el despoblamiento de las selvas y llanos orientales. Enjuiciando serenamente tan anómala situación, un destacado indianista colombiano, Juan Friede, afirma categóricamente:

"Colombia manda a esas zonas —en actitud de una verdadera metrópoli frente a sus colonias— corregidores y empleados que "desde arriba" tratan a la población aborígen. Allí se mandan maestros que no saben el idioma, ni la historia, ni las costumbres de los indios a quienes quieren educar. No hay un estudio sistemático de sus necesidades y condiciones de vida, ni una Oficina del Gobierno Central para asuntos indígenas. No hay ayuda ni protección a una masa de población que vive dentro de los límites de la República, sólo porque se trata de "indios" a los que se llama indiferentemente "salvajes", así sean hábiles constructores de canoas y embarcaciones como los Kofán, o grandes alfareros como los

Siona o si se dedican a la agricultura como los Sibundoy o a la ganadería como los goajiro".

"Es natural que si persiste tal indiferencia ante el indio, nunca se logrará incorporarlo a la Nación".<sup>8</sup>

En 1943 se constituyó, en Bogotá, como entidad privada, el *Instituto Indigenista de Colombia* que posteriormente, por Acuerdo 148, del 30 de junio de 1947 se incorporó, con el nombre de *Instituto Indigenista Nacional de Colombia*, al Instituto de Ciencias Económicas de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional. Once años después, el Presidente de la República, Dr. Alberto Lleras Camargo, por decreto 2343, fechado el 3 de noviembre de 1958, creó, como entidad estatal, el *Instituto Indigenista Nacional de Colombia*, presidido por el Jefe de Resguardos Indígenas e integrado por los representantes de los Ministerios de Educación, Salud Pública, Trabajo, Junta Coordinadora de Misiones e Instituto Colombiano de Antropología,<sup>9</sup> a fin de coordinar sus actividades en el estudio, planificación y acción de cada caso que presenten los grupos indígenas sobrevivientes.

Cálculos censales señalaron en julio de 1959 la *población total de Colombia* en 10.623,038 habitantes. La población indígena pura es de 300,000 individuos, lo que representa apenas el 2% de la totalidad. No se percibe, por lo mismo, en Colombia la presión demográfica de la raza aborígen cuyo estado sanitario, económico y cultural las sitúan entre las "poblaciones marginadas" que requieren, por lo mismo, la especial atención del Estado. La población mestiza indoblanca alcanza un porcentaje mucho mayor, calculándose en 2.212,750 habitantes.<sup>10</sup>

La *División de Recursos Naturales del Ministerio de Agricultura de Colombia* tuvo el acierto, en 1958, en reconocer equivocada la política que hasta entonces venía siguiendo ese Despacho en materia de Resguardos Indígenas. Comprendió que no era posible seguir extinguiendo indiscriminadamente los Resguardos y parcelando sus tierras; que era nece-

<sup>8</sup> Juan Friede, *El Problema Indígena en Colombia*. Revista "América Indígena". México, octubre, 1957.

<sup>9</sup> El Instituto Colombiano de Antropología ha aportado interesantes estudios sobre el Status cultural de algunos grupos aborígenes, por la acción eficiente de sus investigadores Milciades Chávez, Segundo Bernal, Virginia Gutiérrez de Pineda, Roberto Pineda, Alicia Dussan de Reichel, Gerardo Reichel-Dolmatoff y otros más.

<sup>10</sup> Dato publicado por la OIT, Ginebra, 1953, en *Poblaciones Indígenas*.

sario estudiar detenidamente la situación cultural, económica y social de cada núcleo de indígenas; y de proteger al aborigen cuyo nivel cultural exija esta protección estatal. Poniendo en práctica tan saludable rectificación se suprimió la Comisión Adjudicadora que trabajaba en el Departamento del Cauca (región del Caldoño) en donde el aborigen subsiste aún en el más lamentable primitivismo, incapaz de comprender el significado del derecho de propiedad; y se creó el Resguardo de Indígenas en el Putumayo (Valle de Sibundoy) donde las tribus merecen continuar protegidas por el régimen comunal de los Resguardos. Bien distinto es, por cierto, el caso de los indígenas de las comunidades completamente civilizadas, como las del Departamento de Nariño en donde tal vez podría intentarse una evolución en el régimen comunal de las tierras, convirtiendo a cada indio en propietario de las parcelas que cultiva.

Por decreto legislativo N° 1169, expedido en 1958, se creó el *Departamento de Recursos Naturales*, integrándolo, entre otras dependencias, una sección de *Resguardos Indígenas* con las atribuciones de formular, dirigir y vigilar el cumplimiento de un programa destinado a mejorar las condiciones de vida de los miembros de los resguardos indígenas y la salvaguarda de sus intereses.

El determinismo geográfico pesa también en Colombia sobre los aborígenes, totalmente adaptados a su ambiente físico cualquiera que éste sea: valles o montañas, praderas o llanuras, zonas altas o bajas, áridas o fértiles, húmedas o secas; frías, templadas o cálidas.

Usando de sus conocimientos tradicionales o empíricos, los indios saben extraer sus recursos animales, vegetales o minerales; tienen, aunque también en forma muy rudimentaria y primitiva; sus industrias como las de la arcilla, caucho, maderas, fibras y metalurgia; están estrechamente cohesionados en sus respectivos grupos, al punto que el individuo poco o nada vale ante los intereses de la colectividad; practican ciertas formas cooperativas del trabajo, entre ellas la llamada "minga" o "convite"; se dedican también a la agricultura, la ganadería y la pesca; conocen la cerámica; y tienen una potencialidad intelectual —no siempre puesta en práctica, por desgracia— igual a la de cualquier otra raza.

La política de "incorporar al indio a la nacionalidad", en Colombia como en algunos otros países, acicateada por los clamores interesados de los blancos, bajo el disfraz de ese *slogan* atrayente, ha sido una nueva coyuntura para proseguir la vieja trayectoria y el viejo objetivo: despo-

jar al indio de sus tierras, destruir los lazos atávicos que lo unen a la comunidad y aprovechar, abusivamente, de su mano de obra. Si ya no es posible, como otrora, imponerle el trabajo forzado, por prohibirlo las leyes, en la práctica sigue encadenado a ese trabajo, mediante los avances exagerados sobre las cosechas, el concertaje, etc. cuyo incumplimiento abre siempre la portezuela para esquivar la protección legal y proseguir los atropellos contra los aborígenes.

La moderna antropología social se sustenta en el respeto incondicional a las características de los grupos componentes de un pueblo, resaltando sus valores culturales y raciales y encauzando sus aptitudes y habilidades al servicio de la totalidad de la Nación. Constátase, empero, que los antropólogos —usamos la frase cabal del escritor colombiano Juan Friede— “estudian al indio para acabarlo”.

Colombia no ha resuelto todavía el problema de diez millones de campesinos cuyas vidas paupérrimas constituyen la más clamorosa expresión de las injusticias agrarias. Trescientos mil indios están comprendidos en esas tremendas injusticias.

El indigenismo es, en su esencia, y no podría jamás dejar de serlo, una ideología de integración. Pero de integración auténtica que revalúe al indio, eleve su sistema de vida, lo haga partícipe activo y fecundo en la economía nacional, aprecie sus instituciones, exalte su cultura, dignifique su trabajo, garantice su régimen comunal, proteja sus tierras, contrarreste los brotes del complejo de inferioridad y lo haga sentirse un ser humano dentro de una colectividad de sus iguales, un ciudadano que actúa dentro de la ciudadanía, un hombre libre que vive en un pueblo libre.

He ahí un ideario de acción.

Un ideario que todavía está incumplido.





## ECUADOR

El Censo de 1950 comprobó la existencia de 3.398,609 habitantes, en un territorio de 275,000 kilómetros cuadrados, dividido en tres regiones: la *Costa*, llanura tropical, entrevero de selvas vírgenes y plantaciones de toda clase de frutos tropicales; la *Sierra*, extendida entre las dos cordilleras de los Andes que corren paralelamente de norte a sur, caracterizada por su gran variedad topográfica, climática, de su flora y de su fauna, donde el cultivo de cereales y la ganadería han alcanzado considerable desarrollo; y el *Oriente* que comienza en los declives de la Cordillera y se extiende hacia la selva tropical.

Actualmente la población indígena llega a 1.220,240 habitantes, vale decir el 39% de la población total, desigualmente distribuida en sus tres regiones geográficas: en la *Costa* viven 24,449 (2%); en el *Oriente*, 61,012 (5%); y en la zona andina, 1.134,788 (93%).

La Región Andina es el epifoco de las migraciones aborígenes hacia las otras dos regiones del país. Estos movimientos obedecen a tres causas principales: 1) la fuerte *presión demográfica* con sus inherentes problemas de falta de tierras, desocupación, etc. que impele inexorablemente a los indios a buscarse el sustento fuera de los lares nativos; 2) los *factores económicos* determinados por la esperanza de mejores salarios en las tierras bajas o por la parcelación de las haciendas en las que prestaban sus servicios los indígenas y de las que fueron desplazados; y 3) *la política gubernativa* al otorgar facilidades en la concesión de los baldíos.

### *Trayectoria histórica*

En los nebulosos tiempos preincaicos el territorio del Ecuador fue habitado por pequeños grupos que vivían en las dos cordilleras que surcan paralelamente el país de norte a sur, o en las zonas interandinas, en completo aislamiento los unos de los otros, bajo la acción del determinismo geográfico, sin contacto con el mundo exterior, en continuos pleitos

por la subsistencia, guerreando para extender su "espacio vital" o para resistir a la acción expansiva de los demás grupos, faltos de unidad, hablando cada cual su propio dialecto y en una rivalidad inacabable, todo lo que favoreció la conquista de los Incas que incorporaron al Ecuador a los extensos dominios imperiales.

Los Incas, una vez consolidada su conquista y para asegurarla más aún, pusieron en práctica su sistema de "mitimaes": numerosos indígenas ecuatorianos fueron enviados a las distintas regiones del Perú y de Bolivia, en tanto que nutridos grupos de aborígenes peruanos y bolivianos fueron trasladados al Ecuador para llevar, en sus vidas y en sus costumbres, el espíritu y la acción del Incanato. En su empeño de lograr también la unificación del idioma y hacer del quechua la lengua oficial, la acción incaica logró la desaparición de casi todas las lenguas nativas ecuatorianas. El avance de los ejércitos del Incario, la construcción de los grandes caminos imperiales y el desarrollo del comercio abrieron a la vida y a las actividades de los indios ecuatorianos perspectivas nuevas de las que antes no habían disfrutado.

La dominación incaica se consolidó en las vastas zonas interandinas, no se intentó mayormente en las costas del Pacífico y no tuvo éxito en las selvas orientales donde vivían grupos salvajes.

Uno de los príncipes quiteños, hijo del Inca Huayna Cápac y de una ñusta ecuatoriana, fue el último emperador del Tahuantinsuyu.

La conquista española trajo un nuevo elemento étnico que, puesto en contacto biológico con el aborígen, formó el grupo mestizo. Durante el Coloniaje hispano, el Ecuador integró el Virreynato del Perú y la situación del indio entonces en nada difiere del *status* del indio peruano, trabajador en las encomiendas, las mitas, los obrajes y las minas, explotado sin ninguna compasión.

Llevados al Ecuador los negros esclavos, principalmente en las costas del Pacífico, y de manera especial en la Provincia de Esmeraldas donde predominaron, se forma un nuevo grupo étnico llamado "montuvio", mezcla de indio, blanco y negro.

Integrando el Perú en dos largas etapas de su historia, primero bajo el esplendor del Imperio de los Incas y luego en los trescientos años del Coloniaje; es con el advenimiento de la República que el Ecuador constituye una nación soberana, libre e independiente, Estado con personería jurídica o propia, que el problema indígena adquiere los enfoques especiales que le dieron los libertadores primero y los estadistas y la legislación ecuatoriana posteriormente.

El Libertador Bolívar, Presidente de Colombia, expide desde Bogotá, el 15 de octubre de 1828, un decreto, refrendado por sus ministros del interior y de hacienda, José Manuel Restrepo y Nicolás Tanco respectivamente, en el que declaró que los "indígenas colombianos" —denominación que comprendió entonces también a los del Ecuador— pagarían una "contribución personal", tres pesos y cuatro reales al año y quedarían exentos de las cargas y pensiones que gravaban a los demás ciudadanos, derechos parroquiales, alcabalas y servicio militar; prohibió que los indios fuesen destinados a servicio alguno, por ninguna clase de personas, sin pagarles el correspondiente salario según la costumbre del país (art. 17); conservó los cabildos indígenas; estableció que donde hubiera tierras de comunidad o "resguardos" se asignara a cada familia indígena la parte necesaria para su habitación y cultivo particular, a más de lo que necesiten en común para su ganado y otros usos y que donde hubiere sobrante de tierras podía arrendarse en pública subasta, en beneficio de la comunidad indígena; y designó como protectores de los indios a los fiscales de las cortes de justicia.

La *primera etapa de la vida republicana* llega, en el Ecuador, hasta el advenimiento del gobierno de García Moreno, en 1869. En ese lapso sólo se considera en el indio al *tributario*. Sólo le interesa al Estado el indio en la medida en que pague sus tributos, más que con puntualidad, con adelanto con el objeto de cubrir los déficits presupuestales. Sobre eso versan fundamentalmente las resoluciones gubernativas relacionadas con el aborigen. El decreto del 20 de marzo de 1832, firmado por el Vice-Presidente del Estado, encargado del Poder Ejecutivo, José Modesto Larrea, manda poner en arriendo las rentas de la contribución de indígenas en todos los cantones del Estado por el año 1822. El Congreso del Ecuador, por ley del 18 de octubre de 1833, detalla las normas para la cobranza de esa contribución. La circular dirigida por el Ministro de Hacienda Juan García del Río, poco tiempo después, incide sobre el mismo tema. La Ley del 26 de noviembre de 1847, ampliatoria de la resolución de marzo de 1839, autoriza al Ejecutivo para cobrar por adelantado la contribución personal a los indios y exigiendo a los propietarios de los fundos ese abono anticipado "por las cantidades que tengan que erogar por sus indígenas conciertos".

Bajo el punible pretexto de esas tributaciones los infelices indios fueron explotados implacablemente. Los "recaudadores" les cobraban dos y tres veces en el mismo año, sin extenderles recibos de cancelación para no dejar huella de sus abusos, o dándoles a veces papeletas falsas y acu-

sando luego a los indios de haberlas falsificado. Y los indios tenían que volver a pagar, por segunda o por tercera vez, la misma contribución. Si no lo hacían eran apresados "por deudas al Estado".

Se obligaba también a los indios a hacer pomposas fiestas, a cargo del peculio de la comunidad y a repetir las frecuentemente; a enterrar "a todo costo" a sus difuntos; a entregar sus frutos en proporciones mucho mayores a los diezmos; y a "vender", a vil precio, las cosas de su propiedad. Para corregir estos abusos, la Convención del Ecuador, reunida en Ambato, dictó la Ley del 29 de agosto de 1835, fijando en un máximo de cuatro las fiestas que podían costear los indios al año; prohibiendo a "los deudos de los indígenas difuntos costear funerales pomposos, ni pagar más derechos que los del entierro, aunque el finado haya tenido bienes; estableciendo que los "diezmeros y cobradores de primicias" no podían cobrar antes de que los indios levantaran sus cosechas y en todo caso no debían cobrar más del diezmo y sin ejercer violencia ni vejación alguna contra los aborígenes; prohibiendo que los corregidores o recolectores apresaran a las mujeres e hijos de los indios "por deuda fiscal o privada, de algún indígena", so pena de ser sancionados como reos de detención arbitraria; y estableciendo, en garantía de los aborígenes, la prohibición de exigirles servicios personales, ni aún los de pongos, sin su libre consentimiento y previa la estipulación de su jornal, de obligarlos a vender cosa alguna sin su expresa voluntad y a exigirles el pago de ningún impuesto que no hubiere sido creado por ley expresa.

Nueva ley, promulgada por el Congreso, en Quito el 14 de abril de 1837, establece la pena de destitución a los corregidores que infrinjan las prohibiciones anteriores, multa de doscientos pesos y devolución a los indígenas de las cantidades que hubiesen recibido indebidamente, sin perjuicio de la acción criminal que se entablará contra ellos por vía judicial y del embargo de sus bienes para responder por ella.

En las provincias orientales de Quijos y Canelos los abusos perpetrados fueron de tal magnitud que los indios emigraron en masa despojando la región. Para evitar este fenómeno colectivo, el Congreso del Ecuador expidió la Ley del 13 de noviembre de 1846, eximiendo de la contribución personal a los indígenas de Quijos y Canelos y demás pueblos de la parte oriental del Estado.

Los efectos de estas medidas legislativas fueron muy limitados. Ellas revelan, empero, la buena intención de los estadistas y legisladores. Pero, al igual de lo que ocurría en la Colonia, también en la República las leyes protectoras de los indios "se acataban, mas no se cumplían".

Nueva expresión teórica del anhelo de redimir al indio es la disposición gubernativa dictada por el Presidente Juan José Flores ordenando que, en todas las parroquias, hubiere por lo menos una escuela de primeras letras para niños indígenas, gratuita, en la que se les enseñare los fundamentos principales de la religión, los primeros principios morales, los de urbanidad, a leer y escribir correctamente, las primeras reglas de la aritmética y la constitución del Estado. Se señalaron, además, cinco becas para indígenas en el Colegio Seminario de Quito, en el de San Fernando y otras cinco en el Colegio Seminario de Cuenca. Y se asignaron para los fondos de las citadas escuelas primarias, los sobrantes de los resguardos y demás bienes de comunidad.<sup>1</sup> Posteriormente, por decreto firmado en Quito, el 4 de mayo de 1846, el Presidente Vicente Ramón Roca estableció trece becas en favor de los indios, distribuidas entre el Seminario San Luis de Quito, el Convictorio de San Fernando y los colegios de San Diego de Ibarra San Bernardo de Loja, de Cuenca, de Riobamba y de Guayaquil. Los requisitos establecidos por el art. 2 de ese decreto, fueron: tener doce años de edad, ser "hijos legítimos de legítimo matrimonio", no padecer enfermedad contagiosa, haber recibido con provecho la instrucción primaria y tener buenas costumbres.

La *segunda etapa de la vida republicana del Ecuador*, en este orden, la marca la acción del conservadorismo con la figura tan discutida de Gabriel García Moreno cuya acción política fustigara tan implacablemente el gran escritor Juan Montalvo. En su decreto firmado en Quito el 15 de mayo de 1869, el Presidente García Moreno declara abolida la prisión por deudas, especialmente a los deudores por arrendamientos o prestación de servicios personales, modos estos de los más usuales para extorsionar a los indios. Una de las formas más infamantes de la servidumbre indígena, se conocía con el nombre de "concertaje". No se la suprime en el decreto de García Moreno, pero se la restringe considerablemente al abolir, como sanción, la prisión por deudas en determinados casos.

Esta plausible política indigenista, tímidamente iniciada por el conservadorismo, va a ser proseguida, con más entonación, cuando el grupo político adverso —el Partido Liberal— llega al poder, a raíz del triunfo de la revolución. El general Eloy Alfaro, Jefe Supremo de la República, inicia la era de los gobiernos liberales. El Consejo de Ministros, En-

<sup>1</sup> Decreto, expedido por el Presidente Juan José Flores, refrendado en ausencia del Ministro del Interior, por el de Hacienda, Juan García del Río y firmado en el Palacio de Gobierno, en Quito, el 16 de enero de 1833.

cargado del Poder Ejecutivo, expide en Guayaquil el 11 de agosto de 1895, un decreto en el que "considerando que es un deber proteger a los descendientes de los primeros pobladores del territorio ecuatoriano" y "que en la campaña por la honra nacional los indios han prestado grandes servicios al Ejército Libertador, demostrando así que están dispuestos a adoptar las prácticas de la civilización moderna", declara que "la raza india queda exonerada de la contribución territorial y del trabajo subsidiario"; y que "las autoridades civiles y militares cuidarán de que se trate a los indios con las consideraciones debidas al ciudadano ecuatoriano, a fin de corregir, así, los abusos que se han cometido con una raza que es digna de mejor suerte".

Nuevo e importante decreto, firmado por el Presidente general Alfaro, en Quito, el 12 de abril de 1899, teniendo en cuenta que "la Constitución impone a los Poderes Públicos la obligación de proteger a la raza india, en orden a su mejoramiento en la vida social" y que "por abuso de algunos propietarios el contrato de arrendamiento de servicios o concertaje de los indios se ha convertido en verdadera esclavitud", esclavitud que también prohíbe la Constitución del Estado, obliga a que los citados contratos de trabajo sean hechos con la libre voluntad y expreso consentimiento de los indios; que la liquidación de cuentas se haga anualmente en despachos públicos, sin que el peón asalariado pueda renunciar a este privilegio; que la estipulación del salario sea libre y en todo caso proporcionada al trabajo y suficiente para la sustentación diaria del trabajador, sin que por ningún motivo pueda ser menor de diez centavos por día; que el amo sólo tendrá derecho a exigir los servicios del peón concierto y nunca los de su esposa, hijos o parientes de éste —como frecuentemente ocurría en la práctica— a no ser con previa estipulación y pago del salario por contrato separado.

El paso iniciado tímidamente por el conservador García Moreno y proseguido con más energía por el liberal Eloy Alfaro —ambos opositores doctrinarios, pero hermanados en un mismo trágico fin— va a culminar, dentro del predominio político del liberalismo, años más tarde, durante la presidencia del Dr. Alfredo Baquerizo Moreno, con la ley expedida por el Congreso, en octubre de 1918, aboliendo definitivamente el concertaje, carta de liberación de la esclavitud y rudo golpe a la prepotencia del feudalismo colonial que hasta ahora, empero, subsiste en algunas regiones del país.

La *tercera etapa* se caracteriza por un conjunto heterogéneo de medidas legislativas y de orden administrativo, tendientes a mejorar la situación de la masa aborígen y reveladoras del interés que ella le inspira al Estado. Merecen especial mención la *Ley de Organización y Régimen de las Comunas* y el *Estatuto Jurídico de las Comunas Campesinas* que, aunque incumplido en su mayor parte, es un índice de lo que puede hacerse en provecho y garantía de los grupos aborígenes; el *Código del Trabajo* que ampara la vida del campesino y que tampoco está en plena vigencia por los abusos de los propietarios o terratenientes, la complicidad de determinadas autoridades y la ignorancia de los indios sobre la existencia de esas leyes protectoras; la Ley de Régimen Político y Administrativo de la República que en 1945 creó el *Departamento de Asuntos Indígenas* y la *Junta de Cuestiones Indígenas*, encargando a esta última repartición funciones tan importantes como la supervigilancia del cumplimiento de las leyes en favor de los indios, el trámite de los litigios en materia de tierras, los juicios en relación con el reparto de aguas y las denuncias sobre los abusos y explotaciones de que, hasta hoy, siguen siendo víctimas los indios.

A partir de 1936 se intentó imprimir una nueva orientación a la escuela campesina, dándole el sentido y la realidad rural que le faltaba a su ambiente. Se creó igualmente el Servicio Ambulante Rural de Extensión Cultural (SAREC) que apenas pudo cumplir su etapa inicial, sin lograr despertar el interés de las masas campesinas. Faltó continuidad, perseverancia y visión de conjunto para que la obra fuera efectiva y rindiera los frutos que de ella se esperaban.

La *cuarta etapa* está constituida por las realizaciones promisoras en orden a la aculturación indígena. Esa ha sido la tarea, realizada en Bolivia, Ecuador y Perú, por la Misión Conjunta de las Naciones Unidas y sus Organismos Especializados, constituida para satisfacer las demandas inherentes al cumplimiento del Programa de Asistencia Técnica de los Organismos Internacionales.

En el Ecuador, donde no se había superado la etapa de los estudios e investigaciones antropológicas y en donde los ensayos en el campo práctico habían tenido una duración limitada, se cumplió un plausible esfuerzo de aculturación, en las parcialidades indígenas de Otavalo y algunas más del Valle de Atuntaquí, en la Provincia de Imbaburu, al norte del país; "bello ejemplo de progreso por acción natural y espontánea, sin fuerzas ni medios destinados especialmente a este objetivo" como lo afirma el



destacado indigenista ecuatoriano Gonzalo Rubio Oribe en magistrales estudios sobre tan trascendental problema.<sup>2</sup>

En Otavalo, como en Atuntaqui, como en casi todas las zonas donde se localiza la población aborigen, las tierras que ocupan los indios son marginales, pobres, laderas y carecen de regadío, en contraste con las buenas tierras acaparadas por los grandes terratenientes en cuyas extensas y ricas haciendas trabajan los indígenas como gañanes, yanaperos o simples peones. Estos son los indios atrasados que todavía no han alcanzado ninguna forma de transculturación. No ocurre igual con los aborígenes de las parcialidades que han asimilado algo del sistema de vida de los grupos indo-mestizos como acontece con las comunidades de Punyaro, Peguche, Ilumán, Agualongo y San Roque y algunos otros esparcidos en las urbes y en las sierras de esa Provincia, aculturación explicable por las relaciones de convivencia entre esos grupos cuyos contactos se han robustecido con la participación común en determinadas actividades industriales y comerciales —una de cuyas oportunidades típicas está en las ferias—, con las distintas formas de sociabilidad y con la cooperación alfabetizadora de la escuela.

Pruebas inequívocas de esa transculturación progresista está en la evolución de las viviendas de los indios, reemplazando las chozas oscuras y sin ventilación por casas grandes y ventiladas, vale decir la insalubridad por la salubridad, en el vestido y en el aseo personal. La aculturación, empero, no llega a la agricultura que usa las técnicas primitivas —el arado de bueyes y rejas como lo trajeron, hace cuatrocientos años, los españoles— y los instrumentos de labranza, aparte de escasear mucho, son tan atrasados que no es raro encontrar algunos de madera como los que se usaron en la era precolombina. Ignoran, asimismo, esos indios las técnicas para el abono químico de las tierras, la racional rotación de los cultivos y la selección de las semillas.

El indio siente pasión por la tierra. Se considera parte integrante de ella, formando con ella un todo inseparable. Por eso cuando después de increíbles esfuerzos los indios del Valle de Otavalo logran juntar algunas economías, compran tierras, pagando inclusive tres o cuatro veces el valor real de las mismas y sin tener en cuenta que los rendimientos guarden relación con el capital invertido.

La aculturación ha llegado también al espíritu del indio de Otavalo,

<sup>2</sup> Gonzalo Rubio Oribe, *Aculturaciones de Indígenas de los Andes*. Revista "América Indígena", Órgano Trimestral del Instituto Indigenista Americano. Vol. XIII, No. 3. México, D. F., julio, 1953.

reaccionando contra ese complejo de inferioridad que otrora los abatía y mostrándose, en sus relaciones con los demás grupos blancos y mestizos, seguros y confiados, individual y colectivamente, sociales y hospitalarios, inteligentes en sus actividades comerciales, con un sentido práctico en sus industrias, alegres, animosos optimistas, cultores de los deportes e interesados por su escuela. El conocimiento y la práctica del idioma español ha sido muy útil para acentuar este proceso de aculturación, en el que, por desgracia, no todos los signos son positivos. El indio ha aumentado, es cierto, sus recursos económicos; pero ese aumento —como lo anota acertadamente Rubio Oribe<sup>3</sup>— no siempre ha servido para elevar el nivel de vida del aborigen, sanear sus campos y viviendas, obtener agua potable, incrementar su salubridad y su educación. Ha servido especialmente para incrementar el consumo de las bebidas alcohólicas costosas y aumentar la pompa y el derroche en las festividades religiosas y laicas.

No puede ser más infra-humana la condición de trabajo de los aborígenes ecuatorianos, llamados "huasipungueros" o "peones conciertos". Refiriéndose a ellos el profesor Aníbal Buitrón afirma:

"Este grupo está formado por gentes que han perdido todo, que no son dueños de nada, que viven en la desesperanza. Viven en terrenos de las haciendas, en casas miserables que, aunque ellos mismos las construyeron, pertenecen a la hacienda. A cambio del trabajo que realizan para la hacienda, el propietario les permite ocupar las casas donde viven y cultivan para su propio usufructo el terreno en el cual se asientan".

"El trabajo lo realizan día tras día, año tras año y generación tras generación; está dispuesto de antemano por los empleados de la hacienda y es prácticamente el mismo durante todo el tiempo: arar, sembrar, desherbar y cosechar. Para la ejecución de estas tareas utilizan implementos agrícolas primitivos: el arado de madera con punta de hierro, tirado por bueyes, rastras formadas con palos, ramas y piedras, azadones y aun la chaquitoalla del tiempo de los Incas".

"La explotación que han sufrido y las condiciones infrahumanas en que viven han hecho de ellos seres temerosos, desconfiados, resignados y apáticos. Han perdido toda esperanza, carecen de iniciativa o temen demostrarla y no tienen valor para romper con la tradición que les agobia".<sup>3a</sup>

<sup>3</sup> Gonzalo Rubio Oribe, Prólogo a la obra *Legislación Indigenista del Ecuador*. Recopilación de Alfredo Rubio Oribe. Ediciones especiales del Instituto Indigenista Interamericano. México, 1954.

<sup>3a</sup> Aníbal Buitrón, *Desarrollo de la Comunidad en la Teoría y en la Práctica*. América Indígena. Vol. XXI, N° 2. Abril, 1961. México, D. F.

Los *jíbaros* o "shuaras" habitan la región del oriente ecuatoriano formada exclusivamente por florestas vírgenes y cuya extensión se calcula en 30,000 kilómetros cuadrados. Veinte mil individuos integran este grupo, sin contar a los salvajes nómades que ambulan el corazón inexplorado de la selva. No tienen historia, literatura, ni monumentos. Son bárbaros como su floresta y viven en permanente lucha contra la naturaleza hostil. Carecen de aspiraciones, sin más necesidades que las primordiales de su existencia primitiva.

En la familia jíbara el hombre es el amo absoluto y sobre la mujer recaen los trabajos más pesados, tanto en la cacería como en la pesca y en el desboce de la floresta. Impera la poligamia y la promiscuidad sexual. Las distintas familias viven aisladas entre sí por distancias que son más grandes porque las agravan las dificultades de la comunicación selvática, explicándose, de esta suerte, esa modalidad colectiva que podría llamarse "egocentrismo familiar".

Tienen los jíbaros un idioma propio, distinto de las demás lenguas y dialectos de los diversos grupos aborígenes ecuatorianos. El idioma es, en sí, pobre y sólo hablado porque desconocen la escritura; y de muy difícil aprendizaje —al decir de los misioneros que lo estudiaron con fines catequísticos— por la complicación de las conjugaciones verbales. No pocas palabras son similares a las japonesas, idioma nipón con el que el jíbaro tiene dos coincidencias: carecer de artículos y de género y poseer tres formas especiales para la conjugación: una para la afirmativa, otra para la negativa y la tercera para la interrogativa. Esto unido a ciertas otras similitudes —el color amarillo de la piel, el ángulo facial y la forma oblicua del ojo— han dado asidero a la hipótesis que supone la procedencia asiática de los jíbaros.

Cree el jíbaro en un "Principio del Bien", que llama "YUS" al que es grato y en un "Principio del Mal" —"yhuanchi"— al que teme y propicia porque es causa de enfermedades, pestes, desgracias familiares y calamidades colectivas. Los brujos se encargan de comunicarse con el "yhuanchi" de quien reciben sus revelaciones para organizar empresas, ordenar venganzas y predecir el futuro, así como para curar las enfermedades y librar a los individuos de los influjos maléficos. Una divinidad preside la siembra y otra provoca la muerte. El jíbaro rinde culto a los muertos. Y su vida cotidiana está entretrejida de supersticiones.

Sus alimentos son la yuca, el choclo, el camote, el plátano y la carne de los animales (cerdo, mono, oso y aves). Beben la Chicha de Yuca, llamada "nijamanchi", preparada por las mujeres que mastican la yuca

cocida y la escupen en ollas especiales donde la masa fermenta en pocas horas.

El hombre jíbaro no conoce más indumentaria que un taparrabo de algodón. La mujer se cubre con más decencia y usa vestimenta completa, del mismo tejido, llamada "tarachi". El hombre se pinta la cara con colores vivos, a base del achiote. Se adorna el cuello con collares. Se agujerea el lóbulo de las orejas y en los días de fiesta se adorna el tórax con fémures de pájaros especiales y millares de pepitas o semillas. La mujer jíbara se pinta rara vez el rostro y siempre lo hace en forma grotesca y sin el arte masculino.

Usan los jíbaros, como instrumento musical, la flauta hecha de caña, a la que le arrancan frecuentemente melodías tristes.

No conocen el calendario. No saben contar los años, ni su edad. Miden el tiempo por el florecer del árbol de la chonta. Cuentan los meses por las lunas. Tampoco existe entre los jíbaros un verdadero comercio, reducido al simple trueque o cambio de cosas por no conocer la moneda.

Las relaciones entre ellos y los blancos son cautelosas. El contacto entre ambos grupos arroja un saldo desfavorable al primero. En su propio ambiente, el jíbaro es sobrio y muy veraz, respetuoso de la propiedad ajena. En contacto con los blancos aprendió a mentir, a emborracharse y a robar. En otras palabras imitó los defectos y los vicios, no las virtudes del grupo civilizado. También aprendió a matar con las armas de fuego que le vendieron los blancos.

El indigenista ecuatoriano Juan Vigna, que ha hecho un minucioso estudio de los jíbaros, afirma poseer pruebas fidedignas para admitir que entre ellos existe la costumbre de hacer desaparecer a los niños deformes y a los que no podrán hacer frente a la vida. "Homicidio eugenésico" este que fue conocido y practicado por los pueblos civilizados de la Antigüedad, Grecia, Roma y el Indostán.

La venganza —para cuya ejecución son propicios los plenilunios— es una institución social entre los jíbaros como en algunos pueblos de la civilizada Italia. Se organiza con el mayor secreto. Se trasmite por herencia como un rasgo físico. Y se cumple siempre con ayuda de la familia, con crueldad y alevosía. La víctima es decapitada bajo el cuchillo del vengador y su cabeza sirve de trofeo y desagravio a la colectividad familiar. Entregada a las mujeres del grupo vengador, éstas proceden a vaciarla del cráneo, a reducirla al tamaño de un puño y a conservarla así hasta el día no lejano de la fiesta celebrando el éxito de la venganza. Algunas de esas cabezas han sido compradas por los exploradores extranjeros y

sirven de curiosidad en los museos o de artículo de comercio en determinados almacenes.

Las sepulturas de los jíbaros son originales. Si quien muere es el dueño de casa, se cava la fosa en el centro de la vivienda, se deposita allí al difunto y luego se abandona la mansión dejando al muerto en paz, junto con los vestidos y utensilios que le pertenecieron. Se le entierra sentado y con la cara hacia la entrada de la casa. El jíbaro no hace testamento ni tiene necesidad de ello, ya que no existe propiedad privada sino comunal: el terreno es de todos y para todos; las huertas pertenecen a sus mujeres; sus mujeres se las llevarán los parientes más próximos quienes aducen sobre ellas derechos inalienables.

Así es la marcha del jíbaro, en el camino del hombre, a través de las generaciones y de los siglos.

Problema delicado que confronta el Ecuador, por su origen, su magnitud y las repercusiones sociales que puede tener en un futuro no remoto, es el crecimiento y expansión de las poblaciones rurales, predominantemente indígenas, que han surgido sin ningún plan, estudio y atención, incrustadas en los latifundios y carentes del espacio mínimo que sus habitantes requieren para vivir. Existen núcleos rurales que se encuentran estrangulados por los latifundios y sus individuos vegetan y subviven, atidos al salario de hambre que perciben por trabajar como peones en los predios circundantes.

Para enfocar este proceso social el gobierno no apeló al recurso de las expropiaciones. Proyectó, en su lugar, un decreto especial otorgando a los habitantes de toda población rural el derecho a ejercer, en torno de la misma, el dominio individual o colectivo de una superficie mínima de cien hectáreas, cuya propiedad se les concedería, previo pago de su valor, con una cuota al contado equivalente al 25% y el saldo en cinco dividendos anuales del 15% cada uno, con un interés del 4%.

Digna de elogio es la labor que en las poblaciones rurales desarrollan las *Misiones Sociales e Higienizadoras*, a cargo de la Comunidad de Religiosas, empeñadas en transformar las condiciones de vida de los campesinos en su aspecto integral, instruyéndolos, educándolos, renovando sus antiguas costumbres, inculcándoles hábitos de higiene, defendiendo su patrimonio espiritual, biológico y territorial para incorporarlos así efectivamente a la vida nacional.

Al rendir a esas abnegadas misioneras el homenaje de gratitud del país, el Ministro de Previsión Social y Trabajo, Dr. Gonzalo Cordero Crespo, recomendó al Congreso Nacional, en la Legislatura de 1957, la necesidad de multiplicar el número de fundaciones, extendiéndolas a la mayoría de las provincias de la sierra y la costa. "Ningún dinero estaría más bien empleado en un auténtico servicio de integración nacional —expresó entonces ese funcionario. Ninguna fórmula podría ser menos onerosa y más eficaz para lograrla".<sup>4</sup>

### *Acción de los organismos internacionales*

La Provincia del Chimborazo, una de las diez que forman el Callejón Interandino tiene 6,161 km<sup>2</sup> y una densidad media de 35.3 habitantes por km<sup>2</sup>. Allí el elemento indígena representa cuantitativamente la cifra absoluta más elevada del país. Sus seis cantones (Alausí, Colta, Chunchi, Guamote, Guano y Riobamba) suman un total de 108,283 indios. Por lo mismo esa zona fue escogida por las *Naciones Unidas*, en 1952, previo el asesoramiento del Instituto Ecuatoriano de Antropología, para estudiar el problema indígena con pleno conocimiento de la realidad nacional. Fue así como nació la *Misión Andina* en el Ecuador. Su objetivo práctico: solucionar el angustioso problema social de los indígenas del Chimborazo.

La *Misión Andina* ha incurrido en algunos errores de perspectiva y de realización. De los seis cantones indicados sólo tres (Riobamba, Colta y Guano) fueron involucrados en el Plan Indigenista; y de las cuarentidós parroquias rurales, sólo en cinco inició sus trabajos y en ellas abundan los mestizos o los indígenas en proceso de aculturación y no los grupos indígenas atrasados que son precisamente los que más necesitaban la acción de ese organismo internacional que, hasta el momento en que escribimos estas líneas, y a los cinco años de actividad del mismo, nada ha hecho ni se propone hacer en aquellas parroquias que, como las de Columba, Guamoto, Licto, Palmira, Punín, Pungalá y otras, donde la densidad indígena es fortísima, confrontan, en toda su crudeza, muy serios problemas socio-económicos. La Misión apenas si ha laborado sobre el 5% de la población mestizo-india de la Provincia del Chimborazo, en tanto que el 94.6% de la población, netamente indígena, sigue en la tristísima y humillante con-

<sup>4</sup> Informe a la Nación del Dr. Gonzalo Crespo Cordero, Ministro de Previsión Social y Trabajo. 1956-1957.

dición de los huasipungueros y mitayos del coloniaje. Estudiosos y tratadistas hicieron ver, oportunamente, este error inicial en cuanto a la *ubicación del Programa*, en la región baja de la Provincia, donde se asientan las indicadas parroquias y caseríos, muy próximos a la capital provincial, lo que determina que sus grupos están ya en la trayectoria evolutiva hacia el mestizaje. Se aconsejó entonces desplazar los trabajos hacia una zona que verdaderamente responda a los objetivos perseguidos por el desarrollo del programa. No se siguió el consejo.

Falla imperdonable de la Misión Andina fue el que sus miembros ignorasen las lenguas aborígenes y usaran el castellano en su contacto con los indios. Ello significa desconocer en absoluto la sicología autóctona y esterilizar gran parte de la obra emprendida. Los distintos Congresos Indigenistas, realizados en América Latina, siguiendo la trayectoria trazada por el primero que se realizó en Pátzcuaro, México, han recomendado el uso insustituible del idioma aborigen para esta clase de programas. Al indio debe hablársele en indio. De lo contrario el indígena no se interesará ni por lo que se le dice, ni por lo que se le enseña. Por eso los Programas de Integración que se cumplen en México, Perú y Bolivia se preocupan de impartir la educación básica en el idioma materno y consideran como labor subsiguiente —no inicial— la castellanización de los aborígenes. Tal actitud, por lo demás, no es una novedad. En los albores de la Colonia, la Universidad Real y Pontificia de San Marcos de Lima, Perú, creó una cátedra de quechua para que aprendieran esta lengua quienes después estarían destinados a "adoctrinar" a los indios. Y en esa misma época, cuando todavía no se vislumbraba, ni remotamente, la posibilidad de la Antropología Social y Cultural, un sabio obispo escribió:

"Los sacerdotes que no saben la lengua de los indios, habiendo otros que lo sepan, pecan mortalmente cuando pretenden doctrinas; la razón es que, porque aunque tal sacerdote sea un hombre docto, si no sabe esa lengua, está inepto para ejercer su oficio".<sup>5</sup>

La Misión Andina del Ecuador se olvidó, pues, de las raíces indias del país.

Se ha criticado también a la Misión Andina por no haber sabido seleccionar a su personal docente para las escuelas rurales, escogiéndolos entre la "gente de buena voluntad que cree que ese es el modo más fácil

<sup>5</sup> Ilmo. y Rvdmo. Mns. Peña y Montenegro, *Itinerario para párrocos de Indias*.

de ganarse la vida" que se contentan con enseñar las primeras letras, bien o mal, pero que no tienen la más remota idea de la misión social de un profesor rural, quien

"fuera de las horas de la labor y docencia, debe pasar a integrar la vida diaria de la comunidad, viviendo sus problemas, enseñando y aprendiendo a la vez sintiendo cariño por el suelo y las gentes que lo rodean, conquistándose el cariño de padres y alumnos, y ayudando en todos los problemas de la vocación, del carácter y de la estructura que tendrá el educando en el futuro".<sup>6</sup>

La Misión Andina, organismo de las Naciones Unidas, no ha producido en el Ecuador los resultados que de ella se esperaban. Penoso es constatarlo así.

En 1958 la FAO envió un experto para iniciar, con el beneplácito del Gobierno Ecuatoriano, un programa de tecnificación de la industria textil manual indígena, introduciendo un nuevo tipo de telar y experimentando nuevas técnicas para el hilado, urdido, teñido y acabado en telas. Al cabo de ocho meses, ese experto fue reemplazado por otro de la *International Corporation Administration* (ICA) quien desbarató la obra de su predecesor e intentó ensayar nuevas técnicas. Cuando este segundo experto abandonó el país, la ICA cambió de planes y organizó el Servicio Cooperativo Interamericano de Pequeñas Industrias con mejores resultados.<sup>7</sup>

Pese a todos los plausibles esfuerzos nacionales o internacionales, acertados unos, equivocados otros, el indio en el Ecuador —y ello revela la magnitud del problema— permanece al margen de la vida nacional, al igual que casi todos los demás países de población aborígen, mayoritaria o minoritaria, como un peso muerto en su economía, como un signo negativo en la sociedad, como un lastre en su historia.

---

<sup>6</sup> *La Misión Andina en el Ecuador*. Informe del Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía. América Indígena. Vol. XX, No. 1, enero, 1960. México, D. F.

<sup>7</sup> Oficina Internacional del Trabajo, *Informe sobre la Misión del Altiplano Andino*. Ginebra, noviembre, 1956, p. 23.





## VENEZUELA

El problema indígena no adquiere en Venezuela los graves contornos que ostenta en otros países de América. El Censo de 1926 señaló 136,147 indios, cifra que, diez años más tarde, en el Censo de 1936 se redujo a 103,492 individuos.

A raíz de la guerra de la independencia gran colombiana, en la que se destruyeron las Misiones religiosas de las provincias de Cumaná, Maracaibo, Barinas, Barcelona, Casanove y Guayana, los indígenas que hasta entonces se hallaban reducidos a poblados por los cuidados constantes de los misioneros, se dispersaron en gran parte, abandonando las poblaciones y sumiéndose nuevamente en los bosques de donde provenían sus ancestros. Para evitar estos males, el Libertador Bolívar expidió un decreto considerando "de absoluta necesidad restablecer cuanto antes los antiguos Misioneros de Colombia para reedificar las poblaciones de indígenas e instruirlos en la Religión, en la moral y en las artes necesarias para la vida".

Desconociendo la historia venezolana hay quienes niegan la existencia del problema indígena, tratando de escamotear al indio del marco de la realidad y de la vida y quienes, fanáticos de la "albocracia", claman por la necesidad de extinguir al indio. La Delegación de Venezuela al Primer Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en Pátzcuaro, México, declaró —en frase que se ha repetido, no siempre desinteresadamente— que en la Patria de Bolívar "no existía el problema indígena". Juan José Churrión, que representa la otra tendencia extrema, afirma: "El indígena resulta una de las taras étnicas que poco harán andar a la Nación. ¿No será más científico que se extinga para que surja un nuevo elemento étnico más vivaz e inteligente?". Ni lo uno, ni lo otro. Ni el aborigen es tara étnica, ni el problema indígena es inexistente en Venezuela. Existe. No tiene, por fortuna, los caracteres graves que en otros países presenta, pero allí está presente.

El Congreso Nacional de 1915 lo reconoció así expresamente, al aprobar la *Ley de Misiones* cuyo artículo primero expresa textualmente:

"Con el fin de reducir y atraer a la vida ciudadana las tribus y parcialidades indígenas no civilizadas que aún existen en las diferentes regiones de la República, y con el propósito, al mismo tiempo, de poblar regularmente esas regiones de la Unión, se crean en los Territorios Federales y en los Estados Bolívar, Apure, Zulia y Zamora y Monagas tantas Misiones cuantas sean necesarias, a juicio del Ejecutivo Federal".

Sólo en el año 1922 fueron creadas las Misiones del Caroni y Alto Orinoco y posteriormente se creó la de Zuila para atender a esos millares de indios irredentos que yacen en la ignorancia, en la miseria y en la barbarie.

El Primer Congreso Nacional, convocado por la Federación de Estudiantes de Venezuela y reunido en noviembre de 1944, analizó los problemas sociales venezolanos que ameritan oportuna y justa solución, entre ellos naturalmente el problema indígena; tomó en cuenta las miserables condiciones en que viven los indios venezolanos; condenó la "actitud injustificable de abandono con que los gobiernos irresponsables han tratado de soslayar el ineludible deber de velar por los parias de siempre, por los asalariados paupérrimos y, en muchos casos, por los esclavos de los tiempos modernos"; pidió la ratificación, por parte del Gobierno de Venezuela, de la Convención Internacional de Pátzcuaro efectuada en 1940; solicitó del Ministerio de Relaciones Exteriores la revisión de los títulos de propiedad de las tierras de comunidades indígenas "con el objeto de poner fin a los despojos de que constantemente son víctimas los indios y que se tomen las medidas protectoras necesarias para que las propiedades indígenas sean consideradas como inalienables"; y, a manera de profesión de fe, aprobó la siguiente declaración doctrinaria:

"Todas las medidas y disposiciones que se dicten para garantizar los derechos y proteger cuando sea necesario a los grupos indígenas, deben ser la base del respeto a su personalidad histórica y cultural, con el fin de facilitar su elevación económica y la asimilación y el aprovechamiento de los recursos de la técnica moderna y de la cultura universal".

Adherida Venezuela a la Convención de Pátzcuaro el 8 de agosto de 1946 y en cumplimiento de algunas de sus recomendaciones se creó dos años más tarde el 21 de enero de 1948, la *Comisión Indigenista Nacional*, organismo técnico y consultivo que inició sus labores dos meses

después. Su falta de recursos económicos y su carácter meramente consultivo anularon, en la práctica, su labor. En realidad no había una acción indigenista oficial. Los problemas indios los atendían, con plausible abnegación, las *Misiones Religiosas* que recibían para ello un módico subsidio del Estado. A ellas se les debe la pervivencia de lo indígena, especialmente en los Estados de Bolívar y Zulia y en los Territorios del Amazonas y del Delta Amacuro.

Algunas instituciones científicas —la Sociedad de Ciencias Naturales de los Caobos, su homónima de la Salle y el Colegio de San Ignacio de los Jesuitas— dedican lo mejor de sus investigaciones antropológicas a las razas aborígenes venezolanas en el arduo camino de su lenta incorporación a la actividad nacional.

La mayoría de los núcleos indígenas venezolanos viven de la tierra: unos en ejidos nacionales y otros en tierras de particulares en las que trabajan como yanaconas o braceros. Este indio venezolano, al igual de lo que ocurre con sus hermanos de raza de los demás países del Continente, ha sido y continúa siendo víctima del sistemático despojo de sus tierras a manos de los terratenientes o latifundistas. En más de una oportunidad esa expansión del blanco, invadiendo las tierras del indio, alcanzó contornos trágicos. En Zulia se hizo desaparecer poblados enteros de aborígenes. Las armas de fuego no respetaron ni a los niños. En otros casos, los más, la explotación, no por ser incruenta deja de ser inicua como ocurre con los indios "pisateros".

La dieta alimenticia del indio es paupérrima con una deficiencia generalizada de prótidos y de vitaminas. Hay caceríos aborígenes, apartados de los centros poblados, en que el 95% de familias, por su muy estrecha capacidad económica, no come carne ni una sola vez al mes y el 30% que, por el mismo motivo, no puede consumir leche. El doctor Bengoa Lecanda, que ha hecho importantes investigaciones alimenticias en el medio rural venezolano, afirmó que entre los indios goajiros sureños "el hambre es crónica". Se alimentan de lo que espontáneamente les brinda la tierra: semillas de patillas y raíces de plantas silvestres.

Los indios *panare* viven en la selva o en la sabana, en regiones bajas, húmedas y cálidas, ambiente de precipitaciones fluviales imponentes y periódicas, flageladas por el mosquito, el guanoto y el zancudo según las épocas del año. Construyen sus casas dispersas en grandes áreas despobladas, lo más lejos posible de los sitios o caminos por donde transitan los blancos. Sus viviendas carecen de luz, de ventilación y de higiene,

albergándose los individuos en un ambiente caldeado por la combustión de los mechuzos y la respiración de los humanos, conviviendo, dentro del ámbito estrecho de la vivienda, con animales domésticos que les transmiten sus propias enfermedades. La casa panaré es cónica y no tiene ventanas. El sol jamás ha conocido su interior. La bronconeumonía y el paludismo son sus peores flagelos. La precocidad sexual es una de sus características. Y el individuo carece de individualidad porque está íntegramente adaptado al grupo, totalmente disuelto en la vivencia colectiva.

Los panares de la serranía y de la selva viven en completo aislamiento, no así los de la sabana que, si son ganaderos, habitan junto a los centros de trabajo de los blancos o mestizos donde se proveen de medicinas, sal, papelón de canela y productos de la ferretería occidental. La plasticidad cultural de este grupo no ha sabido aprovecharse hasta ahora en su propio mejoramiento.

La *situación de la mujer indígena venezolana* no puede ser peor entre las tribus aborígenes que habitan los Estados de Zulia y Bolívar.

La vida de la mujer *guayquiri*, desde que llega al uso de razón hasta que muere, es de constante trabajo y padecimiento. Los hombres van a la labranza sin portar más que su arco y su flecha. Las mujeres, en cambio, son verdaderos animales de carga: llevan un pesado canasto de trastos a la espalda, un muchacho al pecho y otro sobre el canasto. Son ellas, y no los hombres, las que cavan y revientan en las sementeras y trabajan sin cesar sobre los surcos. Al caer de la tarde, tornan al hogar: ellos se van a charlar con los amigos, en tanto que ellas buscan leña, llevan agua, preparan la cena. Después de cenar, ellos se echan a dormir y ellas siguen trabajando, moliendo el maíz para hacer la chicha. Esa chicha sirve para que ellos se emborrachen y las maltraten más aún, cogiéndolas por los cabellos, arrastrándolas por el suelo, pateándolas y dándoles de palos. Cuando, con el transcurso del tiempo, la mujer envejece, el marido se busca otra muchacha, la lleva a casa y la esposa tiene que obedecerla porque de lo contrario es apaleada.

Las mujeres *caribes* cargan todavía sobre ellas algunos quehaceres más: traen toda la paja o pencas de "moriche" para sus construcciones y ayudan activamente a los hombres en sus trabajos de pesquería y de caza. Además en las comidas, primero lo hacen siempre los hombres —ancianos, adultos o muchachos— hasta saciarse; y lo que queda de las sobras en las ollas, siempre lo menos apetitoso y lo menos nutritivo, sirve de alimento a las mujeres.

Por eso, cuando las madres indias sienten amor entrañable a sus hijas recién nacidas, les cortan el cordón umbilical para que mueran desangradas a los pocos momentos, a fin de librarlas de los trabajos y sufrimientos que, por ser mujer, les esperan en la vida de la tribu.<sup>1</sup>

Temibles por su agresividad y su bravura son los indios *motilones*, habitantes de la cuenca lacustre del Maracaibo y de las selvas del Catatumbo, repartidos casi por igual entre Colombia y Venezuela, pertenecientes a la raza chibcha según la clasificación de Paul Rivet. Esta belicosidad hacia el blanco tiene su explicación por los abusos y atropellos de que han sido víctimas por algunos hacendados, en su voracidad de apropiarse de sus tierras como en efecto lo consiguieron. En una oportunidad esos terratenientes incendiaron los pequeños poblados motilones y los hicieron desaparecer. En otra ocasión los misioneros capuchinos, a quienes el Gobierno les ha encomendado la atención de los indígenas de esta zona, comprobaron que varios de los bohíos motilones estaban completamente cercados con púas de alambre —edición indígena de los campos de concentración— por orden de los grandes hacendados que estaban adueñándose, ilícita y abusivamente, de las tierras de indios. No hace mucho tiempo esos mismos frailes comprobaron que el bohío principal de los motilones había sido invadido por los blancos que lo estaban arrasando, desmontando el terreno y llevándose las yucas y plátanos sembrados por los indios. Con razón el Rev. Romualdo de Renedo afirmó:

“Con esta intromisión de los civilizados en la zona indígena reservada para los motilones, se ha neutralizado la campaña terrestre pacificadora que con tanto tesón y sacrificio venían llevando a cabo nuestros abnegados misioneros y misioneras. Hemos solicitado a las autoridades gubernamentales tomen las medidas necesarias en defensa de los motilones. No es de extrañar que éstos, al verse atacados, se hayan visto en la necesidad de defenderse por sí mismos de quienes así tan injustamente tratan de apoderarse de sus tierras”.<sup>2</sup>

Pacíficos son, en cambio, los indios *Pemón* que están en trato diario con los misioneros capuchinos y que han podido ser, por tanto, mejor

<sup>1</sup> Pormenores sobre estas deplorables condiciones en que viven, sufren y mueren las indias venezolanas, en la obra del padre jesuita Joseph Gumilla (1690-1758), titulada *Historia Natural, Civil y Geográfica de las naciones situadas en las riberas del río Orinoco*, publicada en Madrid en 1745; y en los recientes estudios del fraile capuchino Fr. Nicolás de Cármenes publicados en la revista “Venezuela Misionera”, No. 217.

<sup>2</sup> Boletín Indigenista. Vol. XVIII, No. 1, p. 80. México, D. F.

estudiados por ellos. Los "pemón" otorgan especial importancia al "kaimano", es decir a los presagios. Los sueños, en su interpretación, suelen ser considerados como los presagios más comunes. Abundan entre ellos. El zumbido a los oídos es anuncio de muerte. Los arreboles en las nubes indican que están naciendo tigres pintados. El canto de un gallo de noche, a horas desacostumbradas, delata que alguien de nuestros compañeros está hablando mal de nosotros. El temblor involuntario a los párpados es señal de que algún pariente se está muriendo. La pica de una pulga anuncia visitas. Si un muchacho se cae del chinchorro es presagio de que va a enloquecer. El revoloteo de un murciélago encima del humo hogareño indica que los cazadores encontrarán algún venado. Puede decirse, sin hipérbole, que los "kaimano" dominan las actividades de los "pemón".<sup>3</sup>

En las regiones áridas o anegadizas, en los linderos mismos de los grupos civilizados —tales los casos de la Goajira y del Delta del Orinoco— el indio ha permanecido casi intacto, apropiándose de algunos pocos elementos de la cultura occidental, pero manteniendo casi íntegramente su sistema ancestral de vida. Igual ocurre por causas geográficas —distancias enormes y carencia de comunicaciones, cordilleras casi inaccesibles y ríos poco menos que innavegables— con otras tribus, pacíficas y hasta hospitalarias, en la periferia venezolana. Allí están, para atestiguarlo así, las zonas sureñas del Orinoco y de sus afluentes, el Caura, el Paraguas y el Erevato.

Sólo en 1958 el Estado encaró, al fin, con sentido de responsabilidad, sus obligaciones con las minorías autóctonas. El Ministerio de Justicia, al que compete atender los asuntos que afectan a la población aborigen y del cual la Comisión Indigenista Nacional es una dependencia, aumentó los presupuestos respectivos, incrementó el personal especializado —lingüistas y antropólogos— y, vencida la etapa de los estudios previos, se decidió pasar a la acción directa en los territorios ocupados por indios, sin interferir, naturalmente, en la plausible labor que las Misiones Religiosas realizan allí, de acuerdo con sus respectivos convenios misionales.

En 1950 se realizó el Censo General de la Nación que incluyó un Censo de la Población Indígena, acusando la existencia de 100,000 indios,

<sup>3</sup> Relato del misionero capuchino Fray Cesáreo de Armellada. Boletín Indigenista. México, D. F., 1960.

de los cuales sólo el 40% pudo ser censado nominalmente, siendo el 60% restante constituido por estimaciones en relación con aquellas tribus inaccesibles o por su ubicación geográfica o por su agresividad.

Se crearon el *Centro Piloto de Educación Fundamental* de la Guajira para capacitar maestros bilingües y el personal especializado que trabajará en las distintas regiones del país; el *Centro de Coordinación Indigenista del Territorio Federal Amazonas*, en la Isla Ratón sobre el Orinoco, encrucijada fluvial que lo hace accesible a todas las zonas habitadas por indios y en cuyo vasto territorio existen aproximadamente 40,000 indios en estado de "pureza" étnica y cultural; y el *Centro de Coordinación del Estado Apure*, zona donde viven más de 10,000 indios yaruros, guajiros y chiricoas.

Se está estudiando el problema de los indios del Zulia en su ambiente natural y se ha encarado el problema de la reubicación de los guajiros que, transportados a las barriadas de Maracaibo (más de 1,200 familias con una población de más de 12,000 personas), en su gran mayoría inadaptados a la vida urbana, deben volver al medio rural, estableciéndose en colonias agropecuarias en forma sistemática y técnica. Para ello el Ministerio de Salud Pública proyectó la represa del Río Limón y el empretilamiento del Gran Eneal para fertilizar las tierras, improductivas por falta de riego, destinadas a recibir a esas numerosas familias aborígenes que fueron desplazadas de su región de origen.

En 1960 el Ministerio de Justicia, empeñado en elevar el nivel social y cultural de los indígenas del país, concedió becas a los indios para estudios primarios, técnicos y universitarios. 29 aborígenes, indios pemón de la Gran Sabana, guarao del Gran Orinoco, yupa de la Sierra de Parijá y Guayú de la Guajira realizan estudios primarios, normalistas y de mecánica industrial. Hay dos indígenas más en las Universidades de México y de Maracaibo estudiando respectivamente antropología y medicina. Esta obra merece aplauso y es digna de ser intensificada en Venezuela e imitada en otros países del Nuevo Mundo.

En 1961 la Comisión de Estudios de Patología Regional, dependiente de la Universidad de Zulia, durante un viaje que hizo a la región poblada por los motilones, comprobó, con las muestras de sangre y linfa de piel obtenidas, que muchos de estos indios estaban afectados del terrible mal de la lepra. El Dr. Adolfo Pons, Presidente de dicha Comisión,



destacó "el abnegado esfuerzo que los misioneros capuchinos del Tukuko despliegan en beneficio de los motilones, lo cual contrasta que la indiferencia que frente a ellos tienen otros sectores de la nación".<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> "Boletín Indigenista", órgano trimestral del Instituto Indigenista Inter-Americano. Vol. XXI. N° 1. México, D. F., marzo, 1961.

## CHILE

Tres áreas indígenas configuran el mapa autóctono de Chile: a) al centro, desde Copiapó hasta el Bío Bío, o zona de la frontera, núcleo donde la conquista hispana se enraizó con más profundidad; b) al sur, la región de los indómitos araucanos que resistieron con bravura la expansión castellana, comprendiendo también esta área la de los misteriosos habitantes aborígenes de la Isla de Pascua y los pequeños grupos humanos de la Tierra de Fuego, ya en proceso de extinción y 3) al norte, los grupos quechuas, aimaras, atacameños y changos que viven en las tierras de Tarapacá y Antofagasta, conquistadas al Perú y a Bolivia en la guerra de 1879.

### a) *Zona Central*

En la era precolombina esta faja territorial estuvo incorporada al Imperio de los Incas que se extendió por casi toda América del Sur y que llegó en Chile hasta el río Loa.

Los mapuches tenían una agricultura muy desarrollada, a tal punto que —así lo afirma, al menos, el cronista Bernabé Cobo— a su llegada, los conquistadores españoles no sólo no pudieron mejorar los sistemas agrícolas de los aborígenes sino que, antes bien, aprendieron muchos detalles que hasta entonces desconocían.<sup>1</sup>

La primitiva sociedad indígena se desquició bien pronto. Dos causas explican este proceso: el amplio mestizaje y la acción compulsiva expresada en el constante traslado de los indios desde sus pueblos de origen a las haciendas o a los lavaderos de oro de los encomenderos españoles.<sup>2</sup>

El censo de 1813<sup>3</sup> fija el volumen de la población indígena en la

<sup>1</sup> Padre Bernabé Cobo, *Historia del Nuevo Mundo*.

R. E. Latham, *La Agricultura Precolombina en Chile y países vecinos*. Santiago, 1936.

<sup>2</sup> Angel Roseblat, *La Población Indígena y el Mestizaje en América*. Editorial Nova. Buenos Aires, 1954.

<sup>3</sup> Archivo Nacional. Censo de 1813. Santiago de Chile, 1953.

iniciación de la República: el Obispado de Santiago cuenta con 26,153; el de Concepción, 22,999; al norte del Bío Bío habitaban 48,452 indígenas; en La Frontera, vivían 10,491 aborígenes. Sobre un total de 566,000 habitantes, la décima parte correspondía a los indios, coeficiente cuya importancia no era posible subestimar.

La estratificación social, impuesta por la Conquista, en la Capitanía General de Chile, garantizó la hegemonía de los encomenderos, basada en la posesión de la tierra y en el disfrute de una abundante mano de obra indígena, barata en la teoría, gratuita en la realidad. La estructura económica de la sociedad chilena del siglo XVI fue la *encomienda*.

El indio chileno no fue tan dócil como el azteca o el incaico para el pago de los tributos y la prestación de los servicios. Se requirió compulsarlo a ello con energía y no pocas veces violentamente. El régimen de tributación, trabajo y remuneraciones para los indígenas en las encomiendas fue fijado por un reglamento que redactó en 1559 el licenciado Hernando de Santillán y que, por eso, se le conoce con el nombre de *Tasa de Santillán*. Se estableció en ese documento que la sexta parte del oro extraído en los lavaderos de las arenas auríferas sería para los indios. A este porcentaje remunerativo se le llamó el "sesmo". Pero no era un salario individual sino social o colectivo porque el "sesmo" se entregaba a la caja de comunidad de cada pueblo de indios y debía ser invertido —así lo dijo la letra muerta del reglamento— "en bienes que provocaran una transformación de sus hábitos económicos, principalmente ganado vacuno, ovejuno e instrumentos de labranza". En cambio, el impuesto era personal y afectaba a cada indio en edad de tributar.

Correspondía al "Protector general de indios" y a los "Administradores de pueblos de indios" supervigilar el buen funcionamiento de las cajas de las comunidades, que, además de los "sesmos", tenían otros variados ingresos, provenientes de la venta de las cosechas, alquileres o venta de tierras, aumento del ganado, alquiler de los indios y ventas de otros productos (aves, pescado, etc.). Eran los "protectores" quienes, en realidad, manejaban las cajas de las comunidades indígenas, dando ingreso a los productos de los "sesmos", comprando con ellos ganado para los indios, arrendando parte de ese ganado a otros españoles. Documentos de los años 1566, 1578 y 1594 comprueban que los "protectores", desnaturalizando la *Tasa de Santillán*, crearon, con los "sesmos", y administraron ellos mismos, una organización de crédito para los espa-

ños.<sup>4</sup> Ello se prestó a innumerables abusos, siempre en perjuicio de los indios, quienes vieron así, a despecho de la teoría, esfumarse, en la práctica, la remuneración por su trabajo. Uno de los capitanes generales informaba al monarca español, en las postrimerías del siglo XVI:

“Los sesmos no son de ninguna utilidad para los indios. Toda la ciudad de Santiago está hipotecada a esos bienes y los deudores no pagan los corridos. Así los indígenas trabajan por vida infructuosamente”.

La tristísima y muy deplorable situación de los indios de Chile en el siglo XVII despertó y mantuvo infatigable el celo de uno de sus más abnegados defensores, fray Diego de Humansoro, Obispo de Santiago en el período 1662-1676.

En 1667 se había dictado la Tasa de Lazo de la Vega aboliendo totalmente el servicio personal del indio, pero autorizándolo —he ahí su grave error— a “trabajar para el encomendero, si aquél lo deseaba, el tiempo que estimare suficiente para cancelar el tributo”. Los encomenderos prosiguieron su extorsión al indio, sin respetar ni cumplir la Tasa que los protegía. Contra ellos fue indeclinable la lucha del anciano obispo Humansoro. En carta escrita al Rey, dándole cuenta del estado de los indios de su Diócesis, le expresa textualmente:

“Dixe, señor, que viven los indios de esta tierra sin libertad, porque, aunque la tienen de nombre sólo, no gozan de ella en la realidad, porque están más oprimidos y forzados en su continuo trabajo y tarea que los negros esclavos; y aunque les valiera más serlo que tener el título sin provecho de libres; porque siendo esclavos, el dueño miraría y cuidara de ellos como de su hacienda, como lo hacen con sus negros a quienes visten, sustentan, curan y entierran cuando se mueren; y con estos miserables todo es al contrario según me lo certifican, tanto que cuando hay una faena de peligro no quieren los amos poner en ella a sus negros sino a los indios sus encomendados”.<sup>5</sup>

Censuraba también duramente el Obispo de Santiago a “los Ministros de V. M. —que por no remediar estos daños en lo posible, no sé si vivan seguros en conciencia”. La acusación estaba directamente dirigida contra Francisco Meneses, Gobernador de la Capitanía General de Chile

<sup>4</sup> Archivo de Escribanos de Santiago de Chile. Siglo XVI.

<sup>5</sup> Colección de Documentos del Arzobispado de Santiago. Recopilación por Elías Lizana. Tomo I, p. 243, doc. 102.

y decidido protector de los encomenderos abusivos. Formáronse, de esta suerte, dos bandos rivales: al lado del Gobernador estaban los Cabildos, Justicia y Regimiento de Santiago, Concepción y Chillán y algunos frailes del Convento de las Mercedes. Al lado del Obispo se alinearon los agustinos, franciscanos, algunos mercedarios, la Real Audiencia y el Alcalde de Santiago.<sup>6</sup> Fue una lucha incruenta, pero sin cuartel.

En otra carta dirigida al Rey, fray Diego se quejaba con amargura:

"Que el mayor cuidado que me fatiga desde que sirvo esta Iglesia, es el remedio que debo desear del injusto servicio personal en que padecen indecibles injusticias y tiranías estos miserables indios, así porque los tratan los encomenderos como humildes esclavos, forzándolos a trabajar todo el año entero personalmente, sin pagarles su trabajo y sudor, ni darles lugar a que aprendan la doctrina cristiana".

Y agregaba:

"las vejaciones y continuas tareas y fatigas en que viven sin libertad estos pobres indios (de que sin duda se ofende mucho Nuestro Señor) es a mi pesar el mayor riesgo de perderse esta ciudad y Reino todo".<sup>7</sup>

A principios del siglo XIX los indios continuaban viviendo en extrema miseria, inercia e incivilidad, abandonados en los campos. Con el objeto de favorecerlos, la Junta de Gobierno de 1813 expidió un Reglamento Ley, firmado por Francisco Antonio Pérez, José Miguel Infante, Agustín Eyzaguirre y Camilo Henríquez, ordenando que "todos los indios verdaderamente tales" que hasta entonces residían en sus pueblos pasaran a residir en las "villas" que debían erigirse en los sitios que resignarían una comisión *ad-hoc*; que los indios "gozaban de los mismos derechos de ciudadanía que corresponden al resto de los chilenos"; que cada indio tendría una propiedad rural "ya sea unida a su casa, si es posible, y de no, en las inmediaciones de la villa", de la que podrían disponer con absoluto y libre dominio debiendo dárseles además, por una sola vez, a cada familia indígena que se trasladara, "una yunta de bueyes con su arado, los instrumentos de labranza más comunes, las semi-

<sup>6</sup> Colección de Manuscritos Inéditos de José Toribio Medina. Tomo 149, pp. 68, 123, 179, 379. Tomo 150, pp. 1, 86.

<sup>7</sup> Colección de Documentos del Archivo de Arzobispado de Santiago. Recopilación Lizana. Tomo I, p. 243.

llas para la siembra del primer año y un telar para tejidos ordinarios de lana (art. V). Siendo propósito del Gobierno "destruir por todos modos la diferencia de castas en un pueblo de hermanos" se autorizó expresamente para que en las citadas "villas" pudieran residir también "españoles y cualesquiera otra clase del Estado, pudiéndose mezclar libremente las familias en matrimonios y demás actos de la vida natural y civil" (art. VIII). El parágrafo XI es importante. La parte pertinente expresa:

"El Gobierno conoce que entre la clase ruda, abandonada y miserable de los indios y los hacendados poderosos que los rodean, siempre las usurpaciones y trasgresiones de deslindes deben haberse dimanado y verificado con provecho de las personas pudientes".

Se establece para estos casos el juicio correspondiente de restitución y saneamiento a favor del Fisco de las partes que se hubieren usurpado a los indios.

La comisión encargada de cumplir ese "reglamento-ley" estaba integrada por el peruano Dr. Juan Egaña, Gabriel de Tocornal y Joaquín Echeverría.

El Director Supremo del Estado, Bernardo O'Higgins, de acuerdo con el Senado, expidió, en el Palacio Directoral de Santiago de Chile, el 4 de marzo de 1819, un decreto eximiendo a los indígenas del pago del tributo anual, carga que pesaba sobre ellos desde la Colonia y otorgándoles la ciudadanía chilena, en las mismas condiciones que los demás habitantes del Estado "con quienes tendrán igual voz y representación, concurriendo por sí mismos a celebrar toda clase de contratos, a la defensa de sus causas a contraer matrimonio, a comerciar, a elegir las artes que tengan inclinación y la carrera de las letras y de las armas para obtener los empleos políticos y militares correspondientes a su aptitud".

Por ley senatorial, expedida el 10 de junio de 1823 ordenó que en todos los pueblos indígenas que existieran o hubieren existido, se midiesen y tasaran las tierras sobrantes pertenecientes al Estado, las cuales se sacarían a pública subasta, y que "lo actual poseído según ley por los indígenas, se les declare en perpetua y segura propiedad" (art. 3).

Un intenso mestizaje, en esta zona, en el curso del siglo XIX, terminó, en realidad, con la población aborigen pura. Un largo proceso social y étnico asimiló a los campesinos mestizos al conglomerado nacional, a través de la economía agrícola creada por la conquista española y sobreviviente hasta entonces. Fue ese campesino el que dio su mano de obra a las haciendas de los grandes terratenientes.

b) *Región del Sur.*1) *Araucanía*

Fue la más indómita en resistir y repeler los intentos de la expansión incaica primero y colonial después, raza guerrera e indomable de la que quisieron aprovecharse, por igual, en las luchas por la emancipación, tanto los realistas como los patriotas. Carentes de unidad, bajo la acción egoísta de sus caciques, unos grupos araucanos pelearon por la independencia y otros lucharon, con igual denuedo, por prolongar el fidelismo colonial, unos y otros sin plena conciencia histórica. Estabilizado el país a partir de 1830, se inicia el progreso económico con la exportación del trigo y del cobre, lo que hizo aumentar la codicia por las ricas tierras araucanas e intuir a los estadistas chilenos la posibilidad de que las potencias extranjeras intentaran tomar posesión de hecho de aquellos territorios al sur de Valdivia, tierra en realidad inexplorada que sólo estaba nominalmente bajo la soberanía de Chile. Todos los intereses se confabularon entonces para acabar con el indio y se plantearon así, al desnudo, los dos términos de una sola ecuación histórica: "proletarizar al indio pacífico y exterminar al indio bravo". Política inexorable que se cumplió trágicamente".

"Más que por las proclamas y decretos —afirma acertadamente Rosemblat— la política hispanoamericana del siglo XIX se caracteriza por una nueva estructuración de la propiedad rural y la constitución del *latifundio*. Enormes extensiones de tierra que antes eran campos de caza, de recolección o de producción agrícola extensiva y rudimentaria, pasaron a manos de propietarios nuevos".<sup>8</sup>

La violencia —ley ineluctable de la historia— creó la violencia. Frente a la opresión y al despojo, los araucanos respondieron también con actos de fuerza. Una de las más sangrientas sublevaciones indígenas fue la del bienio trágico 1880-81. Se le reprimió con bárbara energía, llegándose a legalizar inclusive hasta el asesinato de los indios. Que no eran otra cosa las prácticas del "encaminamiento" —definidas en un libro maestro de Horacio Lara<sup>9</sup>— "consistente en acusar a los indios de haber perpetrado algún delito, enviarlo ocultamente a las afueras de la ciudad con un pelotón de soldados y fusilarlo sin juicio previo, ni formalidad alguna". Eran también frecuentes los ataques a mano armada

<sup>8</sup> A. Rosemblat, *ob. cit.*

<sup>9</sup> Horacio Lara, *Crónica de Arauco*. Dos tomos. Santiago de Chile, 1889.

de los blancos contra los araucanos, el ultraje a sus familias y el despojo de sus terrenos. Se pretendía "justificar" estas atrocidades por el hambre de tierras. "Aunque la colonización patrocinada oficialmente era numerosa —afirma el indigenista chileno Alvaro Jara— muchos querían aumentar sus propiedades suprimiendo a los indígenas, atemorizándolos, creando un ambiente de terror que ha rendido espléndidos frutos en beneficio de los usurpadores".<sup>10</sup> Cuando no se usó la violencia, se recurrió a la astucia contra los indios, ya sea comprándoles sus tierras a ínfimo precio, ya arrendándolas por largos períodos "al término de los cuales el primitivo derecho de propiedad ya no era tal en virtud de los más sutiles recursos y argucias jurídicas".<sup>11</sup>

La legislación chilena en la Araucanía y zonas adyacentes marca, en la cronología, los hitos de la penetración blanca en la zona aborígen.

En 1823, en las luchas entre los araucanos y los blancos, caracterizada por la ferocidad en ambos bandos, dejábase sentir la necesidad de un "parlamento general con los araucanos" que permitiese, por un lado, libertar a las familias prisioneras que los indios tenían en rehenes y, por el otro, marcar la línea de demarcación de la frontera del sur y construir fuertes y reductos para su seguridad, repoblando, además, las ciudades de Angol, Imperial y Villa Rica. Para ese efecto el Congreso Constituyente expidió la ley autoritativa el 25 de octubre de ese año, ordenada ejecutar dos días más tarde por el Director Supremo del Estado, general Freyre.

Durante el gobierno del general Bulnes se expidió en Santiago el decreto del 7 de septiembre de 1848, destinando fondos para la construcción de casas para los caciques, en Concepción, debiendo éstos proporcionar sólo las maderas para la obra. Inspiró esta medida —y así se expresaba en el referido decreto— la persuasión "de las inmensas ventajas que se obtendrían de reducir a los indios a la vida social, cuyo fin nunca podrá alcanzarse mientras no reconozcan un domicilio fijo y adquieran hábitos de propiedad" y en el convencimiento de que "el único medio de inspirarles estos hábitos es reducirlos a vivir en habitaciones que los apegasen al suelo y los hiciesen contraerse al trabajo".

El Presidente Montt, secundado por su Ministro Antonio Varas,

<sup>10</sup> Alvaro Jara, Introducción a la obra *Legislación Indigenista de Chile*, editada por el Instituto Indigenista Interamericano. México, D. F., 1956.

<sup>11</sup> Tomás Guevara, *La Civilización de la Araucanía*. 3 tomos. Santiago de Chile, 1905.



cuyos esfuerzos en la zona austral de Chile ha perennizado la posteridad dándole sus nombres a dos puertos, tuvieron la iniciativa, convertida en la ley del 2 de julio de 1852, creando la Provincia de Arauco comprendiendo en ella los territorios de indígenas situados al sur del Bío Bío y al norte de la Provincia de Valdivia; y constituyendo en dependencia directa del Presidente de la República la colonia de Magallanes (art. 4).

Un conjunto de decretos expedidos por el Presidente Montt, por conducto del Ministerio del Interior, que ejercía Varas, ejecutoria el interés gubernativo por incorporar las regiones australes a la efectiva soberanía de Chile y proteger, en lo posible, bajo el manto de las garantías legales, a los indómitos indios que las habitaban.

Eran frecuentes los abusos que, en las compraventas de terrenos de indígenas se perpetraba en agravio de los aborígenes por compradores inescrupulosos, originando dilatados litigios judiciales que producían la inseguridad e insubsistencia en las propiedades raíces de esos territorios. El decreto gubernativo, firmado en Angeles el 14 de marzo de 1853, exigió, a fin de evitar esos abusos, la intervención del Intendente de Arauco y del Gobernador de Indígenas del territorio respectivo para "asegurarse de que el indígena que vende presta libremente su consentimiento, de que el terreno que vende le pertenece realmente y de que sea pagado o asegurado debidamente el pago del precio convenido" (art. 1). Sin esa doble intervención las ventas serían nulas (art. 5). Se prohibió terminantemente al Intendente, al Gobernador de Indígenas y a todo funcionario que ejerciera alguna autoridad sobre los aborígenes, "comprar esos terrenos, ni recibirlos en empeño, ni arrendarlos, ni celebrar ninguna especie de negocio con ellos" (art. 7). Los contratos de compraventa estaban exonerados del pago de alcabalas (art. 3).

Dos años más tarde, por decreto firmado en Santiago el 4 de diciembre de 1855, se amplían estas previsoras medidas a la compra de los terrenos de indígenas situados en la Provincia de Valdivia. Y pocos meses después, por decreto del 17 de abril de 1856, se declaró que en las enajenaciones de terrenos situados en territorio indígena que se hicieren en subasta pública, por ejecución o por pertenecer dichas tierras a menores, no era necesaria, para su validez, ni la intervención del Intendente, ni la consulta al Gobierno cuando el terreno excediera de mil cuadras. La medida era acertada, ya que la intervención de las autoridades judiciales, en esos actos, hacía innecesaria la del Intendente para dar esas garantías y asegurarse del consentimiento de los indígenas contratantes.

Notábase también la perpetración de repetidos abusos que se cometían en el otorgamiento de los poderes conferidos por los indígenas para ventilar en juicio cuestiones de terrenos; siendo frecuente que se instigara a los indios a promover tales juicios, haciéndose otorgar amplísimos poderes, abusando de su falta de preparación en esta materia. Para subsanar estas anomalías se expidió el decreto del 5 de junio de 1856 exigiendo en el otorgamiento de esos poderes los mismos requisitos establecidos en los decretos anteriores.

En uso de la atribución que le había conferido la ley del 2 de julio de 1852, en su art. 4, el Presidente Montt erigió en territorio de colonización el de la Laguna de Llanquihue y expidió luego en Santiago, el 9 de julio de 1856, un decreto ampliando a esta zona las medidas previsoras que estaban en vigencia en las Provincias de Arauco y Valdivia y otro decreto, esta misma fecha, imponiendo a los propietarios de terrenos comprados a los indios en Valdivia y Llanquihue la obligación de deslindar esas propiedades suyas, so pena de multa de doscientos pesos y de fijar, sin su comparecencia, los linderos en presencia de los propietarios vecinos, todo ello para evitar en lo posible las dilaciones de los litigios judiciales y los abusos que parecían ser su inevitable secuela.

Durante el gobierno de don José Joaquín Pérez, y siendo Ministro del Interior don Federico Errázuriz, se expidió la ley del 4 de julio de 1866 que ordenó la *fundación de poblaciones* en el territorio de los indígenas y enajenación de propiedades de éstos. El Presidente de la República quedaba facultado para conceder gratuitamente tierras a los nuevos pobladores en las áreas que el Estado debía adquirir con ese objeto. Ayuda especial se prestaría a los indígenas que quisieran avecindarse en las nuevas poblaciones. Se reputarían como terrenos baldíos, de propiedad del Estado, todos aquellos respecto de los cuales no se hubiere probado una posesión efectiva y continuada de un año por lo menos. Establecía también la ley las pautas procesales para la operación de los deslindes, con citación de los poseedores colindantes y la intervención del Protector de Indígenas.

Por ley del 15 de julio de 1869 se crearon los nuevos departamentos de Angol, Lebu e Imperial considerándolos como territorios de colonización y dependientes directamente, en tal calidad, del Presidente de la República. En esos departamentos se prohibió a los escribanos públicos —por decreto supremo, firmado en Santiago el 6 de julio de 1872 por el Presidente Errázuriz y su Ministro del Interior Adolfo Ibáñez— que

extendieran en lo sucesivo escritura alguna sobre venta, hipoteca, anticresis, arriendos o cualquier otro contrato que tuviere por objeto gravar o enajenar terrenos de indígenas, si los contratantes no presentaban previamente sus respectivos títulos y la constancia expresa de que ellos se encontraban registrados. Pocos meses después, por decreto fechado el 29 de marzo de 1873 y expedido por los mismos funcionarios se estableció como obligatoria, bajo pena de nulidad, la intervención del Protector de Indígenas en los actos jurídicos en los cuales los indios contrajeran obligaciones o confirieran derechos reales. Ameritó esta medida previosa la circunstancia de que frecuentemente los indígenas se constituían deudores a breve plazo, de que eran numerosas las ejecuciones ejercitadas contra ellos y los embargos sobre sus tierras o sobre las tierras que ellos poseían sin título legal y que pertenecían al Estado.

Dispuso el Presidente Errázuriz que se fundara en el departamento de Angol una *colonia indígena*, asignándose las respectivas parcelas de tierra a las familias que se establecieran en ella, una habitación propia para la misma, una colección de semillas y la excepción por el término de diez años de las contribuciones al Fisco (Decreto del 29 de octubre de 1873).

En el trienio siguiente 1874-77 el Congreso Nacional prestó atención al proceso expansivo en los territorios araucanos. La ley del 4 de agosto de 1874 dicta las normas sobre la enajenación de los terrenos situados en esos territorios indígenas, estableciendo y delimitando además las zonas reservadas en las cuales se prohibía terminantemente a los particulares la adquisición, por cualquier medio, de las tierras indígenas. La ley del 13 de octubre de 1875 fraccionó la Provincia de Arauco y los departamentos de Lebu e Imperial, creando con ellos dos provincias, Bío Bío y Arauco y un territorio de Colonización en Angol.

Al ponerse en aplicación la ley del 13 de octubre de 1875 que permitía la libre enajenación de los terrenos de una parte de la Provincia de Arauco, no fue raro que los indígenas vendieran, como suyas, propiedades del Estado. Para atajar esta anomalía se expidió el decreto gubernativo del 30 de noviembre de 1876 exigiendo a los indígenas, como requisito previo a los contratos de venta, permuta, hipoteca, arriendo u otros de análoga naturaleza, acreditaran sus derechos sobre las tierras mediante la presentación de los títulos respectivos.

En 1880 existían en los departamentos de Arauco, Lebu, Cañete, así como en la Baja Frontera, numerosas familias indígenas errantes que carecían de todo género de recursos y ponían en peligro la tranquilidad

de los pueblos fronterizos. Considerando el Presidente de la República, don Aníbal Pinto, que era un deber del Estado procurar que esos indígenas se convirtieran en ciudadanos útiles, por medio de la civilización y del trabajo y que convenía, para lograr ese propósito, establecerlos en poblaciones determinadas, dentro de un territorio limitado, donde pudieran ser vigilados por las autoridades, se expidió el decreto, fechado el 14 de octubre de 1880, estableciendo, con ese fin, dos colonias de indígenas compuesta cada una de trescientos lotes de tierra y cada lote de veinte hectáreas y distribuyéndolos, a razón de uno por cada familia indígena. Los agraciados no podían vender, hipotecar, dar en anticresis, arrendar ni enajenar de modo alguno las tierras que recibieran durante el término de veinte años. La tierra volvería en cualquier término al dominio del Estado si fuese desamparada por sus legítimos ocupantes.

La política de aniquilamiento del indígena, a despecho de las normas teóricas que lo protegían, se prosiguió indeclinablemente. Huella perenne de esos incalificables abusos, existe un documento histórico, redactado por los propios indios, en los siguientes y patéticos términos:

"En la reducción de Remehue y varias otras, nuestros perseguidores, para arrebatarnos nuestros terrenos, incendiaban casas, ranchos, sementeras; sacaban de sus viviendas por la fuerza a los moradores de ellas, los arrojaban a los montes y enseguida les prendían fuego hasta que muchos infelices perecían o quemados vivos o muertos de frío y de hambre. Jamás en país alguno podrá imaginarse que esto se ha hecho un sinnúmero de veces, vanagloriándose un individuo en la actualidad de haber incendiado siete veces el mismo rancho a una pobre familia".

"Y para que no quedara huella de estas atrocidades, no interviniese la justicia y la impunidad protegiera a los culpables, éstos "sustraen los expedientes de los juzgados, saltean a los correos, violan la correspondencia, ponen en las administraciones o estafetas a personas interesadas en el asunto y de un modo o de otro consiguen lo que quieren. Se repite esto millares de veces, se hacen procesos de apariencias, después todo queda encubierto. ¿Qué civilización es ésta?"<sup>12</sup>

Algo se lograba, empero, aunque muy pálido, con la legislación protectora de los indios, ordenación jurídica que, en realidad, corría paralela con el avance militar que empujaba constantemente la línea de

<sup>12</sup> "Manifiesto" para explicar al público una solicitud presentada al Excmo. Presidente de la República señor don Jorge Montt por todos los caciques del Departamento de Osorno". Folleto de 32 pp. Santiago de Chile, 1894.

la frontera y adelantaba la ocupación de la Araucanía. Con el avance de las tropas se creaban nuevas provincias y departamentos, se disponía de nuevas tierras que se entregaban a los particulares a título de colonización y de remates y surgía un nuevo problema: radicar a los indígenas que habían sido despojados de su patrimonio territorial, aun cuando la orientación legislativa, como lo observa Lipschutz, fue la de asimilar paulatinamente a los indios al ambiente nacional.<sup>13</sup>

## 2) *Tierra del Fuego*

No es muy copioso el acervo legislativo relacionado con los indígenas de la Tierra del Fuego. El Presidente Balmaceda expidió algunos decretos importantes: el 22 de abril de 1889 reservó para el Gobierno el derecho de establecer misiones o poblaciones dentro del territorio arrendado y de ejercer sobre los salvajes la vigilancia que estimare conveniente; el 9 de junio de 1890 reitera esta política gubernativa considerando que "para explotar el territorio es indispensable el empleo de recursos cuantiosos y la introducción de pobladores que, además de ejecutar las tareas del establecimiento, impidan las depredaciones de los indígenas; el 11 de junio de 1890 otorgó a los misioneros salesianos establecidos en Punta Arenas el uso y goce de la Isla Dawson, situada en el Estrecho de Magallanes, a fin de que establezcan en ella una capilla, una enfermería, una escuela destinada a la enseñanza de los indígenas y las demás construcciones que se creyeren necesarias para la explotación de esos terrenos, todo ello en mérito a la alta conveniencia del Estado de favorecer y estimular a las empresas que tuvieren el empeño de civilizar a los indígenas de la Tierra del Fuego y considerando, además, los fines humanitarios que se persiguen con tal sistema y las facilidades que él brinda a la colonización de tan apartados territorios de la República.

Los indios Onas no se mantuvieron impasibles ante la invasión pacífica de los blancos y respondieron con la violencia. En 1898 perpetraron numerosas depredaciones en la Isla Grande de Tierra del Fuego, manteniendo en constante alarma a los pobladores que integraban las colonias agrícolas allí existentes. La intranquilidad se acrecentó con los asesinatos perpetrados por los indios en varios trabajadores de las haciendas de dicha isla y en dos tripulantes de la corbeta "Magallanes", con grave

<sup>13</sup> Alejandro Lipschutz, *La Propiedad Indígena en la Legislación Reciente de Chile. "América Indígena"*. Vol. VIII, No. 4, 1948.

perjuicio de las industrias que allí se habían radicado. Para evitar la prosecución de estos desmanes el Gobierno de Santiago ordenó el 21 de junio de ese mismo año el traslado de esos indios belicosos y agresivos a la Isla Dawson y a la Patagonia.

Yo estuve, en misión cultural de la Universidad de Chile, en 1955, en Punta Arenas, el Estrecho de Magallanes y la Tierra del Fuego. Constaté entonces la existencia de los indios fueguinos, reducidos apenas a tres grupos —alacalufes, onas y yámanas— en inevitable proceso de extinción.

La expansión chilena a las tierras magallánicas se había intensificado a partir de 1890, estimulada por las grandes concesiones de tierras, hechas a particulares, tan propicias a la crianza intensiva del ganado ovino, así como el otorgamiento de las más amplias franquicias a los colonos que se establecieron en esas apartadas regiones. Esa expansión se hizo en agravio de los indios alacalufes, onas y yámanas que habitaban desde épocas remotas esa geografía inhóspita. El conflicto advino pronto en este choque de temperamentos colectivos disímiles. Los aborígenes no pudieron resistir la violencia del impacto. La transculturación no se produjo. La desarticulación de la economía aborígena, el implantamiento de un nuevo orden basado en el abuso del invasor, la desunión de los grupos indígenas frente a la ocupación extranjera —fenómeno intestino que fue común en las demás latitudes del Continente—, las epidemias que introdujeron voluntariamente los blancos y, en fin, las matanzas bajo el trágico lema “a libra esterlina la cabeza de indio muerto”,<sup>14</sup> fueron las principales causas de la extinción de esos grupos aborígenes, en un proceso que deja su huella pavorosa en los cálculos censales. A fines del siglo XIX había aproximadamente ocho mil indios en cada región. En 1947 los tres grupos aborígenes apenas sumaban 180 individuos. El Censo de 1952 disminuyó aún más las cifras. Entonces sólo existían 62 alacalufes y 11 yámanas. Los onas habían desaparecido totalmente.

“Los indios fueguinos —comenta Alvaro Jara— no disfrutaron de legislación protectora y no es hora ya de pensar en ella. Sería algo así como un epitafio un poco inútil”.<sup>15</sup>

### 3) *Isla de Pascua*

*La Isla de Pascua*, alejada del Continente, lo que hace difícil y dura la vida de sus moradores, incorporada al territorio chileno sólo en 1888,

<sup>14</sup> A. Lipschutz y G. Mostny, *Cuatro Conferencias sobre los Indios Fueguinos*. Santiago de Chile, 1950.

<sup>15</sup> A. Jara, *ob. cit.*

alberga aproximadamente a un millar de aborígenes cuyas condiciones se tornaron aún más ingratas con los sucesivos contratos de arriendo de la isla, primero a particulares en 1895, para dedicarla a explotaciones agrícolas y ganaderas, después a la "Compañía Explotadora de la Isla de Pascua". Finalmente, por decreto expedido el 7 de septiembre de 1953, se puso a la isla bajo la administración directa de la Subsecretaría de Marina. "Expresión del descontento y la ansiedad que posee a los habitantes de Pascua —anota acertadamente Jara— son las periódicas noticias que aparecen en la prensa sobre fugas realizadas desde la isla en pequeñas embarcaciones, algunas de las cuales terminan felizmente su aventurado viaje en Tahití o en otros lugares". La peripecia, en otros casos, tiene un final trágico. "Es la historia de los perdidos en el mar, en una pequeña y precaria barca, muertos de hambre y de sed".<sup>16</sup>

En el presente siglo se ha hecho ostensible en la legislación cierto espíritu de protección al aborígen. Hay quienes piensan, y algunas campañas periodísticas alguna vez se hicieron eco de ese criterio, que es conveniente otorgar al indio la plenitud de su ciudadanía, vale decir incorporarlos a la jurisdicción general e irrestricta de las leyes comunes del país. Consideramos equivocado este camino. No puede hacerse del indio un "ciudadano íntegro" si previamente no se le otorgan los medios para ejercer y defender esa ciudadanía suya en toda su integridad. Lo contrario equivaldría a quitarles toda protección, entregándolos indefensos a todas las asechanzas, so pretexto de convertirlos en ciudadanos completos. En Chile —debemos tenerlo presente— el latifundio sigue fuerte y expansivo. Y la expansión latifundista casi siempre ha encontrado su víctima propiciatoria: el indio y sus tierras. Un "ciudadano íntegro" podría enajenar sus tierras sin cortapisa alguna, con toda libertad. Y ese sería, a no dudarlo, el triste destino del indio si las leyes especiales no cautelaran su patrimonio territorial. La fuerza del indio en su comunidad. Las leyes, por lo mismo, para proteger al indio deben garantizar la existencia de sus comunidades y estimular su desarrollo.

La ley N° 3792, expedida el 5 de septiembre de 1921, durante el gobierno de don Arturo Alessandri, exoneró a los indígenas radicados en comunidad de los impuestos sobre bienes muebles e inmuebles y de la contribución de caminos, condonándoles, además, las sumas que hasta

<sup>16</sup> A. Jara, *ob. cit.*

esa fecha adeudaran por esos conceptos. El decreto del 30 de octubre de 1922, amplió las obligaciones del Protector de Indígenas de Valdivia, otorgándoles su representación en los juicios. La ley N° 4169, del 29 de agosto de 1927, creó el Tribunal Especial de división de comunidades indígenas, con sede en Temuco, estableciendo el procedimiento divisorio y la forma en que cada indígena debía recibir los terrenos, fruto del acto particional, dándole jurisdicción en los reclamos que pudieran derivarse. Esta ley fue reglamentada el 4 de julio de 1928, detallándose la forma en que debían realizarse la división de las comunidades; los requisitos previos (empadronamiento, confección del plano, tasación del predio); el derecho de cualquier indígena que sea jefe de familia de pedir la división; las audiencias verbales y los trámites de procedimiento; la partición en tantas hijuelas como familias figuren en el título de merced; la adjudicación de cada una de ellas a favor de los indígenas que individualmente o como cabezas de familia las representen; el contenido de la sentencia y su ejecución.

Durante el primer gobierno del general Carlos Ibáñez del Campo se expidieron algunas leyes expropiando los terrenos de indígenas con fines de utilidad pública: la N° 4332 (junio, 1928) los expropió en la Provincia de Cautín para permutarlos con otros; la N° 4457, promulgada el 20 de noviembre de 1928, expropió mil cuatrocientas hectáreas de tierras en Temuco, declarándolas de utilidad pública para transformar en Escuela-Fundo, la Escuela Práctica de Agricultura en esa zona, estableciendo, además, la inembargabilidad del valor de las expropiaciones que recibieran los indios, que debían ser radicados, por cuenta del Estado, en las provincias de Cautín o Valdivia.

La ley N° 4802, promulgada el 24 de enero de 1930, creó cinco *Juzgados de Indios* para que procedieran, de oficio, a *dividir las comunidades de indígenas*, debiendo conocer, en única instancia las cuestiones que se suscitaran en los juicios de partición; y en primera instancia las cuestiones sobre dominio, posesión y prestaciones mutuas realizadas con los terrenos. En este último caso la segunda instancia correspondía a las Cortes de Apelaciones Comunes. La defensa de los indios corría a cargo de abogados procuradores, nombrados por el Presidente de la República y rentados con doce mil pesos anuales cada uno. Los jueces de indios tenían, además, las facultades de árbitros arbitradores. Las sentencias de división, pronunciadas por los jueces, debían ser aprobadas por el Presidente de la República (art. 22) y que ellos podían requerir direc-



tamente el auxilio de la fuerza pública para el cumplimiento de sus resoluciones.

Esta ley declaró de utilidad pública los terrenos restituidos o que deben restituirse a los indígenas y sobre los cuales el Presidente de la República estime que existe utilidad general en que los actuales ocupantes continúen en posesión de los mismos, a virtud de las mejoras realizadas por ellos en dichos terrenos (art. 31), entendiéndose por tales "toda obra o construcción que aumente el valor del suelo como ser: roces, limpias, destronques, cierros, canales, plantaciones y huertas frutales y casas, con excepción de los cercos naturales y de volteada y la quema de bosques sin previo roce" (art. 32). La expropiación se realizaría de conformidad con las leyes comunes, quedando facultado el Presidente de la República para vender a los actuales ocupantes el terreno expropiado por un precio que en ningún caso podría ser inferior al de expropiación (art. 34).

Los indígenas, de común acuerdo, y con la intervención del Juez de Indios, podían enajenar o gravar el terreno comprendido en el título de merced. La ley, además, los facultaba a dar en arrendamiento, hasta por cinco años, los predios que se les adjudicaran en los juicios divisorios, celebrar contratos de aparcería y gravar sus predios o hijuelas, todo ello con autorización del Juez *ad-hoc*. Se declaró también que las propiedades constituidas por esa ley eran inembargables, salvo el caso de hacer efectivo el pago de las contribuciones fiscales (art. 39). Al cabo de diez años los indígenas podían disponer de sus propiedades de conformidad con las leyes comunes.

El cumplimiento de esta ley acreditó, en la práctica, que, con frecuencia se contrariaban los deseos de la mayor parte y a veces de la totalidad de los comuneros interesados, quienes se negaban a acatar las sentencias adjudicatorias, en vista de que las parcelas de terreno que individualmente se les asignaban resultaban de muy pequeña extensión e insuficientes, por tanto, para su sustento y el de sus familias. Algo análogo había ocurrido algunas veces en México en el reparto de tierras a los indios.

Criterio del gobierno chileno de entonces, ideal que, según él, debía perseguirse era "someter a los indígenas al régimen legal que impera en el resto del país, única manera de incorporarlos plenamente a la civilización y de obtener que las tierras que ocupen gocen de los beneficios del crédito y sean debidamente trabajadas y cultivadas". Se pensó entonces, para solucionar las dificultades surgidas y conciliar los intereses

encontrados, en la conveniencia de establecer que la división de las comunidades no se realizara sino cuando lo pidiera la tercera parte de los comuneros; exceptuando de esta regla general las zonas del territorio indígena ubicadas en la vecindad de las poblaciones, donde "el imperio de la ley común no tendría gran resistencia y produciría, en cambio, considerables beneficios". Tal espíritu determinó el decreto con fuerza de ley N° 266, expedido en Santiago el 20 de mayo de 1931 por el Presidente general Ibáñez, que modificó también el sistema procesal anteriormente establecido.

Un nuevo decreto, expedido al mes siguiente, el 12 de junio de 1931 fijó el texto definitivo sobre División de Comunidades, Liquidación de Créditos y Radicación de Indígenas, concordando, en un solo cuerpo, las múltiples disposiciones anteriormente dictadas, tanto en el orden sustantivo como en el procesal, en cuanto a la división, las restituciones, las expropiaciones, las enajenaciones, la liquidación de créditos y las radicaciones.

La Junta de Gobierno, presidida por Carlos Dávila e integrada por Nolasco Cárdenas, J. E. Peña Villalón y V. Morales, expidió en Santiago el decreto N° 124, el 1° de julio de 1932 restableciendo las facultades que la ley de 1866 concedió al Jefe del Estado para fundar poblaciones en el territorio de indígenas y la concesión de los sitios en que éstas se dividieren.

El Presidente de la República José Antonio Ríos Morales promulgó el 12 de septiembre de 1944 la ley N° 7864, modificatoria del decreto del 12 de junio de 1931, en el sentido de exceptuar del pago de contribuciones fiscales o municipales los predios de comunidades indígenas *mientras permanezcan en estado de indivisión*, condonándose, además, las contribuciones adeudadas hasta la fecha de la promulgación de esa ley.

Durante el gobierno de don Gabriel González Videla se expidió la ley N° 8736, el 28 de enero de 1947, manteniendo en vigencia las limitaciones y restricciones a la capacidad de los indios, establecidas por el decreto N° 4111 y la ley 4802, "mientras se haga la reforma general de la ley de indios actualmente en vigor".

Vuelto nuevamente al poder, por acto eleccionario, el general Carlos Ibáñez del Campo, y para subsanar dificultades prácticas de orden jurisdiccional, se expidió el decreto N° 1944, fechado el 1° de diciembre de 1952 disponiendo que los departamentos de Caracautín de la provincia de Malleco y Lautaro de la Provincia de Cautín dejaran de perte-

necer al Juzgado de Indios de Victoria y pasaran a la jurisdicción del Juzgado de Indios de Temuco.

Se hizo ostensible, en esta época, un hecho que concitó la atención de los poderes públicos. Los indígenas cuyos predios habían sido divididos habían quedado sometidos y regidos por todas las disposiciones del derecho común, afectándoles, en esta forma, las leyes tributarias y de procedimientos pertinentes. Ocurría que, en su totalidad, los predios indígenas eran de reducida extensión y capacidad productiva, situación que se agravaba con la falta de ayuda estatal, tanto en el aspecto económico como en la dirección técnica en la explotación de los suelos. La masa indígena que ocupaba esas tierras era de suma pobreza. Frente a esta situación y como medida previa, el Presidente Ibáñez expidió el decreto con fuerza de ley N° 12, fechado el 9 de marzo de 1953, ordenando que los terrenos de propiedad de indígenas, cuyas respectivas comunidades con título de merced se encontraran divididas y adjudicadas las tierras a los respectivos comuneros, quedarán exonerados del pago de impuesto sobre contribución de bienes raíces por el término de diez años.

Importante decreto expedido por el gobierno de Ibáñez el 22 de abril de 1953 fue el que creó la Dirección de Asuntos Indígenas, dependiente del Ministerio de Tierras y Colonización, nuevo organismo que tiene a su cargo exclusivo la aplicación de las disposiciones de la Ley de Indígenas, así como la organización de las comunidades indígenas existentes y las que se establezcan en el futuro, la constitución legal de las familias indígenas y sus derechos patrimoniales, la supervigilancia de la explotación económica racional de los predios agrícolas del dominio de comunidades indígenas o de los subdivididos cuyos propietarios indios así lo solicitaren y la formación de sociedades cooperativas.

El *Primer Foro Indigenista*, celebrado en Santiago de Chile (16-18 junio, 1959), considerando que existen aproximadamente 200,000 indios y que las poblaciones aborígenes requieren una política que salvaguarde su supervivencia para incorporarse a la realidad nacional, con el *máximum* de sus energías constructivas; y dadas las propias características del problema, acordaron solicitar del Gobierno una legislación protectora inspirada en los fundamentos siguientes:

- 1) Conservación de las comunidades indígenas y sus formas de vida, basadas en la posesión de la tierra, con vistas a su modernización en su explotación eco-

- nómica y su transformación en cooperativas u otro sistema tendiente a la elevación de su nivel económico, social y cultural;
- 2) Garantía expresa de que las tierras de comunidades indígenas tengan el carácter inalienable a perpetuidad;
  - 3) Ayuda técnica y económica, en gran escala, a las comunidades indígenas para elevar tanto la calidad como sus métodos de producción;
  - 4) Perfeccionar la estructura de la Dirección de Asuntos Indígenas para que, a través de ella, sea posible emprender y realizar este vasto plan de ayuda.

En 1961 el Secretariado Interamericano de la Acción Católica, con sede en Chile, consideró a los indios como

"importantes sectores de la población que permanecen todavía al margen de la nacionalidad y están detenidos en el doloroso momento de la conquista y destrucción de sus imperios y vueltos de espaldas al curso de la historia".

Y agregó:

"Antes de hacerlo simple consumidor y mezclarlo con otras razas, hay que devolver al indígena su dignidad y libertad".

"No podrá ser alcanzada la madurez cultural si no se la persigue como meta espiritual que consiste en la reivindicación de la libertad y dignidad del indio en cuanto persona humana".<sup>16a</sup>

No hay cifras definitivas para precisar el volumen de la población indígena de Chile. Algunos tratadistas la fijan en 130,000 individuos. El Ministerio del Trabajo la calculó el año 1950 aproximadamente en 240,000 personas, incluyendo parte de los mestizos que vivían como indios. El Censo Nacional de 1952 comprobó la existencia de 127,000 araucanos, integrantes de las comunidades agrarias.<sup>17</sup> Hay que considerar, además, la existencia de indios no araucanos y la de los araucanos que no forman parte de las comunidades.

Siendo la población total de Chile 5.916,078 (Censo, 1952), el volumen demográfico de los indígenas no es, por cierto, insignificante.

<sup>16a</sup> "Boletín Indigenista", órgano trimestral del Instituto Indigenista Inter-Americano. Vol. XXI. N° 1. México, D. F., marzo, 1961.

<sup>17</sup> Dirección General de Estadística. XII Censo General de Población y de Vivienda, Santiago de Chile, 1953.

En Chile, como en las demás latitudes de la América que cuentan con poblaciones aborígenes, el problema número uno del indio es el de la tierra. De él se derivan todos los demás. Darle a los indios las tierras suficientes y ponerlos en condiciones de que las trabajen bien y las hagan producir mejor: he ahí el ideario de acción.

México es un ejemplo digno de seguir. Ya lo han reclamado así notables indigenistas chilenos. "Nosotros necesitamos —ha dicho Alejandro Lipschutz— una nueva ley agraria, tal como México la tiene, y en la cual se reconocen, a perpetuidad, los derechos de las comunidades indígenas sobre la propiedad de las tierras con los caracteres de inalienable, inenajenable, inembargable e intransferible".<sup>18</sup>

Resulta, en efecto, paradójico que siendo Chile una democracia auténtica, ejemplar juego de las libertades públicas y de los derechos ciudadanos, subsistan todavía los grandes latifundistas que poseen la inmensa mayoría de las tierras cultivables. Mientras unos cuantos privilegiados las tienen en abundancia, muchos millares de campesinos e indígenas carecen en absoluto de ellas y las necesitan para su sustento. Este grave desequilibrio, a más de ser injusto, es sumamente peligroso porque en el proceso de la emancipación económica de la América Latina están frescas todavía las huellas de esa gesta dolorosa y heroica, de la dignificación humana, entrevero de angustias y esperanzas, ilusiones y realidades, camino abierto por el empuje de las masas campesinas con el ímpetu irresistible que les llega desde el fondo mismo de la historia.

---

<sup>18</sup> Alejandro Lipschutz, *La Comunidad Indígena en América y en Chile*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile, 1956.

## PARAGUAY

El Censo de 1950 arrojó para este país mediterráneo, en la América del Sur, 1.713,600 habitantes. El Censo apenas pudo tabular el 45% de la población indígena. Cálculos estimativos consideran que hay 40,000 indios "puros", vale decir el 3% de la población total.

Durante el coloniaje, en la región paraguaya, donde existieron algunas poblaciones indígenas y otras de blancos, unas y otras de vida lánguida, se efectuó un intenso proceso de mestización que ha forjado los perfiles definidos del paraguayo de nuestros días, fruto de esa fecunda transfusión de sangre.

El Paraguay es un país bilingüe español-guaraní. Ambos idiomas se hablan indistintamente como ocurre en Cataluña, España, con el castellano y el catalán. En el interior del Paraguay predomina el idioma nativo sobre el importado.

Las actuales tribus indígenas habitan, en su mayoría en el Chaco Paraguayo, zona tropical del norte (tribus chacamocos, moros y tapuyas), en las zonas colindantes con Bolivia y Argentina, pampeana del sur o pueblos del grupo Guaicurú (tribus angaite, chulupi, lenguas, maca, matacos, mascpi, pilaga, sanooana y tapiete), en la llamada "orilla atlántica" (tribus chiriguano, guarayos e izozós), tres grupos a los únicos que se les supone tener una ascendencia guaraní; y en la región oriental en la que sólo viven dos tribus: la mbih'a o kaihnguá de la nación avámbih'a, en un estado de seminomadismo y la guayaki del grupo krem.

El denominador común en la economía de estas tribus es la caza, la pesca, la agricultura en pequeña escala, habiéndose iniciado algunas de ellas en las prácticas de la artesanía.

El indio guaraní se ha extinguido. Su heredero, el mestizo indohispano, ha recibido, junto con parte de su sangre, el legado de su folklore, de su idioma, de sus usos y costumbres, creencias y supersticiones.

Los cuarenta mil indios que viven hoy en el Paraguay constituyen una minoría de seres inadaptados, al margen de la vida patria; analfa-

betos, en estado primitivo, carentes de tierras propias porque las suyas les fueron arrebatadas, sin más atención médica que la terapéutica precolombina de los hechiceros; y víctimas a través de los siglos, de explotaciones y vejámenes que se prolongan hasta nuestra época.

Importantes sectores de la población los consideran y los tratan como animales "por no haber sido bautizados por la Iglesia". Y no faltan tampoco algunas gentes de pensamiento, prontas a afirmar que "en el Paraguay no existe problema indígena". Igual afirmación se ha escuchado también en otros países de América. Pero en todos ellos la realidad da un mentís perentorio a esas expresiones, hechas algunas veces de buena fe y otras con mala intención y peor entraña, ya que no es raro el caso de que quienes sostengan tan inhumana tesis sean precisamente los usufructuarios de las injusticias que se acumulan contra los indios.

La Constitución Nacional del Paraguay consagra la igualdad ante la ley en todos los habitantes de la República (art. 33). Los indios son, por tanto, sujetos de derecho, en el mismo pie de igualdad que los demás habitantes del territorio paraguayo. He ahí un espejismo fundamental que en vez de proteger agravia al aborigen porque no se preocupa de instruirlo ni de defenderlo, lo consagra ciudadano, dándole el espaldarazo constitucional y lo entrega así, ciego e inerme, a la astucia, a la codicia y a las ambiciones de sus eternos expoliadores.

Deben reconocer los paraguayos que esa pequeña minoría aborigen, cuyos restos de diversa procedencia étnica se esparcen en grupos pequeños que pueblan las diversas regiones del país, es una de las raíces de su nacionalidad. De ella han heredado algo de su sangre bravia, su lenguaje guaraní, su folklore y numerosas plantas que forman la base de su agricultura.

La labor desarrollada últimamente en el Paraguay, en favor del indio, si bien todavía muy modesta, es el índice de una nueva y plausible orientación de los poderes públicos.

En 1957 el Ministerio de Educación, por circular fechada el 1º de junio, ordenó que en las escuelas situadas en las regiones pobladas por aborígenes se dictaran clases alusivas a la necesidad de respetarlos, ayudarlos y defenderlos. "El indio como ser humano —afirmó el Ministro del Ramo— es digno de respeto y consideración de todos los habitantes de la República".

La Corte Suprema de Justicia, por su parte, en circular del 3 de septiembre de 1957, enviada a todos los jueces de paz ante cuyos despa-

chos se apersonan los aborígenes en sus litigios, les recordó que "los indios son tan seres humanos como los otros habitantes del territorio y en tal carácter tienen derecho al amparo y atención de las autoridades".

El Ministerio del Interior, por resolución N° 391, expedida ese mismo año y cursada a las autoridades policiales, prohibió que, bajo cualquier pretexto, fueran muertos, atropellados o secuestrados los indios "guayakies"; y creó registros de todos los menores guayakies secuestrados anteriormente, con los nombres de sus "tutores" a fin de vigilar el trato que se les daba. Esta resolución fue luego ampliada comprendiendo bajo su protección a todos los aborígenes.

Para reforzar e intensificar su acción indigenista el Gobierno ha solicitado y obtenido el apoyo de la Iglesia. Es digna de aplauso, a este respecto, la labor que las congregaciones religiosas están desarrollando en el Chaco, en cuyo Territorio Militar el ejército contribuye también eficientemente a la asimilación de los núcleos autóctonos, integrados por paraguayos, chulupíes y guazurangos, población calculada aproximadamente en dos mil individuos, ya en franco proceso de interculturación. Los indios "moros", en cambio, han mostrado una resuelta indocilidad, pese a los meritisimos empeños de los misioneros salesianos.

Se ha formado en el Paraguay una corriente indigenista.<sup>1</sup> En otras épocas, y al igual de lo que ocurría en otros países, en el Paraguay "matar indios no era un delito".<sup>2</sup> Los indios constituían entonces "restos de tribus en plena decadencia, debida a tres siglos de contacto con la peonada de los yerbales, que siempre los tuvo por animales por no ser cristianos".<sup>3</sup> Ahora, por lo menos, se empiezan a reconocer en el indio sus cualidades humanas. Las reivindicaciones vendrán después.

---

<sup>1</sup> Dos instituciones mantienen su campaña en favor del indio: la *Asociación Indigenista del Paraguay*, creada el 15 de agosto de 1942, reconocida oficialmente por decreto No. 2730 del mismo año, surgida al impulso filantrópico de algunos ciudadanos y que realiza, además, estudios de carácter científico (folklóricos, lingüísticos, etnográficos, etc.); y el *Patronato de los Indígenas del Guairá*, creado el 27 de agosto de 1949 con la finalidad específica de proteger a los indios de esta región, haciendo respetar las leyes que garantizan sus derechos, creando colonias indígenas que gocen de los beneficios del Crédito Agrícola de Habilitación y procurando realizar un censo indígena de esta zona.

<sup>2</sup> Así lo expresa Juan Francisco Recalde, prestigioso guaraniólogo, refiriéndose a una cacería de "guayakies", realizada en 1930, en su traducción de la obra de Nimuendajú sobre los "Apapokuva Guarani", editada en São Paulo, Brasil, 1944.

<sup>3</sup> Moisés S. Bertoni, *Civilización Guaraní*. Parte III.



## BIBLIOGRAFÍA

- AZARA, Félix de, "Viajes por la América Meridional". Madrid, 1923.
- BELAIEFF, Juan, "Los Indios del Chaco Paraguayo y su tierra". Revista de la Sociedad Científica del Paraguay. T. V. N. 3. Asunción, 1941.
- CONI, Emilio A., "Los Guaraníes y el Antiguo Tucumán". Revista de la Universidad de Córdoba. II Serie. Tomo II. Buenos Aires, 1926.
- D'ORBIGNY, Alcides, "Voyage dans l'Amérique Meridionale". París, 1835-1946.
- GONZÁLEZ, Natalicio, "Ideología Guaraní". América Indígena. Vol. XVI. No. 3. México, 1956.
- METRAUX, Alfredo, "Migrations historiques des Tupi-Guaraní". Journal de la Société des Americanistes. T. XIX. Paris, 1927.
- MONNER, S. R., "Misiones Guaraníticas". Buenos Aires, 1892.
- NÚÑEZ, Cándido, "Historia de la raza guaraní". Concepción, 1946.
- SISSON, Enrique, "Indios guaraníes". Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos. Tomo II. Madrid, 1898.

## PERÚ

- 1) Origen del hombre y de la cultura en el Perú.
- 2) El determinismo geográfico en la evolución social del Perú: influencia social de la cordillera andina, el mar, el clima, el río, la selva, la frontera.
- 3) Status del indio en la estratificación social.
- 4) El "Ayllu" y su evolución histórica.
- 5) Vida y pasión del indio en la Colonia y en la República.
- 6) Economía y trabajo de los aborígenes.—Yanaconaje.—Aparcería.—Fayna.—Trabajo indígena en las minas.
- 7) Economía y trabajo de las mujeres aborígenes.—Perspectivas históricas.—Época precolombina: los "accha-huasi".—Trabajos agrícolas y pastoriles de la mujer en el Imperio y en la Colonia.—Factores que determinan las múltiples formas del trabajo femenino en la República.—Régimen legal.—Trabajo de las mujeres indias en la costa, en la sierra y en la selva.
- 8) Trabajo de los menores aborígenes en la costa, en la sierra y en la selva.
- 9) Régimen familiar indígena.—Época preincaica.—El Tahuantinsuyo.—Testimonio de los cronistas.—Primeras y segundas nupcias.—Poligamia señorial.—El Colonaje.—Leyes de Indias. El "sirvinacuy" o "tincunacupa", matrimonio de prueba entre los aborígenes del Perú de todas las épocas.
- 10) Indios selváticos.
- 11) El mito indígena en el Perú.—Sus raíces.—Sus formas de expresión: animismo, brujería, demonismo y totemismo o zoolatría.—Evolución histórica y estado actual de estas distintas formas del mito aborígen.
- 12) Evolución del mito peruano: el cuento mítico, la tradición heroica, la cosmogonía y la leyenda.
- 13) Ubicación sociológica del arte autóctono.—Arquitectura indígena: templos, fortalezas y palacios prehistóricos.—Las necrópo-

lis.—Arte ornamental.—Arte rítmico y su evolución histórica.  
Las danzas indias de nuestros días.—La canción aborígen: el yaraví.

14) Política indigenista.—Ideario de acción.<sup>1</sup>

## LAS COMUNIDADES INDÍGENAS

- Sistemas de propiedad rural
- Presión demográfica
- Política indigenista gubernamental a través de la historia
- Plan Nacional de Integración de la Población Aborígen.
- Estatuto de Comunidades Indígenas del Perú.
- Gobierno de las comunidades
- Modalidades del trabajo rural:
  - yanaconaje
  - aparcería
  - chiki
  - minca
  - fayna
  - colonato
  - trabajo rural de la mujer
  - trabajos selváticos
  - trabajo rural de los menores aborígenes.
- Proceso de aculturación
- Las comunidades indígenas y la reforma agraria:
  - 1) Comunidad indígena y latifundio
  - 2) Las comunidades indígenas en el proyecto de reforma agraria
- Bibliografía especial de las comunidades indígenas del Perú.

<sup>1</sup> Todos y cada uno de estos problemas que integran la presencia del indio en el Perú han sido analizados exhaustivamente por el autor en su obra "Sociología del Perú" (680 pp.), editada, en 1959, por el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, libro que, por lo mismo, debe ser considerado como indispensable complemento e integrante de la presente obra.

## *Sistemas de propiedad rural*

Coexisten en el Perú, entreverados, tres sistemas disímiles: a) la *propiedad rural privada* cuya estructura y características fueron aportadas por los españoles hace cuatro siglos; b) la *propiedad agraria colectiva* cuyos orígenes remotos hunden sus raíces en los "ayllus" preincaicos y que hasta ahora mantienen las comunidades indígenas; y c) la *propiedad fiscal agraria* cuyos derechos ejerce el Estado.

La *propiedad rural privada* se clasifica, por su extensión, 1) en el *latifundio*, tanto costeño como serrano, cuyos personeros dominan la vida de la Nación,<sup>1</sup> existiendo en la costa latifundios nacionales y extranjeros, entre estos últimos, alemanes y norteamericanos; 2) la *mediana propiedad*, relativamente difundida entre los agricultores que podrían considerarse la clase media del agro; y 3) el *minifundio*, o sea la pequeña propiedad, que se encuentra casi exclusivamente en manos de los campesinos que la cultivan en la forma más rudimentaria y empírica porque no disponen ni de capitales, ni de experiencia. De ahí que su producción no alcance ni para cubrir sus más premiosas necesidades. Por eso el minifundista deviene así siempre el asalariado del agro y trabaja como peón en las haciendas más próximas. Resultante de divisiones sucesivas, las más de ellas de origen sucesoral, el minifundio constituye apenas un título para el propietario que lo conserva, sin arriesgarse a cultivarlo en razón de su insignificante rendimiento.

La *propiedad agraria colectiva* pertenece a las comunidades indígenas y se divide en tierras de labrantío y pastizales. Las primeras se cultivan, casi siempre por zonas, mediante un sistema de rotación para evitar su empobrecimiento por falta de abono. En la zona designada para el cultivo anual, cada miembro de la comunidad recibe un lote llamado "topo" y lo trabaja. Los rendimientos de las cosechas pertenecen a la comunidad entera y no a los individuos que han cultivado los respectivos lotes. La propiedad de la tierra pertenece a la comunidad y no al comunero, vale decir al grupo y no al individuo.

---

<sup>1</sup> Roberto Mac-Lean y Estenós, *El Latifundio*. México, D. F., 1961.

El despojo de las tierras a los indios y la agresión a las comunidades aborígenes empezó con los conquistadores españoles hace cuatrocientos años y hasta ahora no termina. La Constitución de 1920, por iniciativa del Presidente de la República don Augusto B. Leguía, inauguró el sistema de protección a las comunidades indígenas y amparó su propiedad agraria colectiva, marginándola del comercio privado y declarándola inalienable e imprescriptible. La Constitución vigente ha mantenido esta protección.

Son tan insignificantes los rendimientos de las tierras comunitarias y tan miserable, por lo mismo, la vida que en ellas llevan los indios campesinos que, en no pocas ocasiones, las abandonan para buscar trabajo, ya sea en los latifundios, o ya en las explotaciones de las grandes empresas mineras extranjeras en donde, apesar de sus deseos ilusorios su situación personal no mejora.

*El Estado*, por otra parte, es *propietario de extensas zonas de tierras*, susceptibles de pasar a manos de los particulares, previo el cumplimiento de ciertas formalidades. Comprenden ellas las zonas áridas de la costa, que se mueren de sed, pero que una irrigación bien planeada, aunque costosa, podría convertir en emporios de vegetación; y la selva oriental donde se encuentran los grandes ríos amazónicos y los bosques impenetrables, exaltada por la fantasía literaria, pero carente hasta ahora de positivo valor económico por los obstáculos insalvables que han frustrado los múltiples intentos para dominarla, incorporándola a la producción del país.

### *Presión demográfica*

El Censo General del Perú, levantado en 1876, arrojó un total de 1.554,678 indios que constituían el 57.60% de la población del país.<sup>2</sup> Los aborígenes formaban, entonces, la mayoría nacional.

El Censo Nacional de 1940 acusó, en la población nominalmente censada, la existencia de 6.207,967 habitantes, de los cuales 2.847,196 fueron indígenas. Aunque la población indígena había aumentado en más de un millón trescientos mil individuos, en relación con el Censo de 1876, dejó de ser ya mayoría nacional, en el Censo de 1940 porque sólo alcanzó el 45.86% de la población total.

<sup>2</sup> "Censo General de la República del Perú, formado en 1876". Dirección de Estadística. Lima, Perú, 1878.

Agregando a la indicada cifra, el coeficiente de omisión censal (465,144), así como las estimaciones de la población selvática (350,000 h), el Censo Nacional de 1940 arrojó una población total de 7.023,111 habitantes,<sup>3</sup> de los cuales las dos terceras partes viven en las serranías andinas, ocupando una extensión superficial aproximada a la tercera parte.

El ritmo de crecimiento de la población peruana es de 250,000 individuos por año.

Cálculos del Departamento de Estadística Matemática e Investigación de la Dirección Nacional de Estadística arrojaron, al 31 de diciembre de 1954 un total de 9.303,700 habitantes,<sup>4</sup> comprendiendo en esta cifra la estimativa de la población selvática (453,200 h).

La población actual del Perú —estamos en 1961— se calcula en diez millones de habitantes. De ellos, más de tres millones —casi la tercera parte de la población total— vive en las comunidades indígenas.

La superficie bajo cultivo en el Perú cubre 1.639,537 hectáreas. De esta superficie un millón de hectáreas está cultivado por las comunidades.

Las cifras evidencian así, con elocuencia incontrastable, mejor que ningún otro argumento, la importancia capital de las comunidades indígenas en el Perú. Originadas en los "ayllus" precolombinos, la estructura de las comunidades indígenas, tal cual se encuentran hasta hoy, se organizó en el Coloniaje.

Sigamos las huellas de este proceso.

### *Política indigenista gubernamental, a través de la historia*

Producido el cataclismo de la Conquista, derrumbado el Imperio Incaico, asesinado el último Inca, capturadas sus fortalezas, saqueados sus templos y sus palacios, la población aborígen, aterrorizada, abandonó las ciudades y se dispersó en los campos para huir del vandalismo de sus opresores.

Fue el Virrey don Francisco de Toledo quien ordenó las *reducciones* de indios, es decir su concentración en pequeñas aldeas, a las que se dotó de tierras propias. Su principal finalidad fue el tenerlos más a la mano para cobrarles el tributo y para facilitar mejor también la acción evangelizadora. Desde entonces se extendieron principalmente a lo largo

<sup>3</sup> "Censo General de 1940". Ministerio de Hacienda y Comercio. Lima, Perú, p. CXLIX.

<sup>4</sup> "Anuario Estadístico del Perú, 1954". Lima, 1957.

de la cordillera de los Andes y, en menor proporción, en la zona de la costa y en las cabeceras de la selva.

La Colonia legisló sobre el indio, sometiéndolo, aunque fuere en teoría, a la tutela social. Pero los constituyentes que perfilaron la fisonomía política de la República —y que legislaron mirando a Francia y no al Perú— ignoraron al indio y a sus múltiples formas de vida comunitaria. Sólo el Libertador Bolívar se salva, en esta época, de ese anatema histórico. En Trujillo el 8 de abril de 1824 expide un decreto declarando a los indios, propietarios de las tierras que posean y facultándolos para “venderlas o enajenarlas de cualquier modo”<sup>5</sup> y ordenando, asimismo, el *reparto de las tierras de comunidad* entre los indios, “asignándosele siempre más al casado que al que no lo sea”, prefiriéndose a los que “actualmente las poseyeren, habitaren o tuvieren en arrendamiento”, “a fin de que ningún indio pueda quedarse sin el terreno respectivo”. Se hizo extensiva esta disposición a las haciendas que por ley correspondan al Estado, vendiéndose por suertes el terreno, para que al mismo tiempo de promoverse por este medio la agricultura y el aumento del tesoro, puedan fundarse nuevos pueblos en ellas” (art. 8).

El acierto que contiene este decreto al entregar a los indios las haciendas del Estado, sabia y previsoramente política, contrasta con dos errores que el mismo documento consagra: facultar al indio para que venda o enajene sus tierras “de cualquier modo” es entregarlo, sin defensa alguna, víctima propiciatoria de la mala fe y de la astucia de quienes tantas veces lo despojaron; y repartir, individualizándolas, las tierras de la comunidad significa desconocer en absoluto las esencias y las profundas raíces de la vida comunitaria del aborigen, perdurable a través de los siglos.

En el Cuzco, durante su gira triunfal por el sur del Perú, consolidada ya la independencia después de la batalla de Ayacucho, el Libertador expidió un decreto, refrendado por su Secretario General doctor Felipe Santiago Estenós, aboliendo el servicio personal de los indios, quienes en lo sucesivo debían prestar su trabajo, previa la contratación de los salarios correspondientes; prohibiendo a los prefectos de los departamentos, intendentes, gobernadores y jueces, a los preladados eclesiásticos, curas y sus tenientes, hacendados y dueños de minas y obrajes que emplearan

<sup>5</sup> Modificado por el decreto del 2 de noviembre de 1826 que prohibió su enajenación y restablecido por el del 27 de marzo de 1828 que devolvió a los indios la facultad de enajenarlos libremente, a condición de que supieran leer y escribir.

a los indígenas contra su voluntad, en faenas, séptimas, mitas, pongajes y otra clase de servicios domésticos y usuales (art. 2); ordenando que los jornales de los indios en minas, obrajes y haciendas se pagaren en dinero contante, sin obligarles a recibir especies contra su voluntad y a precios que no sean corrientes de plaza (art. 5).<sup>6</sup>

Considerando que la mayoría de los naturales carecía del goce y posesión de tierras; que la mayor parte de ellas habían sido usurpadas, con varios pretextos por los recaudadores y caciques, autoridad esta última que no era reconocida por la constitución republicana; y que el uso precario de tierras, concedido por el gobierno español, había sido sumamente perjudicial a los progresos de la República y a la prosperidad del Estado, Bolívar, por decreto expedido en el Cuzco el 4 de julio de 1825, refrendado por su Secretario General doctor Felipe Santiago Estenós, puso en ejecución lo ordenado en el decreto expedido en Trujillo sobre repartición de tierras de comunidad, incluyendo en la masa repartible las tierras que habían usurpado los recaudadores y caciques; estableciendo las disposiciones para la mensura y repartición de tierras; ordenando que "cada indígena recibiera un topo de tierra en los lugares pingües y regados" y "dos topos en los lugares privados de riego y estériles"; que los indígenas que fueron despojados de sus tierras en tiempo del gobierno español para recompensar con ellas a los llamados pacificadores de la Revolución del año 14, se les compense, en el reparto, con un tercio más del terreno que el que se asignara a los demás que no hubiesen experimentado ese perjuicio; y declarando que la propiedad absoluta de los indios se entendía con la limitación de no poderla enajenar hasta el año 1850 y jamás en favor de manos muertas, so pena de nulidad.

Por ley del Congreso Constituyente, aprobada el 27 de marzo de 1828 y promulgada cuatro días más tarde, por el Presidente General José de La Mar, reconoció a los indios el pleno dominio de las tierras que entonces ocuparan por reparto y sin contradicción, exceptuándose sólo a "los que ocupen tierras por razón de oficio".

Durante toda esta larga época, las comunidades indígenas —como lo reconoció en un estudio que, en 1907, hizo el Dr. Manuel Vicente Villarán— "no son personas civiles, ni pueden, por tanto, ser parte legislativa en juicio".

<sup>6</sup> Decreto firmado el 4 de julio de 1825. Inserto en la "Legislación Indigenista del Perú". Publicación de la Dirección General de Asuntos Indígenas. Talleres Gráficos de la Penitenciaría Central. Lima, Perú, 1948.



Sólo en 1920, por obra del régimen que presidió el eminente ciudadano y esclarecido patriota don Augusto B. Leguía, la Constitución Política, promulgada el 18 de enero de ese año, amparó a las comunidades indígenas, reconociendo su existencia legal (art. 58), anunciando que la ley definiría los derechos que le corresponden y declarando que sus bienes eran imprescriptibles y que sólo podían transferirse mediante título público, en los casos y en la forma que estableciera la ley (art. 41). Leguía expidió el decreto supremo del 24 de julio de 1925 ordenando que se levantaran los planos catastrales de las tierras comunitarias; la resolución suprema del 28 de agosto de 1925 abriendo, en el Ministerio de Fomento; el Registro Oficial de las Comunidades Indígenas; y la resolución del 11 de septiembre de 1925 ordenando el empadronamiento del ganado de los indígenas.

El 8 de enero de 1926 el Presidente Leguía expidió un decreto reglamentario para la irrigación de las tierras pertenecientes a las comunidades indígenas, a fin de evitar la explotación de que pudieren ser víctimas por parte de los que con ellas celebren contratos para ese efecto; y el 5 de noviembre de ese mismo año expidió una resolución suprema reafirmando el derecho de las comunidades indígenas de regirse por sus propios estatutos y administrar sus propias rentas.

La Constitución de 1933, en actual vigencia, mantuvo la acertada política indigenista, inaugurada por la Constitución de 1920. Reafirmó la existencia legal y la personería jurídica de las comunidades indígenas (art. 207); garantizó la integridad de la propiedad comunitaria (art. 208) y su carácter imprescriptible, inembargable e inenajenable, salvo el caso de expropiación por causa de utilidad, previa indemnización (art. 209); elevó a la categoría de precepto constitucional la citada resolución suprema expedida por el Presidente Leguía sobre la administración de las rentas comunales, prohibiendo que interviniesen en ella los concejos municipales y las corporaciones o autoridades que no fueran aborígenes (art. 210); y expresando que "el Estado procurará de preferencia dotar de tierras a las comunidades indígenas que no las tengan en cantidad suficiente para las necesidades de su población y podrá expropiar, con tal propósito, tierras de propiedad particular, previa indemnización".

Tres años más tarde el nuevo Código Civil, expedido durante el gobierno que presidió el general Oscar R. Benavides,<sup>7</sup> legisló sobre las

<sup>7</sup> Código Civil del Perú, 1936. Libro I, Sección III, Título V.

comunidades indígenas, dando el carácter de obligatorio a la inscripción de las mismas en un registro especial, a la formación de sus catastros y a la rectificación quinquenal de los padrones; estableciendo que representen a las comunidades sus mandatarios, elegidos por los individuos, mayores de edad, que las integren, siendo requisito indispensable para ser elegido, saber leer y escribir y haber obtenido la mayoría absoluta de los sufragios válidos (art. 72); declarando que las comunidades indígenas no podrán arrendar ni ceder el uso de sus tierras a los propietarios de los predios colindantes, plausible medida tendiente a evitar el despojo en beneficio de los latifundistas y gamonales vecinos.

Siguiendo las directivas trazadas por el Código, el gobierno del general Benavides expidió el 24 de junio de 1938 el decreto supremo reglamentando el reconocimiento y la inscripción oficial de las comunidades indígenas; y decretó el 18 de julio de ese mismo año las disposiciones pertinentes para la elección de sus mandatarios, uniformando los procedimientos que garantizaran dicha designación y estableciendo que el mandato duraría, dos años, plazo que fue ampliado a cuatro años por decreto supremo del 13 de enero de 1941.

El Presidente de la República don Manuel Prado (1939-1945) abordó los dos aspectos fundamentales del problema indígena: el económico y el cultural. La jurisdicción gubernamental para la solución de los conflictos de orden civil entre indígenas, por razón del dominio, posesión o usufructo de tierras, aguas, pastos y ganados, establecidas por ley N. 3120 y reafirmadas por diversas ejecutorias de la Corte Suprema de Justicia, permitió la solución equitativa de múltiples conflictos casi seculares; satisfaciendo a ambas partes en forma que garantizara su perennidad; reintegrando al patrimonio comunal, mediante fallos gubernamentales o trámites de conciliación, extensas superficies de tierras que ampliaron el radio de acción del trabajo de millares de indígenas y evitaron la repetición de actos de violencia que en otros tiempos eran frecuentes entre las distintas comunidades o entre éstas y los latifundios colindantes.

Fueron inscritas en el Registro respectivo más de dos mil comunidades indígenas, o sea casi la mitad del total de las existentes en la República. Bajo el control de la Dirección de Asuntos Indígenas se formó y organizó el catastro de las tierras comunitarias del Perú; y en armonía con lo dispuesto en la novísima legislación civil, gran parte de las comunidades reconocidas e inscritas eligieron democráticamente a sus personeros, evitando así la corruptela que significaba hasta entonces la

interferencia de elementos extraños e inescrupulosos que, con el título de apoderados de la comunidad, conseguido maliciosamente o por medios vedados, disponían arbitrariamente de sus bienes o vivían a costa de ellos sin control ni responsabilidad alguna.

El Estado compró y parceló, en beneficio de los aborígenes, importantes fundos agrícola-ganaderos en los departamentos del centro y del sur (Junín, Huancavelica, Ayacucho, Apurímac). En las zonas de más densa población autóctona (Cuzco, Puno, Ancash, Ayacucho, Junín y Cajamarca) fueron creadas las "Brigadas de Culturización Indígena" cuya finalidad fue la de educar a las masas de aborígenes adultos, en el idioma o dialecto propio de cada región, recorriendo localidad por localidad las distintas zonas indígenas, portando consigo los elementos necesarios para el cumplimiento de su misión, llegando hasta los propios hogares indios, procurando crearles hábitos de higiene en su persona y su indumentaria, orientándolos en la construcción y mejora de sus viviendas y en la selección de sus alimentos más nutritivos, combatiendo el cocaísmo y el alcoholismo, sus vicios ancestrales, suministrándoles conocimientos de agricultura y ganadería, iniciándolos en las industrias posibles de la región, despertándoles la conciencia de su personalidad, estimulando en su espíritu el sentimiento de solidaridad con todos los demás conglomerados sociales del país; y procurando llevar hasta el indio de las más apartadas regiones los signos de la cultura occidental —de la que él se ha mostrado siempre tan receloso y esquivo— y hacer del aborigen un individuo sano de cuerpo y alma, amante de su patria, ciudadano útil que participe activamente en la vida organizada del país.

Se inició e impulsó en el Departamento de Junín la creación y funcionamiento de más de veinte Granjas Comunales —nexo entre los antiguos "ayllus" y las actuales cooperativas de producción y de consumo— con capitales indígenas y regenteadas por los propios comuneros, bajo la supervigilancia y contabilidad de un funcionario fiscal. Se procuró con ellos revitalizar las comunidades indígenas, orientándolas técnicamente en sus labores agrícolas, modernizando sus métodos de cultivo y crianza del ganado y aumentando, de esta suerte, su producción.

En el Ministerio de Asuntos Indígenas se creó la Sección Legal Asesora para orientar, gratuitamente, a los indios en sus múltiples gestiones ante las diferentes dependencias administrativas.

### *Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen*

Durante el segundo período gubernativo de don Manuel Prado (1956-1962) se elaboró el *Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen* con la cooperación mancomunada de los Ministerios del Trabajo y Asuntos Indígenas, de Educación Pública, de Salud Pública y Asistencia Social, de Agricultura, de Fomento y Obras Públicas, de Guerra, del Banco de Fomento Agropecuario del Perú y del Instituto de la Reforma Agraria y Colonización. El decreto supremo, expedido el 17 de diciembre de 1959 constituyó la Comisión Ejecutiva de dicho Plan.

Base del Plan es la orientación doctrinaria contenida en el Convenio y la Recomendación relativos a la protección e integración de las poblaciones indígenas en los países independientes, aprobado por la Conferencia Internacional del Trabajo (1957), en los informes de la OIT, en los estudios practicados por sus expertos y por los profesionales y especialistas peruanos. Su órgano ejecutivo es la *Comisión del Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen*, estructurada por los decretos supremos del 17 de diciembre de 1959 y 2 de noviembre de 1960, presidida por el Ministro de Trabajo y Asuntos Indígenas e integrada por representantes de los Ministerios de Guerra, Educación Pública, Fomento y Obras Públicas, Salud Pública y Asistencia Social y Agricultura, el Director General de Asuntos Indígenas, cuatro miembros del Instituto Indigenista Peruano, el Director Regional de Acción Andina, un representante del Instituto de Reforma Agraria y Colonización y otro del Banco de Fomento Agropecuario del Perú.

El Plan se cumple en la ejecución de cinco *Programas Departamentales de Integración*: 1) Puno, 2) Ancash, 3) Cuzco, 4) Junín, 5) Aya-cucho.

#### 1) *Programa Puno-Tambopata*

Forma parte este plan de trabajo de uno más vasto, el Programa Indigenista Andino que están realizando en Perú, Bolivia y Ecuador la Oficina Regional de Acción Andina, dependencia de las Naciones Unidas y sus organismos especializados la OIT, FAO, OMS y UNTAA con la cooperación de los Gobiernos de dichas Repúblicas. Su objetivo es mejorar las condiciones de vida del campesino indígena y rehabilitarlo económicamente mediante la introducción de nuevas técnicas para la explo-

tación agro-pecuaria, el fomento de la artesanía y de las industrias rurales, la capacitación de mano de obra que emigra a otros lugares del país y la asistencia a las migraciones espontáneas a los valles sub-tropicales del Departamento de Puno.

Intentan cumplir los objetivos del Plan cuatro *centros de operación* establecidos en Chucuito (Provincia del Departamento de Puno), Camicachi (Provincia de Chucuito), Taraco (que afecta zonas de las Provincias de Huancané y Azángaro) y San Juan del Oro (Provincia de Sandía).

Comprenden las *actividades del Programa*:

a) *Formación profesional y artesanía rural*. Funcionan tres talleres centrales de formación de mano de obra en Chucuito con máquinas y equipos para carpintería y mecánica general y de automotores, donados por la American Federation of Labor; en Camicachi con equipos y herramientas adquiridos por la OIT; y en Taraco con maquinaria para carpintería y mecánica general y equipos completos de herramientas donados por la Federación de Sindicatos de la República Federal Alemana. Hasta 1961 más de cien jóvenes indígenas se habían capacitado en estos talleres centrales. Unos regresaron a sus comunidades donde ejercen sus actividades en beneficio de la zona rural. Otros, mecánicos, carpinteros y tractoristas encontraron colocación en los centros industriales de Toquepala, Ilo y Tacna. Más del 50% de los egresados se estableció independientemente, gracias a los préstamos de herramientas básicas que les hizo el Programa para que instalaran sus propios talleres. Fomenta, asimismo, el Programa el establecimiento de talleres comunales, construidos por las propias comunidades, dotándolos de herramientas sencillas para carpintería, mecánica y costura. Acuden a ellos los campesinos para hacer sus muebles, puertas, ventanas y herramientas de labranza o confeccionar sus vestidos.

b) *Bienestar Rural: educación fundamental y fomento agro-pecuario*. Cumple esta Sección tres actividades: 1) *saneamiento ambiental*, habiéndose construido hasta 1960 49 pozos y 79 letrinas en las escuelas y 42 pozos protegidos en las comunidades; 2) *acción agropecuaria* mediante la distribución de semillas de hortalizas a los seis núcleos escolares campesinos, y almácigos a muchas escuelas seccionales y plantas para establecer huertos familiares, existiendo ya más de siete mil de estos últimos. Se realizan campañas de arborización. En los bañaderos de ovejas han pasado más de 10.000 de éstas. Y se han efectuado más de 5.000 inseminaciones artificiales. Se han arreglado las carreteras que conducen a las escuelas y comunidades.

Una de las actividades más importantes es seguramente la formación de los *Promotores Sociales* quienes son trabajadores voluntarios, seleccionados por las comunidades. Su capacitación consiste en adiestrarlos en las prácticas del saneamiento ambiental, agropecuario, alfabetización, mejoramiento de la vivienda, etc., así como en el conocimiento de los organismos especializados que trabajan en el medio rural. Hasta 1960 se habían formado 205 *promotores sociales*.

c) *Salud*

El Programa ha establecido siete consultorios médicos: tres en la zona quechua (Taraco, Huanco Husco y Muni Grande), tres en la zona aymara (Camucachi, Chucuito y Platería) y uno en la ceja de montaña, (San Juan del Oro, Tambopata) donde también se ha establecido un pequeño hospital. En los consultorios se presta atención médica a los enfermos, se hace el control de las enfermedades transmisibles, se efectúa la atención materno-infantil y se desarrolla una campaña de educación sanitaria.

El Programa prepara también "auxiliares voluntarios", entrenados en primeros auxilios, conocimientos de higiene y prevención de enfermedades; y parteras empíricas, jóvenes indígenas que trabajan como auxiliares de la obstetriz, reemplazándola en su ausencia.

En 1960 se emprendió activa campaña de control de la tuberculosis y de erradicación de la malaria.

d) *Investigación Antropológica.*

e) *Investigación sobre migraciones internas* (zona de Tambopata).

La Oficina Regional de Acción Andina de las Naciones Unidas y Organismos especializados (Unesco, OIT, FAO, UN y OMS), dentro de la asistencia técnica que presta al Perú para la ejecución de su política indigenista, ha conseguido aportes del exterior para este Programa equivalentes a más de \$ 200.000 soles. Y el Consejo Ejecutivo del Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) otorgó dos importantes asignaciones: una de US \$ 73.000 dólares para la ampliación de los servicios de salud pública en el medio rural; y otro de US \$ 105.000 para un programa de educación dietética en la misma región.

2) *Programa Ancash*

Con el objeto de poner en práctica los planteamientos teóricos de las investigaciones antropológicas y de las ciencias sociales aplicadas realizadas por las Universidades de Cornell (E E U U.) y de San Marcos

(Lima), en 1951, bajo los auspicios del Ministerio de Educación Pública, el Instituto Indigenista Peruano y la Universidad de Cornell celebraron un acuerdo para promover la adaptación de grupos humanos de baja cultura a las formas de vida moderna, escogiéndose para tal efecto a la *Comunidad de Vicos*, grupo de indígenas sumamente atrasados, establecidos en el fundo del mismo nombre, de propiedad particular, en la provincia serrana de Carhuaz.

La población de Vicos era reducida: apenas contaba con 2,200 habitantes. Tenía este grupo el más bajo nivel cultural de las poblaciones indígenas del Callejón de Huaylas. El sistema de explotación del fundo consistía en el aprovechamiento de la mano de obra de los colonos indígenas en beneficio de los arrendatarios que también los obligaban a cumplir determinados servicios gratuitos. La elección del lugar estuvo acertada porque, por su ubicación en la red caminera regional, Vicos facilitaría la difusión hacia los poblados aborígenes vecinos de los cambios culturales determinados por la aplicación del Programa. Explícate, de esta suerte, que la influencia del mismo se haya extendido a ocho localidades del Callejón de Huaylas con una población de más de 11,000 aborígenes.

Siete años consecutivos de trabajo constituyen las adecuadas perspectivas para enjuiciar sus resultados. Ellos han sido satisfactorios.

El hecho más saltante, sin duda alguna, es que los indígenas de la hacienda Vicos han abolido la administración anterior por arrendatarios y han establecido una organización comunal que deberá convertirse en cooperativa agro-pecuaria. Una junta de delegados, democráticamente elegidos, tiene el control administrativo y económico del fundo, bajo la asesoría de los organismos a cargo del Programa. Esta forma de asociación ha asumido la responsabilidad de promover los demás aspectos del desarrollo socio-económico cultural de Vicos.

Se han abolido para siempre esas supervivencias feudales que eran las prestaciones gratuitas. Los colonos de Vicos trabajan ahora en provecho común. La explotación directa del fundo constituye los ingresos económicos de la comunidad. Parte de los beneficios se están ahorrando para comprarlo. Hasta principios de 1961 los colonos indígenas habían reunido, con ese objeto, la suma de \$ 240.000 soles.

El nuevo sistema de explotación del fundo incrementó en forma extraordinaria la producción. La papa es el producto principal de la región. En la campaña 1957-58 su rendimiento promedio por hectárea fue de 10,700 kilos. Antes apenas había llegado a 4,000 kilos. Posteriormente el promedio ascendió a 11,000 kilos por hectárea. En la campaña

agrícola 1960-1961 se superó ese nivel, lo cual representa un incremento de la productividad en un 600%. En el lapso 1957-1961 el Banco de Fomento Agropecuario ha prestado a Vicos la suma de \$ 780.000 soles que es la más alta proporcionada a una colectividad indígena.

Este incremento de la productividad, consecuencia de la nueva organización del fundo, permitió a la comunidad indígena capitalizar en los últimos tres años la suma de \$ 460.000 soles, de los cuales \$ 300.000 se depositaron en libretas de ahorros en el Banco de Crédito del Perú, Oficina de Huaraz; \$ 120.000 se invirtieron en la campaña agrícola 1960-61: \$ 30.000 se destinaron a la compra de herramientas y equipos; y \$ 10,000 fueron invertidos en medicinas para el Centro de Salud.

La Comunidad de Vicos, además, ha cancelado los préstamos de avío que le otorgó el Estado para las campañas 1957-58 y 1958-59, ascendentes a \$ 343,000 soles. Los créditos son manejados a través del Servicio de Crédito Agrícola Supervisado, en su condición de organismo técnico, y del Banco de Fomento Agropecuario del Perú, como entidad financiera.

Más aún. La Comunidad de Vicos ha otorgado un préstamo de tipo supervisado a dos comunidades vecinas para cultivos de panllevar.

Las actividades educativas están a cargo del Núcleo Campesino de Vicos. La Smithsonian Institution sostiene una escuela pre-vocacional, así como el programa de nutrición, mediante el refectorio escolar.

En 1952 sólo existía en Vicos una escuela destartalada. Concurrían a ella sólo 16 alumnos. Sólo 12 personas eran bilingües y sólo 3 sabían leer y escribir. En 1961 el promedio de concurrencia diaria a clases fue de 170 alumnos. 102 escolares leen y escriben. 16 adultos leen y escriben. 93 adultos son bilingües. En 1960 se construyeron por acción popular siete locales escolares.

Prestan su valiosa cooperación al Programa los Ministerios del Trabajo y Asuntos Indígenas, Hacienda, Agricultura, Educación y Salud Pública, las Universidades de Cornell y San Marcos, las Fundaciones Carnegie y Arthur Morris (E E U U.) el Servicio Cooperativo Interamericano de Productos Alimenticios (SCIPA) y el Banco de Fomento Agropecuario del Perú.

### 3) Programa Cuzco

Se estableció en el Convenio celebrado por la Universidad Nacional de San Antonio Abad (Cuzco) y el Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas; aprobado por resolución suprema expedida el 15 de junio



de 1959; y se ejecuta en la Comunidad de Cuyo Chico, en el distrito de Pisac, provincia de Calca, extendiéndose su influencia a otras cuatro Comunidades.

Trabaja el Programa en los siguientes aspectos:

a) *Desarrollo de la comunidad* a fin de que los aborígenes organicen otras formas institucionales, distintas de las del parentesco, habiéndose obtenido ya la formación de grupos deportivos, musicales, de esparcimiento social y de promoción educativa.

b) *Economía*, mediante la plantación, ya realizada, de 8,000 árboles de eucaliptus; la construcción de un canal para irrigar terrenos eriazos, a fin de ensanchar el área de las tierras de cultivo que son allí tan reducidas; la introducción del cultivo de la cebada cuya venta está asegurada a la empresa cervecera de la región; el establecimiento de una fábrica de tejas, un pequeño taller de carpintería y otro de sastrería donde se capacita a los comuneros jóvenes que tienen vocación artesanal.

c) *Sanidad*, mediante la potabilización del agua, la protección a las fuentes abastecedoras, la construcción de silos sanitarios y la campaña en favor de las prácticas higiénicas.

d) *Educación*, regularizando la asistencia escolar, organizando cursos de alfabetización para adultos y reconstruyendo la escuela con la ayuda de la comunidad.

#### 4) *Programa Junín*

Fue iniciado en 1959. Su ejecución depende directamente del Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas. Se cumple en la Comunidad de Huayre, a orillas del Lago Junín, con una zona de influencia que abarca diez comunidades, de las cuales unas dependen de la agricultura y el comercio, en tanto que otras viven de la ganadería y de la oferta de mano de obra a los centros mineros.

Para mejorar la potencialidad agrícola de la zona se ha impartido a los aborígenes la enseñanza de las modernas técnicas del cultivo de la papa, principal producto del lugar, habiendo los aborígenes sembrado 23 campos demostrativos en distintas comunidades, aprovechando las semillas, fertilizantes, fungicidas e insecticidas que se les han donado. Se ha iniciado un plan de diversificación agrícola, introduciendo algunas especies vegetales de alto poder alimenticio. Se han organizado y funcionan una cooperativa agrícola en Paucartambo y granjas ganaderas en las comunidades de Ulcumayo, Huachón y Huayre. Y se presta a los

comuneros asistencia técnica en el desarrollo de la ganadería con la cooperación del Banco de Fomento Agropecuario y de la Cerro de Pasco Corporation.

Se han establecido consultorios médicos y botiquines en ocho comunidades con la ayuda de las Areas de Salud de Junín y de Cerro de Pasco. En el Hospital de Tarma se han capacitado ocho comuneros como "auxiliares de salud", quienes están a cargo de los botiquines médicos en cinco comunidades.

### 5) Programa Ayacucho

Se encomendó su realización a la Universidad Nacional de San Cristóbal de Húamanga, por Acuerdo suscrito con esta institución y aprobado por resolución suprema expedida el 15 de octubre de 1960. Su sede está en la Pampa Cangallo, provincia del mismo nombre y su acción se ejerce en diez comunidades cuyas actividades básicas son la agricultura y la ganadería y que están integradas por 16,000 campesinos.

La iniciación del programa se marcó por la obtención de tractores alquilados que los campesinos usaron durante 348 horas para roturar campos vírgenes y sembrar 34 hectáreas de papa; el otorgamiento de 4,000 kilos de semillas de buena papa a los aborígenes; la siembra de pastos y el mejoramiento de pastos naturales mediante abonos, previa desinfección de las semillas y la siembra con fertilizantes, lo que por primera vez ocurría en la región; la implantación de once viveros forestales para conseguir la cuota de plantación de 100,000 árboles correspondientes a 1961; el establecimiento del Banco de Herramientas y de los Talleres Comunes (Herrería, Carpintería y Construcción); y la siembra de cinco hectáreas de campos de maíz con semillas seleccionadas por la Universidad Agraria con la que se firmó un convenio de colaboración por los seis años iniciales.

Por Decreto Supremo N° 001, fechado el 10 de enero de 1961, se crearon, en los departamentos de Ancash, Pasco, Junín, Ayacucho, Huanavelica, Apurímac, Cuzco y Puno, sendas *Comisiones de Integración Aborigen*, formadas por el Jefe de los Programas Departamentales de Integración, donde los haya, quien actúa como Presidente; el Jefe de la Circunscripción territorial militar; el Inspector de Educación, el Jefe

de la Oficina Departamental de Fomento, el Jefe del Area de Salud, el Jefe Regional de Agricultura, un representante del CIPA, un representante del Banco de Fomento Agropecuario del Perú, un representante del Instituto de Reforma Agraria y Colonización y el inspector de Asuntos Indígenas que actúa como Secretario.

Son funciones de las Comisiones Departamentales de Integración: a) ampliar e intensificar las labores iniciadas por los programas departamentales de integración; b) concertar la acción conjunta de los servicios públicos e instituciones de fomento y de crédito para promover el mejoramiento general de las colectividades indígenas en las zonas de su jurisdicción y conforme al orden de prioridad que la Comisión del Plan Nacional determine; c) adoptar medidas inmediatas conducentes al mejoramiento de las condiciones de salud, desarrollo agropecuario, educación, comunicaciones y saneamiento de las colectividades indígenas y formular, en consulta con los miembros de las mismas, programas de promoción aplicables mediante el concurso de los servicios e instituciones mencionados y los recursos humanos y materiales de los propios campesinos; e) someter a consideración de la Comisión del Plan Nacional los programas de promoción rural proponiendo las medidas que corresponda adoptar en orden a la eficaz ejecución de dichos programas; f) informar a la Comisión del Plan Nacional del desenvolvimiento de sus actividades, así como de los problemas derivados de la escasez de las tierras, los conflictos sobre la propiedad de las mismas y los demás factores que obstaculizan el progreso de las colectividades con las cuales trabajen.

Con el objeto de evitar que se arrienden las tierras de las comunidades en perjuicio de los miembros de las mismas que carecen de ellas para el asentamiento de sus hogares, impidiendo a la vez el abuso del poder dentro de la propia entidad, se dictó el 26 de abril de 1961 el decreto supremo N° 007, ordenando que los contratos de locación-conducción de las tierras comunales, celebrados por las comunidades indígenas con terceros deberán ser previamente sometidos al acuerdo de la Asamblea General de los Comuneros, requisito sin el cual no podrán ser aprobados por el Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas (art. 1°). Los personeros legales que contravengan esta orden serán inmediatamente subrogados de sus cargos, sin perjuicio de la responsabilidad civil resultante de los daños y perjuicios ocasionados (art. 3°). Serán igualmente san-

cionados con arreglo a la ley, las Notarías Públicas o los Juzgados de Paz que omitan dar cumplimiento a las antedichas disposiciones (art. 4).

A fin de erradicar la indeseable intervención de los explotadores y tinterillos, voraces atrapadores de las cuotas de los humildes labriegos de las tierras comunitarias, la Resolución Suprema N° 46 dispuso que los miembros de una comunidad indígena, tengan o no el carácter de dirigentes, no podrán por ningún concepto reclamar o demandar de la misma el pago de comisiones por las gestiones que efectúen en favor de la comunidad, sea cual fuere la gestión cumplida (art. 1°). Prohíbe también la citada resolución las denominadas "transferencias de posesiones" a título oneroso, celebradas entre miembros de una comunidad o con terceros, que afecten el patrimonio comunal (art. 2) por contravenir el principio de inajenabilidad consagrado en el título XI de la Constitución del Estado, bajo apercibimiento de sancionar a los infractores, subrogándolos de sus cargos si son personeros legales, miembros de Juntas Directivas y Gestores de Comunidades o inhabilitándolos temporalmente para el desempeño de esos cargos en el futuro, sin perjuicio de las responsabilidades legales consiguientes.

Con miras al mejor ordenamiento económico de las Comunidades Indígenas y al más técnico rendimiento en sus actividades agropecuarias y cooperativas, la resolución suprema N° 47, expedida el 27 de abril de 1947 dispuso que, al término de cada ejercicio anual, las Juntas Directivas de las Comunidades Indígenas deberán obligatoriamente rendir cuentas ante la Asamblea General de Comuneros convocada especialmente al efecto (art. 1°). Un funcionario del Ramo de Asuntos Indígenas, con el carácter de Auditor Contable, revisará las cuentas presentadas y hará la auditoría del estado económico de la comunidad, dictando las normas contables convenientes para la mejor marcha de sus negocios (art. 2). Si de la Auditoría practicada aparece la existencia de saldos pendientes a favor de la comunidad, se notificará enseguida a los obligados para que procedan inmediatamente al reintegro de los fondos patrimoniales de la comunidad, bajo apercibimiento de ejercitarse ante el Ministerio Público la denuncia legal correspondiente, debiendo la Dirección General de Asuntos Indígenas o las Subdirecciones Regionales hacer cumplir, con auxilio de la fuerza pública, las resoluciones que recaigan en tales casos (art. 3).

*Reconocimiento oficial de las Comunidades Indígenas*

Considerando acertadamente que la supervivencia del régimen de las comunidades indígenas descansa en la necesidad de conservar sus peculiaridades, usos y costumbres dentro de un orden legal que ampara su patrimonio y promueve su evolución social, el Gobierno expidió el 10 de mayo de 1961 el decreto supremo N° 008 dictando las pautas para el reconocimiento oficial de dichas comunidades: ordenando para ello que en la solicitud correspondiente que debía presentarse ante la Dirección General de Asuntos Indígenas se anotara: a) el tiempo de existencia de la comunidad; b) su población con especificación de sexo y edad; c) principales industrias; d) cultivos, clases y volumen de producción; e) número y variedad de ganado que posee cada comunero; f) indicación de caseríos, anexos, barrios, cuarteles o parcialidades que la integran; g) número de escuelas de hombres y de mujeres; h) extensión de su patrimonio territorial con indicación de fuentes de agua, lagunas, puquiales, ríos y riachuelos que discurren por el mismo; i) vías de comunicación: carreteras, caminos de herradura, trochas; j) plano de los terrenos que constituyen su patrimonio cuando la entidad solicitante invoque como único título el de la posesión inmemorial; y, en los demás casos, presentación de la titulación original o una copia certificada de la misma y de un croquis representativo de las tierras de dominio y usufructo comunal con indicación de sus colindantes.

En caso de urgente necesidad, la Dirección General de Asuntos Indígenas designará ingenieros de su seno para que procedan al levantamiento de planos de la comunidad. Funcionarios de la misma entidad comprobarán la veracidad de los datos y determinarán, si las hubiere, las porciones de terreno que tengan carácter litigioso y la población que las habita. El reconocimiento e inscripción de la comunidad se hace por resolución suprema y constituye sólo el otorgamiento de su personería jurídica, quedando a salvo el derecho de terceros sobre las tierras que la solicitante alegara como de su exclusivo dominio.

Cualquier persona jurídica, singular o colectiva, que se crea con legítimo interés, podrá oponerse al reconocimiento o inscripción de una comunidad. Las oposiciones se tramitan conjuntamente con lo principal y pueden interponerse hasta antes de expedirse la resolución suprema correspondiente. Puede hacerse valer, contra lo resuelto, el recurso de reconsideración ante el Presidente de la República, quien, para mejor

resolver, deberá escuchar obligatoriamente la opinión del Fiscal en lo Administrativo de la Corte Suprema de Justicia.\*

### *Catequistas y alfabetizadores indios*

Reviviendo antigua y muy plausible costumbre colonial, después de casi dos siglos, en mayo de 1961, en la ciudad del Cuzco, antigua Capital del Imperio Incaico, veinticinco nativos cuzqueños y apurimeños recibieron de manos del Arzobispo Carlos María Jurgens, los diplomas y títulos que los acreditan catequistas y alfabetizadores. Estos nativos, nuevos profesores de religión y de alfabetización, eruditos en la doctrina cristiana, fueron repartidos de preferencia en las diferentes parroquias de los departamentos del Cuzco y Apurímac, allí donde no llegan las carreteras, ni hay otras vías modernas de comunicación. Ellos impartirán sus enseñanzas en el idioma quechua. Constituyen la primera promoción de la Escuela de Catequistas Indígenas establecida en el Cuzco.

### *Estatuto de Comunidades Indígenas del Perú*

Satisfaciendo imperativa necesidad, cual era la unificación y ordenación de las disposiciones vigentes sobre el funcionamiento interno de los agregados aborígenes, se expidió el 2 de junio de 1961 por Decreto Supremo N° 11, el primer Estatuto de las Comunidades Indígenas del Perú, destinado a aplicarse a las 1,500 comunidades reconocidas hasta entonces y de las cuales apenas el 10% tenía estatutos aprobados por la Dirección General de Asuntos Indígenas.

Define el Estatuto a las comunidades indígenas considerándolas "personas jurídicas colectivas de derecho privado, constituidas por la asociación de individuos vinculados por la tradición de sus usos y costumbres y por la posesión de las tierras en común" (art. 1°).

El reconocimiento oficial es el requisito obligatorio para el goce de la personería jurídica de las comunidades indígenas (art. 2°) y la representación legal de las reconocidas oficialmente la ejercerá el mandatario o personero jurídico elegido por los comuneros (art. 3°).

Son atribuciones de las Comunidades: a) elegir su Junta Directiva, sus mandatarios o personeros legales; b) levantar el inventario de sus bienes; c) confeccionar su padrón de comuneros y censo agropecuario;

\* Este decreto derogó expresamente el art. 6, del decreto supremo del 24 de junio de 1938 y todas las demás disposiciones que se le opusieran,

d) gestionar ante el Ministerio de Educación la creación de escuelas, en relación con su población en edad escolar, proporcionando el terreno necesario y mano de obra para la construcción de locales; e) contribuir a su propio fomento y progreso, ejercitando los principios de cooperativismo; f) organizar el régimen interno de la comunidad de acuerdo con sus normas tradicionales; g) propender a la irrigación de sus tierras y mejor utilización de sus recursos naturales; h) propender igualmente, por acción comunal, a la construcción de vías de comunicación y otras de bien colectivo; i) efectuar, por mandato de la Asamblea General de Comuneros, el reparto periódico de las tierras comunales de cultivo disponibles, para el usufructo privado de los comuneros que carezcan de ellas; y j) organizar debidamente el régimen económico de la comunidad, vigilando la inversión de los fondos comunales, procurando el incremento de éstos (art. 5°).

El Estatuto considera que son *comuneros* a los varones o mujeres mayores de edad, nacidos en la comunidad y que figuren en el padrón respectivo; a sus descendientes, una vez llegados a la mayoría de edad, que tengan residencia habitual en la comunidad; y al casado o casada y los que se encuentren manteniendo un régimen de unión familiar estable, con arreglo a sus costumbres, siempre que tengan ocupación permanente en la comunidad por diez años consecutivos (art. 6°) y hayan obtenido la aprobación del ingreso por mayoría absoluta de la Asamblea General de Comuneros (art. 7°) y que, en el momento de solicitar su ingreso, no se encuentren desempeñando función pública, rentada o gratuita, en la jurisdicción (art. 8°).

El comunero tiene derecho al disfrute de las tierras que tradicionalmente, por sucesión familiar o por mandato de la comunidad, ha venido poseyendo a título privado, así como el aprovechamiento de tierras, pastos y aguas que la comunidad usufructúa en común (art. 9°). Quienes carezcan de tierras de cultivo, serán dotados progresivamente, por la comunidad, de una parcela de tierra de las de libre disponibilidad, no sometidas a controversia con terceros (art. 10°). Las tierras de usufructo privado, cuyo título es el certificado de posesión, expedido por la Junta Directiva Comunal, legalizado ante Notario Público o Juez de Paz, es susceptible de transmisión hereditaria, la cual se hará por tradición directa de la heredad, una vez acreditada la calidad de herederos del causante (arts. 11, 12 y 13).

Los derechos y obligaciones inherentes a la calidad de comuneros se pierden por la ausencia del lugar por tiempo indefinido, exceptuán-

dose a quienes estuvieren sujetos al servicio militar obligatorio, los estudiantes que sigan cursos superiores en otros lugares de la República o fuera de ella y por motivos de salud debidamente justificados (art. 14):

La calidad de comunero se pierde por renuncia voluntaria expresa; por ausencia injustificada durante más de cinco años continuos; y por matrimonio que lo incorpora a otra comunidad (art. 15).

Todos los comuneros, sin excepción alguna, tienen iguales derechos y obligaciones, gozando de las mismas oportunidades en el usufructo de los bienes y recursos económicos de la comunidad (art. 21). Son sus derechos, una vez llegados a la mayoría de edad: tomar parte, con voz y voto, en las asambleas comunales; elegir y ser elegido dirigente de su comunidad; participar en el goce de las tierras, pastos y aguas comunes, en la rotación de las tierras de pastoreo y en los beneficios que el Estado, los Municipios y otras corporaciones públicas puedan dispensar en favor de las comunidades (art. 22). Son sus obligaciones: asistir puntualmente a las asambleas ordinarias y extraordinarias de la comunidad; elegir sus autoridades y desempeñar los cargos directivos una vez aceptados; cumplir las faenas y demás servicios comunitarios establecidos por las prácticas del lugar; contribuir en parte proporcional a la defensa de los derechos comunales y a la atención de las obligaciones contraídas por la comunidad, previo acuerdo de la Junta General de Comuneros; participar en los trabajos de construcción, reparación y conservación de los caminos, puentes, acequias, represas, manantiales, acueductos, edificios públicos y en toda obra de interés colectivo; abonar puntualmente las cuotas fijadas por la comunidad; y cumplir los acuerdos que la comunidad apruebe (art. 24).

El cumplimiento de estas obligaciones se suspende en casos de enfermedad debidamente justificada; en las mujeres, por razón de maternidad; y en las viudas sin ayuda familiar, los huérfanos menores de 18 años y los inválidos mientras subsistan tales circunstancias; y quedarán exoneradas definitivamente en los casos de ancianidad, con más de 65 años los hombres y 60 las mujeres o invalidez permanente (arts. 25 y 26).

Las sanciones que la comunidad puede imponer a sus miembros por las faltas que cometan son: amonestación, multa y suspensión de derechos, debiendo esta última ser acordada por la asamblea general de los comuneros y aprobada por la Dirección General del Ramo (art. 28).

Dispone el Estatuto la organización del *Catastro de las Comunidades* a base del Padrón de Comuneros y de los planos de conjunto de las tie-



rras comunitarias, aprobados por resolución suprema. En el Catastro se hará constar la situación geográfica y topográfica de cada comunidad, población, cultivos, ganado (vacuno, lanar, porcino, caballar, cabrío; etc.), maquinarias y útiles de labranza, extensión de tierras poseídas o en litigio, industrias, caminos carreteros o de herradura y cuanto sea indispensable para conocer la situación, ubicación, delimitación; capacidad económica y condiciones de vida de la comunidad a fin de conocer sus necesidades inmediatas y sus posibilidades (arts. 29, 30 y 31).

Las comunidades se gobiernan mediante elecciones democráticas practicadas en la Asamblea General de Comuneros. Para ser elegido personero legal se requiere haber obtenido la mitad más uno de los votos válidos; estar inscrito en el padrón general de comuneros; saber leer y escribir; domiciliar de modo habitual en la comunidad; poseer libreta militar o electoral y haber sufragado en las últimas elecciones; no ser demandado ni demandante de la comunidad; no desempeñar cargo o función pública, rentado o gratuito, en la jurisdicción; y no encontrarse enjuiciado ante los tribunales de justicia por la comisión de delitos comunes (arts. 32 a 36). El período del mandato es de cuatro años para los personeros legales y dos años para la Junta Directiva. Las autoridades no podrán nuevamente postular hasta que transcurra un período igual al de su mandato. Su elección no será válida mientras no sea aprobada por la Dirección de Asuntos Indígenas e inscrita en el Registro respectivo (arts. 36 y 37).

Las *autoridades comunales* son el Personero y los miembros de la Junta Directiva. El *Personero* es el representante legal de la comunidad y son sus atribuciones: a) hacer cumplir los fallos judiciales y las resoluciones administrativas; b) no practicar acto alguno que obligue a su representada sin haber sido autorizado previamente por la Asamblea General de Comuneros; c) defender los intereses de la comunidad, haciendo uso de las vías legales; d) dar cuenta a la comunidad de toda gestión que verifique; e) designar, de acuerdo con la Asamblea General, al árbitro que represente a la comunidad en los asuntos sometidos a conocimiento del tribunal arbitral; f) presentar una Memoria anual de su gestión; g) sujetarse en el ejercicio de su mandato a los acuerdos de la Asamblea General de Comuneros; y h) proponer ante la Junta Directiva las medidas convenientes para la administración de los bienes comunales (arts. 38 y 39).

Integran la *Junta Directiva* el presidente, el vicepresidente, el secretario, el tesorero, el fiscal y dos vocales. Son atribuciones de la Junta

—que sesionará, por lo menos, una vez al mes— vigilar y controlar la vida administrativa de la comunidad, haciendo cumplir el Estatuto; cautelar y ordenar mensualmente el depósito de los valores de la comunidad en la Sección Ahorros de cualquier Banco de la localidad con autorización de la Asamblea General de Comuneros; convocar a sesiones ordinarias, extraordinarias y de asamblea general; procurar la mejor forma de cultivar y distribuir las tierras comunales; e) fomentar el principio del cooperativismo en el seno de la comunidad (arts. 41 y 42).

El *patrimonio de las comunidades indígenas* está constituido por sus bienes y rentas y se halla sujeto al régimen de garantías legales contempladas en la Constitución del Estado y demás disposiciones vigentes. Son *bienes comunitarios* las tierras en que se asienta la comunidad y las obras de beneficio comunal que se encuentran en ellas, que no sean bienes del Estado, ni de corporaciones públicas; los pastos, bosques y frutos existentes en la propiedad comunal; las herramientas, maquinarias y demás implementos agrícolas e industriales de uso común; los capitales comunes, los que en su caso corresponden a granjas u otras asociaciones de bienestar colectivo; los inmuebles, muebles, valores y dinero que adquieran por donación, cesión, compra u otro título oneroso o gratuito (art. 50). Son rentas de la Comunidad: las cotizaciones ordinarias y extraordinarias de sus miembros; el producto de las multas impuestas; los intereses de los capitales comunes; el dinero obtenido en la venta de los productos de las tierras de uso común; el dinero que se obtenga de la venta, concesión o remate de frutos naturales ubicados dentro del patrimonio comunal; y los beneficios del rodeo anual (art. 51).

Las comunidades indígenas están impedidas de suscribir contratos de arrendamiento y ceder el uso de sus tierras a los propietarios de los predios colindantes (art. 52).

Los bienes de las comunidades indígenas son independientes de los bienes municipales. Los Municipios ni ninguna otra corporación podrán intervenir en la recaudación y administración de los bienes comunales (art. 53).

La *Asamblea General de los Comuneros* celebrará sesiones ordinarias cuatro veces al año, en las fechas designadas por los interesados y extraordinarias cuando lo requiera la Junta Directiva o la cuarta parte de los comuneros empadronados (arts. 54 y 55). Son atribuciones de la Asamblea: a) elegir al Personero y a los miembros de la Junta Directiva; b) examinar y aprobar el presupuesto comunal; c) examinar y aprobar la rendición de cuentas del Tesorero; d) acordar y aprobar la distribu-

ción periódica de los terrenos pastales de aprovechamiento común; e) determinar la conducta a seguir por la comunidad en las acciones judiciales o administrativas en trámite; f) conocer sobre la renuncia del personero jurídico o miembros de la Junta Directiva; g) plantear, por causa justificada, la revocatoria del mandato del personero jurídico y miembros de la Junta Directiva ante la Dirección General de Asuntos Indígenas; h) fijar las cuotas ordinarias o extraordinarias de los miembros y los derechos de pago por hierbajes o multas; i) acordar el ingreso de nuevos comuneros; j) determinar y aprobar las reservas de tierra y pastos comunales; y k) adoptar o aprobar la planificación de obras comunales o de interés colectivo, tales como la implantación de granjas comunales, cooperativas, la obtención del crédito supervisado, construcción de plazas, mercados, caminos u otros servicios análogos, previa opinión técnica de la Dirección General de Asuntos Indígenas (art. 56).

El Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas supervigila los planos de promoción económica de las comunidades, tendientes a elevar sus niveles de vida.

Cualquier comunero puede denunciar la existencia de anomalías en el manejo de las rentas comunales, denuncia que será investigada y sancionada, si fuera efectiva la anomalía, por la Dirección General de Asuntos Indígenas. Si los responsables no reembolsan el monto de la suma malversada, se denunciará el delito ante el Ministerio Fiscal para los efectos de la sanción penal a que hubiere lugar, sin perjuicio de la responsabilidad civil (arts. 65, 66 y 67).

El *régimen cultural y social*, consagrado por el Estatuto, contempla la construcción de locales escolares por la acción de los comuneros; el sostenimiento de una biblioteca comunal con obras y revistas preferentemente relacionadas con actividades agropecuarias y cooperativas que permitan elevar el índice de capacitación de los comuneros; la posibilidad de otorgar becas en las universidades o institutos superiores a los hijos de los comuneros que se hubieren destacado en los estudios secundarios, con la condición de que los beneficiados, a su vez, al término de su carrera, restituyan la ayuda económica que recibieron o dediquen sus conocimientos técnicos a servir a la institución comunal benefactora (arts. 68 a 71).

El Estatuto de Comunidades Indígenas del Perú es una garantía en la estructura de las comunidades aborígenes, en la cautela de su patrimonio, en la tenencia y aprovechamiento de sus tierras y en la acertada orientación hacia el mejor cumplimiento de sus funciones sociales.

### *Gobierno de las Comunidades*

Al igual de lo que ocurre con no pocos grupos aborígenes mexicanos, existe un sistema dual de gobierno para las comunidades indígenas del Perú: el *poder central* que maneja los destinos de la Nación entera y el *gobierno autóctono* que elige y renueva periódicamente cada una de las comunidades aborígenes.

El Presidente de la República, con anuencia del Consejo de Ministros, nombra a los Prefectos que gobiernan los Departamentos, circunscripciones geográficas en que se divide el país; y designa a los subprefectos, autoridades en las Provincias, circunscripciones geográficas en que se divide cada departamento. El Prefecto, a su vez, nombra a los "gobernadores", representantes de la autoridad central en cada "distrito", circunscripciones geográficas en las que se subdivide cada provincia. Y el Subprefecto nombra a los "tenientes-gobernadores", representantes de la autoridad central en los "pagos" o poblados, circunscripciones geográficas en las que cada distrito se subdivide. Estas dos últimas clases de autoridades subalternas son las que están en contacto con las comunidades aborígenes.

En el orden administrativo local, el Subprefecto designa a los concejos municipales de los distritos. Y en cada uno de los anexos se nombra un "agente municipal", que es el alcalde de facto de la más pequeña unidad de gobierno, con una iniciativa sumamente restringida por la acción de sus jerárquicos distritales y provinciales y por la exigüidad de las rentas públicas locales. Casi siempre, para realizar alguna obra pública lugareña, solicita y obtiene, en forma de mano de obra gratuita, el apoyo de la comunidad indígena.

El *Ministerio del Trabajo y Asuntos Indígenas* es el organismo superior de la Nación para todo cuanto atañe al *status* de las comunidades indígenas, su reconocimiento oficial y las posibilidades de su incorporación a la vida nacional. La *Dirección de Asuntos Indígenas*, una de sus principales dependencias, centraliza los aspectos administrativos. El *Instituto Indigenista Peruano* actúa en el plano de la investigación y de la cultura.

Por Resolución Legislativa N° 9812, expedida el 19 de enero de 1943, durante el primer gobierno de don Manuel Prado, el Perú aprobó la Convención sobre el Instituto Indigenista Interamericano, así como los demás acuerdos del Primer Congreso Indigenista Interamericano, celebrado en Pátzcuaro, México, en abril de 1940.

Frente a estos distintos organismos del gobierno central, existe también el *gobierno propio de cada comunidad indígena*, surgido de su seno, en acto democrático y cuyos orígenes se pierden en la lejanía de los tiempos.

Una vez al año, casi siempre el primero de enero —aunque la fecha varía en las diversas comunidades— se realizan las *elecciones de las autoridades comunales* como ocurre también en los grupos autóctonos de la República de México.

Tienen derecho o voto todos los jefes de familia, considerándose a su vez, como tales, a las viudas que sobrellevan responsabilidad familiar y en algunos lugares a las solteras con hijos, que tienen a su cargo una vivienda, chacras y ganados.

Todo comunero está obligado a ejercer cargos comunales desde que llega a la mayoría de edad, convirtiéndose entonces en elector. La comunidad, teniendo siempre en cuenta su capacidad y su conducta, que debe ser intachable, les va encomendado sucesivamente sus cargos dirigentes, lo que, aparte del honor, implica también la responsabilidad de cuidar de los bienes y administrar honestamente las rentas comunales, provenientes estas últimas de los arrendamientos que perciben por el usufructo de los pastos comunitarios y de las cotizaciones de los jefes de familia. El elegido recibe las insignias del mando ("varayoc") y las conserva mientras lo ejerce, entregándolas, una vez vencido su mandato, a quien resulte elegido su sucesor.

En algunas comunidades, supervivencia de las épocas antiguas, existen todavía *Consejos de Ancianos*, encargados de administrar justicia y desempeñar la misión de consultores del gobierno autóctono.

Las responsabilidades del gobierno aborígen, aparte del manejo interno del grupo, casi siempre dócil, se agravan, en cambio, en determinadas ocasiones en sus relaciones con el exterior, según las distintas áreas culturales donde la comunidad viva. Las que ocupan la periferia de los grandes valles han sido frecuentemente despojadas por los latifundios que se han ensanchado a sus expensas. Más de una vez corrió la sangre india en esos desmanes y tropelías. Otras como las de Virú, Moche, Chacán, y Chincheros en Trujillo (Departamento de La Libertad) y las de Santa Cruz de Flores, Calango y San Antonio en el valle costanero de Mala, han resistido con éxito, a la acción depredatoria de los latifundios vecinos. En la sierra existe el mismo desnivel: hay comunidades que han sido víctimas de los atropellos de los gamonales, allí donde la tierra era propicia, en tanto que otras viven pacíficamente, en los pequeños valles

interandinos o en las altas "punas", sin haciendas ni pueblos alrededor de ellas, al abrigo de toda codicia.

Por decreto supremo N° 006, expedido el 26 de abril de 1961 —segundo período gubernativo de don Manuel Prado— se dictaron acertadas medidas para la elección de los personeros de las Comunidades Indígenas reconocidas e inscritas en el Ministerio del Trabajo y Asuntos Indígenas. Plausible innovación de este decreto fue el otorgar el derecho de elegir y ser elegida a la mujer comunera, reparándose así injusto olvido, ya que la mujer, a la que se había otorgado el derecho de sufragio en las elecciones nacionales y municipales, teniendo asimismo el derecho de ser elegida para los cargos edilicios y representaciones parlamentarias, carecía de esos derechos en su propia comunidad indígena.

La Junta Directiva de la Comunidad, si está organizada o un comité de tres comuneros designado por la Dirección General de Asuntos Indígenas debe efectuar previamente el empadronamiento de las personas con derecho a voto y señalar la fecha y el lugar donde debe realizarse la elección que será presidida por un comisionado de la Dirección General del Ramo o, a falta de éste por la autoridad política provincial o distrital (art. 2).

Para participar en la elección se requiere ser comunero o comunera; mayor edad; tener residencia habitual en la comunidad; saber leer y escribir; estar inscrito en el Registro Militar Obligatorio si se trata de hombres y en el Registro Electoral si se trata de mujeres; no ser demandante ni demandado de la comunidad; no ejercer la docencia ni cargo de autoridad alguna; y haber obtenido en la elección la mitad más uno del total de los votos válidos (arts. 3 y 5).

La votación se hará en acto público y de viva voz, pudiendo verificarse en uno o más días, firmándose el acta correspondiente proporcionada en formularios especiales por la Dirección de Asuntos Indígenas (art. 4).

Los mandatarios son elegidos por un período de cuatro años y no pueden ser reelegidos sino después de que haya transcurrido un período igual al de su mandato, pudiendo revocarse éste en cualquier momento, si lo acuerdan así la mitad más uno de los miembros electores de la comunidad. Otra causal de revocatoria la constituirá el auto de prisión definitiva que contra el personero dicte el Poder Judicial por la comisión de delitos comunes (art. 4).

Las comunidades indígenas no reconocidas oficialmente no están comprendidas en este decreto. Continúan ellas eligiendo a sus personeros según las prácticas tradicionales<sup>8</sup>.

Los personeros que renuncien con carácter irrevocable el cargo para el que fueron elegidos están obligados a seguir desempeñándolo hasta que en nueva elección se designe su reemplazo. Esto a fin de evitar que su apartamiento inmediato deje a la comunidad sin representación legal<sup>9</sup>.

El Anuario Estadístico del Perú (1956) consignó las siguientes cifras relacionadas con las Comunidades Indígenas:

<i>Departamentos</i>	<i>Comunidades reconocidas</i>	<i>Comunidades, ayllus y parcialidades</i>
1.—Junín	274	18
2.—Lima	230	70
3.—Cuzco	204	1,691
4.—Ayacucho	141	82
5.—Huancavelica	136	47
6.—Ancash	101	174
7.—Huánuco	78	93
8.—Apurímac	73	251
9.—Cajamarca	41	419
10.—Pasco	39	14
11.—Piura	38	14
12.—Trujillo	32	58
13.—Puno	30	1,366
14.—Lambayeque	11	18
15.—Moquegua	10	3
16.—La Libertad	9	85
17.—Tacna	9	3
18.—Arequipa	9	20
19.—Ica	6	70
20.—Loreto	1	10
21.—San Martín	—	7
22.—Madre de Dios	—	7
23.—Tumbes	—	4
24.—Callao	—	—
<b>T o t a l</b>	<b>1,472</b>	<b>4,514</b>

<sup>8</sup> El decreto supremo No. 006 derogó expresamente los decretos del 18 de julio de 1938, 13 de enero de 1941 y 12 de noviembre de 1956 que regían hasta entonces las elecciones comunitarias.

<sup>9</sup> Así lo estableció la resolución suprema No. 48, expedida el 27 de abril de 1961 por el Ministerio del Trabajo y Asuntos Indígenas.

Las cifras revelan con elocuencia la *potencialidad económica* de las comunidades aborígenes:<sup>10</sup>

<i>Animales</i>	<i>Total Nacional</i>	<i>En las Comunidades</i>	<i>%</i>
Ovinos	18.518,000	3.071,671	17
Auquénidos	3.326,000	477,860	11
Vacunos	2.883,000	755,534	26
Caprinos	1.092,600	600,297	55
Porcinos	900,000	406,604	42
Equinos	549,500	186,829	34
Asnales	431,900	169,330	39
Mulares	159,400	23,390	18

*Modalidades del trabajo rural: yanaconaje, aparcería, fayna*<sup>11</sup>

El *yanaconaje*, cuyo origen se remonta a la prehistoria ancestral y cuyo vigor se acrecienta durante la dominación española, pese a las intenciones, tan buenas como incumplidas de las Leyes de Indias, es una forma de servidumbre con todas sus taras: servicio personal y colectivo que priva a los servidores de todos los derechos y les impone la carga de todos los deberes. A pesar de ser abolido, con el advenimiento de la República, por los decretos del Protector San Martín, expedidos el 27 y 28 de agosto de 1821, subsistió el *yanaconaje* porque, como lo afirma acertadamente Torres Ruiz

“el criollo, gran latifundista, siguiendo la huella de sus antecesores, consideró al indio un ser inferior, apto sólo para la agricultura y el servicio militar y lo utilizó para el cultivo de sus tierras, tratando de hacerlo al más bajo costo”.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Mapa de Producción de Comunidades Indígenas Reconocidas. Editado por el Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas. Dirección General de Asuntos Indígenas. Departamento Técnico. Lima, Perú, 1949.

<sup>11</sup> Análisis detallado de estas diversas modalidades del trabajo rural se hace en la obra *Sociología del Perú* de Roberto Mac-Lean y Estenós. Cap. IV, pp. 239-541. Editado por la Universidad Nacional Autónoma de México. México, D. F., 1959.

<sup>12</sup> Manuel Torres Ruiz, *El Yanaconaje en el Perú*. Tesis para optar el grado de Bachiller en Derecho. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú. Tesis registrada en la Biblioteca Central de la Universidad con el No. 278.



Ignorado "oficialmente" por las leyes republicanas que, a despecho de la realidad, no se atrevieron a afrontarla, el yanacona continuó abandonado a su propia suerte, hasta 1920 en que el Presidente de la República don Augusto B. Leguía, resolvió poner fin a tanta injusticia e incorporó al yanacón dentro del sistema del derecho escrito, definiendo y garantizando sus derechos y especificando, concretamente, sus obligaciones.

Surge así, desde entonces, el *contrato de yanacónaje*, instrumento jurídico bilateral, por el cual el hacendado arrienda o subarrienda, según los casos, las tierras de las que él es propietario o conductor respectivamente al yanacón para que cultive determinados productos, previamente señalados en el contrato, y abone la merced conductiva prefijada, no en moneda sino en los productos o especies que son materia del cultivo. El yanacona no puede cultivar otros productos distintos a los pactados.

Tres contratos definen, en realidad, la figura jurídica del yanacónaje: a) el del *arriendo o subarriendo* por el cual el propietario o conductor de las tierras entrega al yanacona una o varias parcelas para su cultivo, precisándose las condiciones y plazo del mismo y el monto de la merced conductiva; b) el de *habilitación*, contrato accesorio por el cual el hacendado entrega al yanacona los materiales necesarios para el cultivo, material que debe ser pagado por el yanacón, al terminar la cosecha y en productos de ésta, cuyo precio se fija en el momento de suscribir el contrato; y e) *venta de productos* porque el yanacona está obligado a entregarle al hacendado, como pago, y sólo a él, los productos cuyo monto, calidad y precio se fijan de antemano. En la práctica los hacendados perpetraron un doble abuso en agravio de los yanaconas: elevaron desmesuradamente los precios de los materiales que entregaban en habilitación y bajaron hasta el mínimo los precios de las cosechas que debían recibir en pago.

La conciencia agraria de los yanaconas tuvo su primera afirmación al finalizar la Primera Guerra Mundial 1914-1918 durante la cual el algodón y la caña de azúcar se cotizaron a precios altísimos. Las cuantiosas fortunas acumuladas, en esa época, por los grandes terratenientes, tuvieron su rudo contraste con el pauperismo de los yanaconas a cuyos esfuerzos infatigables se debió, casi en su totalidad, la acumulación de tanta riqueza, de la que ellos no disfrutaban ni el mínimo porcentaje, y la formación de una casta de nuevos ricos. La situación se hizo insostenible. Los yanaconas de varias haciendas protestaron contra esta clamorosa injusticia social. Los hacendados, impermeables e intransigentes para

todo cuanto no fuera la prosecución de sus abusos y de sus privilegios, los acusaron de "trastornadores del orden público" y pidieron que se ejercitara contra ellos el rigor policial. Surgieron así los conflictos agrarios. Por fortuna estaba entonces al frente de la primera magistratura del Estado, un estadista de la talla de don Augusto B. Leguía. El mandatario amparó los justificados anhelos del proletariado rural y expidió los decretos del 4 y del 6 de marzo de 1920 que marcan el punto de partida del derecho escrito en el sistema del yanaconaje y de la intervención del Estado para regular sobre bases cada vez más justas y perfectibles, las relaciones entre patrones y yanaconas.

La *aparcería*, sistema de cultivo intermediario entre el arrendamiento a renta variable y el sistema de explotación directa, es un contrato de sociedad entre el patrono y el colono. Aporta el primero la tierra; el segundo, la mano de obra y los instrumentos de labranza. Los frutos de la cosecha se distribuyen, entre ambos, por partes iguales. Este régimen está extendido en la costa y sierra peruanas.

Existe en la región andina una forma especial de *aparcería* llamada *buaqui*, contrato que se realiza entre los elementos de una misma comunidad indígena: una parte entrega el terreno; la otra, las semillas. Ambas contribuyen a los gastos y trabajos del cultivo, repartiéndose luego, por partes iguales, los productos obtenidos.

Modalidad propia del espíritu colectivista del aborigen, el *chiki*, existente en las serranías andinas, es un convenio por el cual el propietario de una chacra señala una parte de ella para que sus hijos, compadres, ahijados y personas de su mayor afecto, inviertan una cantidad necesaria de semillas y cultiven la tierra, lo que les da el derecho de percibir el íntegro de los productos cosechados en esa parcela.

La *Minca*, costumbre generalizada en las serranías andinas del Perú, con ligeras variantes folklóricas de localidad a localidad, es un trueque de servicios, expresión de la solidaridad comunitaria: el indígena solicita la ayuda de sus hermanos de raza para las faenas agrícolas o alguna otra actividad, a cambio de prestarle, a su vez, servicios semejantes en ocasiones similares.

En el momento propicio, generalmente en la siembra de la papa o del maíz, los colaboradores se presentan con sus herramientas para cumplir con el empeño. Antes de iniciar el trabajo se realizan algunos ritos. Se extiende la semilla en un enorme poncho u otro manto; luego un indio, que oficia de mago, con una copa de licor y coca, pronuncia algunas palabras alusivas y cumple el "tincaycusun". Los concurrentes brindan enseguida por el éxito de la siembra, augurando una cosecha abundante. Y acto continuo empieza el trabajo, al compás del "arahui": los peones abren los surcos; y todos los asistentes echan en ellos las semillas y entierran los granos en medio del mayor regocijo. El dueño de la chacra los atiende durante la jornada, proveyéndolos de coca, alcohol, cigarrillos y comida. Al caer de la tarde y cuando termina el trabajo, todos acompañan al "tarpuchicoj" a su casa donde son agasajados, así como lo han sido en la chacra, con chicha de jora, licores y abundante comida.

Estas labores se hacen por "suyos" o parcelas de tierra. En la época de la cosecha la "minca" se inicia desde muy temprano. Si la cosecha es de trigo, después de los festejos de la siega en el campo, se hace la trilla en la "era", ya sea mediante animales de tiro, ya con las rondas de la gente, lo que generalmente es de noche; y la espiga, depositada en la "era" está más o menos seca por acción del calor solar. Los colaboradores son invitados con licores, ponche o simplemente una taza de te o café, según la categoría económica del dueño. Un tono de indesmayable alegría matiza las tareas de la trilla. Más aún, si la noche es de luna, propicia a la elocuencia agresiva de los romances autóctonos. En la trilla, al igual que si fuesen carnavales, se "huayllacha": rondas y zapateos al compás de las guitarras y bandurrias. Al día siguiente, todos "centean" el grano, lo arrojan al viento para separarlo de las suciedades; y, una vez limpio, está expedito para llevarlo al mercado y utilizarlo en sus múltiples aplicaciones.

La *faena* o *fayna*, otra modalidad del trabajo en común, rezago y supervivencia de la Colonia (los españoles la llamaban "fajina"), reafirma el espíritu de comunidad aborígen, aprovechado en labores de bien público: construcción y limpieza de caminos y puentes, ornato de las poblaciones y "escarbo" o limpieza anual de las acequias, después de la época de las lluvias y las "avenidas" (diciembre-marzo). En la "fayna" el trabajo beneficia a la colectividad, diferenciándose en esto de la "minca" cuyo objetivo es sólo prestar ayuda a un particular.

El día señalado para el "escarbo" de las acequias, mediante bandos o carteles y a la hora prefijada, parten los trabajadores con acompañamiento de músicos y presididos por las autoridades que dirigen la obra. Cada familia debe mandar por lo menos a uno de sus miembros. Si no puede hacerlo, envía coca y alimentos. Los dueños de las chacras envían peones cuyo número varía según la extensión de los cultivos y la cantidad de agua que emplean en su regadío. De este modo casi todo el pueblo sale al "escarbo", inclusive las mujeres que van con el fin de cocinar.

Antes de comenzar la tarea se "paga" a la tierra para que sea propicia y no "agarre" a los trabajadores. La faena se inicia en la bocATOMA y dura algunos días. Por eso se forman amplios campamentos y se elige entre los presentes a los "agentes-veladores" para que, tanto de día como de noche, en las horas del trabajo como en las del descanso, mantengan el orden, en beneficio común. Alegres notas musicales y canciones típicas que todos entonan, disimulan la monotonía y el cansancio del trabajo desde que se inicia hasta que se termina.

### *El colono*

Generalizada en los Departamentos de la Sierra y marcadamente acentuada en algunos de ellos, es la condición subhumana del *colono*, en la que el indio nace, vive, trabaja y muere.

El indio de las haciendas, ya sean éstas de cultivo o de ganadería, propiedades del mestizo o del blanco, es considerado como un semoviente, al igual que los siervos medievales, arraigado a la tierra como los árboles o integrando el patrimonio de la misma como los animales. El "colono" no recibe retribución por sus servicios en razón de que la tradicional organización, transmitida de padres a hijos, perdura para él con incambiable mecanismo.

El calendario varía de trabajos, pero conserva el denominador común del agobio y la expropiación. Los "colonos" trabajan en enero, en las haciendas de cultivo, en el sembrío de la papas. En marzo las haciendas ganaderas los ocupan, también gratuitamente, en la esquila del ganado lanar —promedio de veinte a veintidós ovejas diarias por colono— trabajo que dura tanto como sea necesario hasta su terminación y que es sumamente pesado y moroso porque el corte se hace a mano y con cuchillo, las más de las veces con las aristas que se aprovechan de los vidrios despedazados. En abril estos mismos colonos pasan a barbechar los te-

rrenos para la próxima siembra de papas, roturándolos con sus implementos muy rudimentarios. En junio se hace, casi siempre, la matanza del ganado y luego la elaboración de la chalona y el sebo. En julio es obligatorio y bajo responsabilidad del "colono", trasladar de la hacienda a la ciudad o a la más próxima estación del ferrocarril, el sebo y la lana, en sus propias acémilas cuando las tiene o alquilándolas, con su propio peculio, en caso contrario.

Los pastores están obligados a aceptar los empleos que la Administración de la hacienda les encomienda, gratuitamente, tales como el "quipu" y "quipillo" y "rodante", cargos renovables anualmente y cuyo desempeño consiste en ser los directos intermediarios con la peonada; conocer en detalle el desarrollo de la propiedad del patrón; y pagar y responder de las pérdidas naturales ocasionadas dentro del cargo de sus servicios. No sólo ellos, en forma personal, cumplen estas obligaciones sino sus respectivas familias que pasan enteras a formar parte del séquito de sirvientes que el hacendado necesita en sus caceríos. Si son ancianos sirven como tejedores o hiladores; si son mujeres, en la cocina y el lavado; y si son niños, para el servicio doméstico en la casa del patrón.

El indio que no es "colono", el que no forma parte de la propiedad del amo y no está, por tanto, completamente absorbido por la hacienda, puede dedicarse, porque dispone de algún tiempo para ello, a variadas actividades: es alfarero, tejedor, tintorero, platero, joyero, relojero, mecánico o comerciante minorista. Realiza todas sus manufacturas con ingenio y algunas con técnica y perfección, a pesar de los deficientes instrumentos que él mismo procura, ya sea adaptando otros similares, ya construyéndolos totalmente. Tampoco ellos se ven libres de la explotación de los patronos, gamonales, hacendados y autoridades. Como no saben apreciar ni el factor tiempo, ni el desgaste de energías, ni la importancia de la oferta y la demanda para imponer los verdaderos precios a sus objetos en venta, se resignan a malbaratarlos, consiguiendo apenas lo indispensable para su sustento. No son raros los casos en que el indio no logra llegar ni hasta el mercado de su pueblo. Se le cruzan en el camino los "alcanzadores", les imponen los precios ínfimos con aquiescencia de la autoridad y allí no más se les arrebatan sus mercancías con engaños cuando no con amenazas.

Y nada puede hacer el infeliz indio ante esta férrea trabazón de los intereses creados, por la acción mancomunada del gamonal, del tinterillo, del juez de paz, del subprefecto, empeñados todos, en provecho propio, en mantenerlo separado del proceso nacional.

*Trabajo rural de la mujer*

El sistema agrario, cuyo soporte estuvo en el "ayllu", fue el eje de la economía peruana precolombina. Y en los "ayllus", desde su origen, al lado del hombre, la mujer obló la valiosa cuota de su esfuerzo en el cultivo de la tierra y en el apacentamiento de los ganados.

Para atender a los viajeros, a los peregrinos o a los soldados del Inca, la mujer trabajó también en el servicio de los "tambos" establecidos de distancia en distancia al borde de los caminos que persignaban al Tahuantinsuyu bajo la vigilancia de los "ayllus" o parcialidades.

La Conquista destruyó violentamente el poderío, la estructura y la pirámide social del Imperio Incaico; pero, a despecho de la agresión hispana, superviven no pocas costumbres precolombinas. La mujer aborigen siguió trabajando, en los campos, durante la Colonia como lo había hecho en el Incanato.

El tráfico de esclavos trajo posteriormente a los negros. Repudiados por el clima y la altura cordilleranos, incompetentes por tanto para el rudo trabajo de las minas, los negros se aclimataron en la costa y, sin ninguna diferencia en razón del sexo, trabajaron de "sol a sol", en las faenas, no menos agobiadoras, de la agricultura.

Tres siglos de dominación hispana imponen tres clases de trabajo a la mujer según su ubicación social, determinada ésta por sus características raciales. Las tareas propias del hogar se reservan a la mujer española o criolla de alta posición. Trabajos agrícolas o pastoriles, como en los días añorados pero definitivamente perdidos del Imperio, se distribuyen entre las mujeres indias. Y todo el rigor del trabajo de esclavos se impuso a las negras.

Indias y negras siguieron, en la Colonia, el trágico sino de sus propias razas, bajo la férula de una opresión interminable, en la lobreguez de una noche sin amanecer.

Durante el transcurso de la vida republicana, factores étnicos, culturales y sociales han determinado las múltiples formas del trabajo femenino en las faenas agrícolas, en el pastoreo, en el servicio personal, en el quehacer doméstico, en el pequeño comercio e industria, en las profesiones liberales y en las creaciones intelectuales y artísticas.

El Estado, desde épocas pretéritas, extendió sobre el trabajo de la mujer el manto protector de la legislación tutelar, otrora "acatada y no cumplida", pero reveladora, en todos los tiempos, del interés, unas veces

sólo teórico y otras efectivo, de los poderes públicos hacia la mujer que trabaja.

En la Costa la mujer comprueba la reciedumbre de su estirpe, forjada a través de los siglos. Trabaja sin descanso en el agro. Ella es, a la par que el hombre, una unidad económica de producción. La clase de los cultivos, la temporalidad de las labores y los salarios bajos la impulsan a cooperar con el padre, el marido y los hijos en las faenas agrícolas para hacer menos fuerte el desnivel del presupuesto familiar. La madrugada ya la sorprende trabajando. Ordeña en el establo. En la chacra saca yucas, camotes y choclos que luego llevará al mercado. Ara la tierra. Separa las malezas. Escarda los arrozales o los cultivos de lino. "Guanea" el algodón. Agricultores desde siempre, desde los siglos ancestrales, conocen perfectamente la ciencia agrícola porque, sin saber leer, la han aprendido en el mejor de los libros: en el libro de la propia vida suya, siempre trabajadora y siempre esperanzada sobre las glebas promisoras.

Nada amedrenta a las campesinas costeñas, ni el rigor del invierno, ni el rigor del verano, ni el exceso de lluvia, ni las sequías prolongadas, porque se sienten identificadas con la tierra madre. Nada les impide derribar a hachazos un árbol, hacerlo leña y llevarlo en tercio sobre su espalda. Las casadas y entradas en madurez, aparte de su quehacer doméstico cotidiano, se dedican a la preparación de la chicha. Las más jóvenes trabajan en las haciendas: en el "pajeo" o recojo de las yerbas cortadas; en el "entresaque" cuando el algodón está en uno o dos meses para reducir el número de plantas que, sembradas por medios mecánicos, han crecido en gran cantidad y necesitan espacio conveniente para desarrollarse, tarea fatigosa que se hace generalmente a destajo; y en el "recojo" en el momento de la cosecha, cuando los frutos están ya en condiciones de ser retirados de las plantaciones. Sus salarios son mínimos. Aunque parezca increíble, por lo inaudito, hay todavía mujeres que trabajan por sesenta o setenta centavos diarios.

Rostros bronceados, cuerpos palúdicos, curvadas constantemente sobre las glebas, llevando no pocas veces un hijo en sus entrañas y teniéndolo —como los animales— bajo la sombra de un árbol o sobre las yerbas de un "potrero", pauperismo en el cuerpo y desencanto en el alma, he ahí a estas mujeres campesinas, primitivas e indómitas, cuyo trabajo tiene, muy de tarde en tarde, a manera de refrigerio, el paréntesis de alguna fiesta popular, el Santo Patrono del caserío, algún bautizo o algún cumpleaños, fechas propicias para el consumo de pésimos licores.

En la *sierra* el trabajo de la mujer indígena se cumple, con variantes, impuestas por el disímil medio físico andino. Ni la altitud, ni el clima, ni la vegetación son uniformes. Hay grandes valles interandinos, zonas de vertientes, hondonadas y resquebrajaduras, regiones frías a más de cuatro mil metros sobre el nivel del mar, punas inhóspitas al lado de las nieves perpetuas, temperaturas templadas en las zonas quechuas, climas cálidos en las zonas yungas, diversidad climática determinante de la variedad de productos y cultivos y, por ende, de las distintas clases de trabajo que con ellos se relaciona.

No hay diferencia alguna entre el trabajo rural del hombre y el de la mujer en la sierra peruana. Sí la hay, por el contrario, en los trabajos mineros, reservados sólo a los varones.

La india comparte con el hombre todas las faenas del campo, luchando al lado suyo contra la naturaleza inclemente, los rigores climáticos, las lluvias torrenciales, el pavor mítico de las tempestades. Interviene ella desde la preparación del terreno para la siembra. Limpia de piedras el terreno. Desmorona los terrones en el barbecho. Labra la tierra, al igual que el hombre, con un pequeño taco de madera con punta acerada. Guía a los bueyes para que no se salgan del surco. Deposita luego la simiente en los surcos que la esperan. Durante el cultivo, ella riega, deshierba y cuida las sementeras grávidas. Y cuando los frutos han alcanzado ya su madurez, los recolecta. En las cosechas de papas, después de "chacchar" (mascar la coca) y desprenderse de la "lliclla" (pequeña manta), la mujer recoge las papas en su faldellín. Coopera activamente, asimismo, en la "trilla" del trigo, aventando el grano con las palas o preparando, en las mismas "eras" la comida para los peones. Hay mujeres que, aprovechando las noches de luna, "despancan" el maíz o lo arraciman en "huayuncas". También elaboran el pan en los hornos y reciben por todo salario parte de los mismos panes. Concurren finalmente a las ferias como vendedoras de sus productos.

La naturaleza de las faenas agrícolas impone un calendario de trabajo anual en el que participan las mujeres. Enero es la época de las siembras. En febrero y marzo se ejecuta el "cuspo" o deshierbe para librar a la tierra de la mala hierba que marchita o no deja crecer las plantas. De abril a julio las tareas agrícolas se alternan con las de hilado o tejido, utilizando la lana de los auquénidos (vicuña, llama, alpaca) y el algodón mediante instrumentos especiales llamados "calapas", "piriro" y "shunto". No tienen talleres especiales y ejecutan sus labores reuniéndose en cualquier casa de vecindad. En agosto o septiembre se imponen



las tareas para conservar los alimentos (chuño, papaseca, etc.) que servirán de reserva durante la época invernal. El "despanque" del maíz, debido a la temperatura templada de la estación, se efectúa durante la noche. Agosto es propicio para la cosecha del maíz y septiembre para la del trigo. Expresivas canciones —acervo del folklore— matizan estos trabajos. De octubre a diciembre se siembran las papas, ya sea a mano, empleando pequeñas lampas o con yuntas, trabajo que realizan muchachas en pareja, de seis en seis grupos.

Las distintas formas de trabajo agrícola que la mujer india cumple en su propio medio —medio caracterizado por su absoluto estatismo social que impide todo progreso— es exclusivamente manual, primitivo y utilitario, sin asomos de perfeccionamiento.

Estrechamente vinculada a la agricultura está la ganadería en la que también tiene su reducto infatigable el trabajo de la mujer aborigen. Ella lleva el ganado a pastar a los campos, bien a su propio rebaño de ovejas o a un conjunto de vacas, toros, asnos y carneros.

Pasta en los "rastros", o sea en los terrenos donde se han sacado ya los frutos que, como el trigo, deja incrustados en el suelo, sus tallos que sirven de alimento a los animales. Ordeña a la vaca y lleva la leche a la ciudad para venderla. Elabora el queso y la "cuajada". Cuida el ganado: en las punas para librar a los chivos y a los carneros de las acometidas de los zorros o de las "pumas"; y en los pastales, cuando el ganado es vacuno, para eludir, hasta donde sea posible hacerlo, las acechanzas de los abigeos. En las regiones andinas viven estas mujeres dedicadas al pastoreo con sus llamas, cabras y ovejas, sin más compañía humana que su soledad, descuidando sus labores hogareñas y la asistencia a sus hijos, faltas de aseo; pedazos de tierra sin ninguna perspectiva que atenúe la hondura de su noche espiritual y frecuentemente víctimas de las epidemias y de las fiebres infecciosas, alejadas de la ciudad que no conocen ni desean conocer en una vida nómada que nunca tiene fin. Triste espectáculo, en verdad, el de estas mujeres "ovejeras", sin calidades humanas, cual si formaran parte de la arquitectura cósmica de los Andes.

En la *zona selvática*, colindante con la civilización, el trabajo adquiere múltiples modalidades:

a) el *trabajo indígena* que se realiza en las tribus, condicionado fundamentalmente a la subsistencia, a buscar resinas y frutas para curar sus

enfermedades u obtener venenos para sus dardos y lanzas o colorantes para pintarse la cara, piernas y brazos; labrado de canoas y remos; la alfarería, industria que está exclusivamente en manos de la mujer y, aun cuando en algunos casos tiene un sentido artístico, está siempre desprovista de finalidad comercial, imbuida sólo en un sentido utilitario cual es la conservación y depósito de sus alimentos y bebidas; y los tejidos —obra también exclusiva de las mujeres— ya sea en lana, algodón y también en fibras con las que hacen hermosas hamacas, esteras, etc.;

b) el *trabajo agrícola* que se cumple en pequeños o grandes poblados y en el que, conjuntamente, hombres, mujeres y niños, siembran, cultivan, cosechan, llevan los productos alimenticios (yucas, plátanos, etc.) al puesto de venta más cercano y cuando el río invade o desmorona los sembradíos se trasladan en familias enteras al sitio más adecuado para empezar nuevamente la siembra;

c) el *trabajo a destajo* que tiene gran importancia en la región, ya que las materias primas —algodón en rama, tagua, barbasco, café, etc.— son elaboradas por "remesas" o cargamentos desembarcados en épocas distintas porque sus cosechas y medios de transporte son muy variados, forma de trabajo que no tiene horario determinado, pagándose salarios irrisorios según la cantidad de piezas o kilos transportados. No se cumplen aquí las leyes protectoras del trabajo de la mujer y, por lo mismo, no son raros los casos de las mujeres que trabajan largas horas en estado de avanzada gravidez y con desmedro de su salud; y de aquellas otras que habiendo trabajado en el corte del barbasco —que no reúne ninguna garantía sanitaria y es el más perjudicial al organismo— dan a luz hijos enfermos y envenenados;

d) el *trabajo obrero* que está poco desarrollado debido al reducido número de centros fabriles que posee la región selvática, en donde el salario semanal de las mujeres oscila entre los cuatro y los cinco soles por seis días de tarea, salarios de hambre que no se elevan por la excesiva oferta de brazos para el trabajo;

e) el *trabajo en el comercio*, que también es sumamente reducido, especialmente para la mujer porque son muy contados los casos en que ellas obtienen empleo en las oficinas industriales y comerciales y casi nunca las aborígenes sino más bien las de clase media; y

f) el *trabajo doméstico* que es el más numeroso y variado, ocupando a las mujeres en la cocina, lavandería, servidumbre, con sueldos irrisorios. Existe, en este trabajo, la llamada "arregladora" —modismo regional— mujer del pueblo, tipo genuino de la cholita amazónica, que cuida

y limpia la casa y arregla los muebles, sirvienta muy buscada por las familias recién llegadas a la ciudad selvática. Cuando trabajan para personas solas o forasteras deviene rápidamente en su concubina. Otra mártir del trabajo doméstico es la "lavandera", que labora sin descanso, comprometiendo su salud y recibiendo una irrisoria remuneración por semana, equivalente a lo que su coetánea de Lima, por el mismo quehacer, gana en un solo día.

### *Trabajo rural de los menores aborígenes*

Los menores aborígenes, desde la época precolombina, trabajaron en la cuidanza del ganado, en las faenas agrícolas, ayudando a sus padres y en otros menesteres.<sup>13</sup>

Durante el Coloniaje, sus ocupaciones de otrora se vieron aumentadas con los nuevos deberes que les impusieron los foráneos en cuyas casas estaban obligados a servir sin retribución alguna. Y su mentalidad infantil sufrió el tremendo impacto psicológico y moral por los sufrimientos y trabajos agobiadores de sus padres, privaciones y angustias que se prolongaron en ellos, sus hijos, desde que estuvieron físicamente aptos para los rudos trabajos del campo y de las minas.

Las leyes de Indias contienen disposiciones protectoras para el trabajo de los menores aborígenes, quienes "debían ser admitidos únicamente en el pastoreo de animales, previa autorización del padre, pago de un salario, comida y vestido".<sup>14</sup> Los indios entre los 14 y los 18 años, que entraban en los obrajes debían gozar de plena libertad. Posteriormente la Cédula Real de 1752 prohibió que trabajaran en los obrajes los indios menores de 18 años. Las leyes metropolitanas, bien inspiradas, fueron letra muerta en las colonias.

Durante la República se expiden algunas leyes protectoras del trabajo de los menores. Se cumplen en las ciudades. No en los campos.

Los latifundios costeros absorben también el trabajo de los menores y éste depende de la época del año y de la fase en que se encuentra el cultivo del algodón. En la siembra los menores recogen la hierba que ha sido cortada y la llevan fuera de los cuadros de algodón. La mayoría ayuda a sus padres cuando éstos trabajan a destajo. En la época de la cosecha los menores trabajan varios meses en la "pañá" del algo-

<sup>13</sup> Guamán Poma de Ayala, *Nueva Crónica y Buen Gobierno*.

<sup>14</sup> Recopilación de Leyes de Indias, Ley X, Título XXII, Libro VI.

dón. Los salarios diarios son mínimos y variables. Sólo en el recojo del algodón tienen algunas posibilidades de ganar algo más porque el pago es por arrobas, de manera que trabajando un número excesivo de horas, a riesgo de su salud e hipotecando su porvenir biológico, obtienen una mayor remuneración. No es raro el caso en que se ven burlados porque el empleado controlador —a veces por indicación del amo, a veces espontáneamente para congraciarse con él— al pesar la tarea cumplida, disminuye el peso y acorta así, aún más, el monto del salario a destajo.

En los caseríos, los menores, después de ayudar a sus padres en el cultivo de sus chacras, en las que generalmente siembran plantas alimenticias, van a trabajar a las haciendas desde su más tierna infancia. No van a la escuela porque abundan en el Perú los caseríos que no la tienen. Y en donde existen, las escuelas casi nunca cumplen su misión social porque los maestros, que casi siempre son mujeres, desatienden sus labores docentes, por adaptación al ambiente o por dedicarse a otras actividades. La población (adultos y menores) no se libra, de esta suerte, del analfabetismo y la ignorancia. En los años de sequía, la situación es aún más crítica: los menores, acompañando a sus padres, abandonan el caserío para buscar trabajo en lugares lejanos, muchas veces en otras provincias.

En los puertos del litoral los niños del pueblo van creciendo como lobeznos marinos. Hijos de pescadores, desde pequeñines gustan del mar y de sus atractivos. Aprenden la técnica de pescar: desde las rocas lanzan sus anzuelos y con sus clavos arrancan de las peñas a los mariscos. En algunas caletas pesqueras —y nosotros lo presenciamos en la de San Andrés, muy cerca de Pisco, en las tierras de Ica— cuando, en las últimas horas de la tarde, las embarcaciones tornan de la pesca, los menores ayudan a vararlas y a descargar el producto, mientras los tripulantes se dedican a otros menesteres, recibiendo, en recompensa de esta ayuda, determinada cantidad de la pesca, parte de la cual venden, llevando el resto a sus respectivos hogares.

En la *sierra*, los niños indios, pequeños hombres de la tierra, expresiones telúricas, habitantes del "segundo Perú", viven en contacto con la naturaleza generalmente inhóspita, familiarizados con las tempestades y los rigores del clima. El niño indio trabaja casi exclusivamente en la agricultura y el pastoreo, en las cejas de sierra, en las quebradas interandinas, en los grandes valles, en las punas interminables, en las "jalcas" en donde apenas crece el "ichu", en todo ese escenario cósmico donde la

mano de Dios puso al indio, sufrido e imperturbable, pedazo de roca andina, dueño de los paisajes telúricos.

En el campo, los niños indios guían a la yunta de bueyes, de un extremo a otro de la arada, de sol a sol, ganando por su trabajo diez centavos y la alimentación. Participan también en las siembras que, según la naturaleza de los cultivos, se realizan en diversas épocas del año. Si los sembradíos están cerca de la ciudad, en terrenos escabrosos y pendientes que, por serlo, no pueden ser arados con yuntas, los menores, a partir de los doce años de edad, ayudan a los adultos, trabajando a lampa, desde las ocho de la mañana hasta las cinco de la tarde, con pequeños intervalos para su "doce" (comida del mediodía) y las "misquipas" o el momento de "chacchar" la coca. Otro trabajo menos duro, aunque con igual horario y una remuneración que oscila entre los veinte y los cincuenta centavos diarios, en el que intervienen casi exclusivamente los menores, es el "deshierbe" de los trigales, separando las malezas del cereal que se cultiva.

Cuando los trabajos agrícolas se realizan lejos de la ciudad, toman un carácter "colectivo familiar". Participa toda la familia: padre, madre, hijos e hijas. El hogar se traslada entonces al centro del trabajo, proveyéndose de todo lo necesario para la alimentación y la siembra. Tal ocurre, entre otros casos, con el cultivo de la papa cerca de las punas. El grupo familiar emprende el viaje, guiado por el padre o, en ausencia de éste, por el hijo mayor, con la "tacla" o arado que lleva en el hombro. Lo siguen los dos bueyes y el burro que carga la semilla y luego el séquito de la familia, cada cual con su respectivo "quipo" que lleva cargado a sus espaldas. Llegados al lugar señalado, y tras breve descanso, empieza la faena: el padre o hijo mayor, que es el gañán, maneja el arado, tirado por dos bueyes. Detrás va la mujer, colocando la semilla de la papa en los surcos abiertos. El menor, con un palo, guía a la yunta, haciendo que ésta obedezca al gañán. Terminada la jornada, al caer de la tarde, se desata la yunta y se la lleva a un lugar donde haya pasto y agua, en tanto que el grupo familiar acampa casi siempre a la intemperie o se guarece en alguna cueva cercana para abrigarse del frío o de la lluvia. En los días siguientes se repetirá la escena hasta dejar terminado el trabajo.

Durante la época de las cosechas, los menores trabajan, al igual que los adultos, sin diferencia alguna en razón de edad ni de sexo.

Muchos son los padres que no envían a sus hijos a las escuelas rurales; y quienes lo hacen, aprueban que los menores interrumpan las labores

escolares en las épocas en que las faenas agrícolas demanden su trabajo. Explícase así el fuerte ausentismo en las escuelas primarias ubicadas en las zonas agrícolas de los Andes.

Los menores aborígenes también trabajan en el *pastoreo*. Desde su primera infancia aprenden a apacentar el ganado en cuya compañía pasan todo el día. Cuidan las vacas, los toros, los cerdos, las ovejas, los chivos. Ayudan a las mujeres a ordeñar las vacas y a cuidar de las crías. Y luego, a lomo de burro y con grandes "porongos", van a la ciudad a vender la leche, ofreciéndola de puerta en puerta.

Se escoge también a los niños indios para que hagan de "espantapájaros" activos y agresores, en la época de las siembras para evitar que los pájaros se coman los granos depositados en los surcos y posteriormente para cuidar los sembradíos en estado de madurez. Es costumbre levantar a los niños de sus camas, antes de que salga el sol, a las cinco de la mañana, para que vayan a "pajarear". Se proveen, para el efecto, de hondas, "cicotes", latas con piedras. Durante el día confeccionan espantapájaros llamados "aunaylos". Esta tarea no dura todo el día. Termina a las nueve de la mañana y por la tarde de cuatro a cinco, hora esta última en que los pájaros se van a dormir.

Los niños aborígenes trabajan también de "pongos" en el *servicio doméstico* de los gamonales, terratenientes o "principales" del lugar. Su condición no puede ser más triste. Laboran infatigablemente, sin remuneración ni descanso, agotando sus energías en trabajos excesivos que no corresponden a su edad.

En la *selva* la situación de los niños aborígenes es más miserable aún que en la sierra. Allí no hay escuelas y la acción de los misioneros, con ser muy plausible, es de muy limitados efectos por la inmensa vastedad de la región selvática.

Los niños, en las tribus, trabajan al igual que los adultos y en no pocas ocasiones, cuando sus padres les dan algún encargo que debe cumplirse en sitios distantes, van en canoas y realizan verdaderas proezas. Están familiarizados con todos los secretos de los ríos selváticos y son expertos en el manejo de las canoas y en desafiar, solos, los peligros de la región.

En las labores agrícolas los niños trabajan, también al igual que los adultos, en la medida de sus fuerzas. Siembran, cultivan y cosechan las yucas, el maíz, los platanales. Trabajan a destajo, como las mujeres,

en el transporte del algodón en rama, tagua, barbasco y café. Son, asimismo, vendedores ambulantes de algunos productos. Desconocen, por lo general, los trabajos obreros porque rara vez se ve a un menor de edad como ayudante de albañil, carpintero, linotipista, etc. En cambio, al igual también que las mujeres, abundan los niños que trabajan en los servicios domésticos.

Todas las medidas legales protectoras del trabajo infantil están vigentes en las ciudades de la costa y en algunas de la sierra. Nada de eso llega a los campos. Nada se conoce, ni en los Andes, ni en la Amazonia, de los refectorios escolares, de la ración complementaria en la alimentación cotidiana infantil, de la garantía a los salarios familiares, del cuidado a la salud de los niños, de las leyes que protegen su trabajo. Todo eso es letra muerta en las mesetas andinas, en las quebradas, en las punas, en las "jalcas" y en la prodigiosa exuberancia de las selvas amazónicas.

En el agro andino el niño indio es sólo un pedazo de tierra; en las cordilleras vertebrales, es sólo un pedazo de roca; y en las junglas de la Amazonia, apenas si es una planta semoviente.

### *Proceso de aculturación*

Las comunidades indígenas han reaccionado de distinta manera ante los intentos de aculturación. Unas de ellas —las de Pucará, Huarochirí y Muquiyauyo, por no citar sino los casos más notorios— han adoptado, con relativa facilidad, algunas formas de la cultura occidental, buscando su propia adaptación y asimilación a ella. Otras, en cambio, han defendido porfiadamente las modalidades de su estructura autóctona, rechazando toda posibilidad de aculturación. Hay también las que mantienen un muy bajo nivel de vida, la que representa varios siglos de atraso. Y hay, en fin, otras tribus, como las selváticas que viven dentro del más absoluto primitivismo.

Imposible, por lo mismo, en esta acentuada gradiente que signa la vida de las comunidades aborígenes, fijar ya sea un patrón cultural común, ya reglas generales en el proceso de adopción de las técnicas de la cultura occidental. Puede considerarse, empero, un buen índice de aculturación —al que habría naturalmente que agregar otros signos para completar el panorama— el grado de analfabetismo de las comunidades indígenas, ya que, como es bien sabido, el lenguaje ejerce influencia notoria en el proceso de aculturación.

*Las comunidades Indígenas de la Provincia de Huarochirí*, que nosotros tuviéramos alguna vez la oportunidad de visitar y de conocer, son el reflejo, en síntesis, del panorama comunitario en el Perú en función del proceso aculturador porque en ellas se encuentran las tendencias ya mencionadas: unas, en vía de una más o menos rápida aculturación; otras, estancadas; y algunas en proceso de desintegración.

Estas comunidades son fundamentalmente agropecuarias. La alfalfa desplaza a la papa y la crianza de ganado vacuno aumenta. La carretera ha ejercitado, en el sentido comercial, una muy eficaz acción asimiladora porque ha hecho de Lima el mercado de gravitación. Existen, a su vez, otros factores importantes de aculturación: la *Granja de Ovinos* que funciona en Lambilla, bajo la supervigilancia del Banco de Fomento Agropecuario; la Sociedad Ganadera, la Agrupación Lechera y la Gran Cooperativa Comunal Agropecuaria e Industrial establecida en San Pedro de Huancaira, esta última con herramientas de agricultura y carpintería proporcionada por la Fundación norteamericana "Care"; y el Colegio "Antonio Bentín", de enseñanza secundaria y mixto, en funciones desde 1954 y que es el primer Colegio Comunal del Perú.

Son notorios los cambios introducidos en el sistema de tenencia de tierras. El parcelamiento comenzó desde el año 1860. Coexisten la propiedad colectiva y la particular, esta última con tendencia al minifundio, lo cual es inconveniente.

Las festividades religiosas en estas comunidades están en crisis. Matos afirma al respecto:

"Existe un indiferentismo religioso o una concepción religiosa formal, sin trascendencia en la vida del campesinado, el que celebra una festividad religiosa, más por el sentido de alegría, de diversión, de cambio en sus actividades cotidianas, que por el fervor".<sup>15</sup>

*Las comunidades indígenas de Pucará*, en el distrito de su nombre, valle de Jauja, remontan sus orígenes a la confederación de los indios "huancas" que, en la era precolombina, construyeron allí una fortaleza ("pucara" en quechua) para defenderse de las invasiones procedentes del sur y que fueron conquistados por los quechuas, pasando a integrar el Imperio de los Incas.

<sup>15</sup> José Matos y Teresa Guillén, *Las Actuales Comunidades Indígenas de Huarochirí*, Departamento de Lima (1952-1953), Editorial de San Marcos, Lima, Perú.



Los terrenos labrantíos, pocos en relación con el número de sus habitantes y la extensión del distrito, totalizan 980 hectáreas, correspondiendo a cada familia dos hectáreas y media. Irrigados por el río Raquina, su cultivo constante permite hasta tres cosechas por año.

Las comunidades son dueñas de los terrenos de las "punas", páramos situados a más de 3,500 metros sobre el nivel del mar y cubiertos solamente por vegetación esteparia. La mayor parte de los pastizales naturales se encuentran arrendados a la granja comunal de ovinos y los remanentes se aprovechan directamente por algunos comuneros. En las laderas andinas se practica el sistema de la siembra rotativa —de ahí su nombre "turnos" o "suertes"— teniendo todos los miembros de la comunidad el derecho a utilizar sus respectivos lotes. En la práctica, debido a la distancia, muy pocos son quienes los aprovechan.

La comunidad ha entregado un lote de terreno a la escuela fiscal de varones con el objeto de aumentar sus rentas. El lote, relativamente grande, es cultivado por los maestros, sin que la comunidad perciba nada por este concepto.

Existen indígenas foráneos, no comuneros, que trabajan como "aparceros" o arrendatarios, en las zonas bajas, en las laderas cultivadas la mayor parte de ellas por sus respectivos propietarios o en los lotes de familia —un tercio de hectáreas aproximadamente o en los lotes de siete hectáreas.

El determinismo geográfico impone su despotismo en los sistemas del cultivo de la tierra, vale decir en la vida cotidiana de los pucarios. Las modalidades climáticas, las lunaciones y las lluvias marcan las distintas etapas del trabajo agrícola: siembras, cultivos, primeros frutos, cosechas, todas ellas acompañadas de festividades a los santos patronos y de "pachamancas", grandes comilonas a base de carne de carnero, aderezada con las hojas de un arbusto silvestre llamado "marmaquilla", a la que se agrega maíz tierno, habas y papas de la reciente cosecha. Estas fiestas tienen casi siempre un carácter licencioso.

Sin interferir en el ciclo agrícola, ni en la vida diaria de los pobladores la comunidad consagra el trabajo colectivo, realizado voluntariamente por todos sus miembros, en aras del bien común. Recuérdase que así se construyó la iglesia, el puesto de la guardia civil, el local escolar para varones, el centro cívico destinado a ser biblioteca y museo. Los hombres aportan la mano de obra; las mujeres viudas o solteras, la comida; y algunos "notables", de holgada situación económica, llevan coca y licor. Los pocos omisos son multados. El producto de las multas

se invierte en comprar más aguardiente de caña para aumentar la alegría de la faena comunal. Este sistema de trabajo se llama "ayne" en quechua y "fajina" en español.

Todos los nacidos en Pucará, por el solo hecho de haber nacido allí, cualquiera que sea el lugar de su residencia, son miembros de la comunidad indígena. Sabogal Wiese afirma acertadamente:

"En Pucará la comunidad es más que todo un sentimiento que agrupa a los indígenas, a los 'mistis'<sup>16</sup> principales y foráneos en la comarca propia, creando hasta su cosmogonía particular. Esta gente vive conjuntamente poseyendo algunos bienes raíces comunes, ayudándose mutuamente, trabajando para el bien común y con sus propios sistemas de gobierno".<sup>17</sup>

Hasta el año 1961 existían, en el distrito, dos comunidades oficialmente reconocidas: la de Pucará y la de Marcavalle. La de Raquina gestionaba su reconocimiento por las lentas vías administrativas.

La *estratificación social* en el distrito de Pucará constata la existencia de cuatro clases superpuestas:

1) los *terratenientes tradicionales*, minoría conservadora, a la que se le acusa de haberse apoderado, por medios vedados, de los terrenos que otrora pertenecieron a los aborígenes;

2) una especie de *clase media*, también influyente, integrada por los comerciantes locales, algunos otros comerciantes residentes en Huancaayo que cultivan sus tierras de Pucará y los hortelanos más prósperos;

3) el *campesino nativo* que forma la mayoría de la población; y

4) el *proletariado agrícola*, integrado por los indígenas foráneos quienes, atraídos por los mejores jornales que se pagan en el valle de Jauja —mejores en relación a los del vecino departamento de Huancaavelica— vienen desde allí para trabajar como peones en Pucará.

Las dos primeras clases sociales, particularmente la primera, expresión de los intereses creados, pusieron toda clase de dificultades en el proceso de aculturación de las comunidades indígenas de Pucará. Por el contrario en las dos últimas clases existe y actúa la posibilidad de una movilización social, compulsión urgente para salir del triste estado en que se encuentran, mejorar sus ingresos económicos y adquirir un mejor *status*. Frente a estas dos tendencias en lucha, ha ido surgiendo en los

<sup>16</sup> Se llama "mistis" a los dirigentes locales, descendientes de los españoles, algo diferentes de los indígenas.

<sup>17</sup> José R. Sabogal Wiese, *La Comunidad Indígena de Pucará*. Revista "América Indígena". Vol. XXI, N° 1. Enero, 1961.

últimos años una tercera posición; exaltadora de lo vernáculo, afirmación de los propios valores huancas, difusión del arte folklórico, reivindicación del indigenismo auténtico.

Digno de mención es un hecho significativo: por iniciativa de algunos líderes pucarinos se ha creado la "colonización huanca", concesión de terrenos, en la selva lejana del Satipo a un grupo de indígenas del Valle del Mantaro para realizar su anhelo de tener un huerto exuberante en la región selvática.

Sabogal Wiesse, que ha hecho un estudio exhaustivo de la Comunidad de Pucará, observa:

"Surge lo inesperado de Pucará y de otros pueblos del valle de Xauxa: están utilizando el dinero y la tecnología occidental para concretar algunos de los desideratums de su ideología folk. Tales cosas se emprenden con sigilo y sin la intervención de los representantes de la secularización porque no andan de acuerdo al progreso".<sup>18</sup>

En Pucará, como en algunas otras comunidades indígenas más o menos aculturadas, se nota un signo negativo: la asimilación de los vicios occidentales. Sabogal anota a este respecto:

"En la Pucará de hoy en día la gente se emborracha en igual forma y cantidad que muchos de los técnicos norteamericanos residentes en el Perú: el consumo de alcohol *per capita* para celebrar el Santiago<sup>19</sup> es tan elevado como entre el "staff" de estadounidenses en la Oroya para celebrar el 4 de julio".

"La Oroya es un centro industrial y caminero, activo mercado del centro del Perú. Muchos de los campesinos del valle acuden allí a trabajar en la fundición de cobre, propiedad de una importante firma norteamericana, que celebra alegremente la fiesta nacional de los EE.UU., el Día de Acción de Gracias y otras efemérides de dicho país con gran consumo de alcohol".<sup>20</sup>

A partir de 1920, gracias al decidido apoyo que les brindó el entonces Presidente de la República don Augusto B. Leguía, los pucarinos inician vigorosamente su proceso de aculturación, enfrentándose a los

<sup>18</sup> Sabogal, *ob. cit.*

<sup>19</sup> El patrón Santiago no es el apóstol español cuya imagen y culto trajeron los conquistadores. Es, antes bien, un santo popular, cuya indumentaria es un entrevero de vestidos indígenas, ropas nacionales y hasta uniformes militares.

<sup>20</sup> Sabogal, *ob. cit.*

antiguos terratenientes y sufriendo sus represalias. En 1923 el Gobierno, por ley del Congreso, creó el Distrito de Pucará, hecho que llenó de júbilo a los regnícolas. Los indios, que antes acudían a realizar las "faenas comunales" en Sapallanga construyeron las carreteras —nuevo avance en la aculturación— que pusieron a los productores en contacto con los consumidores y facilitaron, asimismo, el movimiento de los grupos humanos, extendiendo sus horizontes y poniéndolos en estrecho contacto con el tipo de vida occidental.

En Pucará, como en casi todos los pueblos de la sierra, existen los llamados "terrenos de las cofradías", o sea labrantíos consagrados a algún santo, iglesia o imagen de la localidad, que usufructúa el mismo párroco y cuyos productos se destinan al sostenimiento del culto. En 1930 el Obispo de la Diócesis decidió vender esos terrenos. Las comunidades indígenas se opusieron a ello, afirmando que esos terrenos eran de su propiedad desde tiempos inmemoriales y que la curia era sólo la usuaria de los labrantíos para sostener el culto católico. Después de largas negociaciones se llegó a una transacción: los terrenos fueron vendidos intactos a la comunidad que pudo pagarlos después de no pocas dificultades y penurias. Igual procedimiento se siguió en casi todas las comunidades del valle del Mantaro. De ahí que ahora sean muy pocas las que posean terrenos comunales labrantíos.

A partir de 1940, por acción del primer gobierno de don Manuel Prado, se acentúa el proceso de aculturación de las comunidades de Pucará cuando la agricultura local recibe el estímulo del Banco Agrícola del Perú —llamado hoy Banco de Fomento Agropecuario del Perú— con una nueva técnica, multiplicándose el empleo de las semillas seleccionadas, introduciéndose los insecticidas y empleándose los abonos químicos para los cultivos. Formose así una nueva promoción de gente rica que construyó, en las afueras de la población, sus "chalets", al igual que en los barrios residenciales de la Capital de la República y que vivió enteramente a la usanza occidental. Sus hijos fueron enviados a educarse a las escuelas y colegios de Huancayo y a las universidades de Lima.

No ha sido poca la influencia del servicio militar obligatorio en este proceso de aculturación de las jóvenes generaciones de aborígenes.

Otros factores de la aculturación, dignos de mencionarse, fueron la creación de una *Cooperativa para el mercado de las hortalizas*, por recomendación del Ministerio de Agricultura, a partir de 1940, que produjo muy limitados efectos; la acción del *Banco de Fomento Agropecuario*, iniciada en 1953; mediante el otorgamiento de un *crédito agrícola super-*

*visado*, primero a un grupo de 14 pucarinos que fue subrogado luego por la comunidad entera, lo que permitió crear nuevas fuentes de trabajo asalariado en Pucará mismo, del que se aprovecharon también las comunidades vecinas, la enseñanza de técnicas modernas en el cultivo de la papa y la aceleración de la erosión de algunos terrenos en ladera al utilizar el tractor y el arado de vertedera; la creación, en 1955, de los *transportes comunales Pucará* para emanciparse del abuso que representaba las alzas incontroladas y periódicas en el valor de los fletes y pasajes a Huancayo, creación que fue combatida ante los organismos administrativos, por los intereses creados, alegando que "las carreteras del valle del Mantaro se iban a saturar de líneas de transporte que llegarían a hacerse competencia ruinosa, ofreciendo un servicio deficiente"; y la creación en 1957 de la Cooperativa de Crédito Rural "La Fortaleza", por cuenta de la asociación de Credit Union de los EE. UU., que murió al nacer, porque establecida solemnemente nunca llegó a funcionar.

Lo cierto es que las comunidades indígenas de Pucará prosiguen el proceso natural de aculturación. La política más recomendable a este respecto es no obstaculizarlo, pretendiendo influir en el desarrollo de las pequeñas comunidades sino dejarlas que lo cumplan con libertad, bajo el constante estímulo que les permita superar los escollos y proseguir su marcha.

Algunas comunidades conservan un crecido porcentaje de elementos autóctonos, supervivencias de su cultura tradicional. Otras marcan un ostensible proceso de aculturación. De tipo evolucionado pueden considerarse las comunidades del Valle del Mantaro. Pero seguramente, y entre estas últimas, la más aculturada es la comunidad de *Muquiyauyo*.

La *comunidad de Muquiyauyo* cuenta con aproximadamente cuatro mil habitantes, calculándose en un poco más de la mitad los que se dedican a labores urbanas y un poco menos de la mitad los que trabajan en el campo. No son muchas las tierras de las que dispone y, por lo mismo, el crecimiento de la población, complicando la vida, ha determinado que los excedentes humanos, sin base geográfica para su existencia, emigren en busca de sustento y trabajen en las minas de La Oroya.

Sin hipérbole puede afirmarse que esta comunidad indígena es la más transculturada de nuestro país. Sus viviendas no son ya auténticamente indígenas: están cubiertas de tejas y tienen dos pisos con varios cuartos en los que los servicios se diferencian. Su indumentaria se acerca

más a la de los blancos que a la de los indios. Disfruta la comunidad de algunos progresos urbanos como el agua potable y la luz eléctrica. Todos contribuyen —unos con su trabajo personal y otros con su contribución económica mensual— a la edificación y mantenimiento de los servicios públicos (higiene, mantenimiento de los caminos y las acequias de regadío, etc.). Practican formas de cooperativismo. Instalaron una planta hidroeléctrica, que provee de luz y fuerza motriz a la comunidad y a la ciudad de Jauja y que fue financiada con los fondos acumulados, provenientes del arrendamiento de las tierras comunitarias. Y han implantado una nueva industria textil mecanizada —máquinas para lavar, cardar e hilar lana— y en la que trabaja aproximadamente la cuarta parte de la población que carece de tierras, impidiéndose así el éxodo de los aborígenes a las zonas mineras.

Tiene, además, Muquiyauyo una granja que produce más de diez mil soles mensuales, con talleres de carpintería, pequeñas industrias, peluquería, zapatería, cría de aves y de animales. Y funcionan escuelas, a cargo de maestros aborígenes, organizadas al igual que la comunidad, epifocos de actividades e iniciativas benéficas al grupo. Los mejores alumnos fueron premiados con becas para que siguieran sus estudios secundarios en Jauja, ayuda que avanzó luego a los centros de educación superior en Lima. De esta suerte, la comunidad forjó algunos profesionales, médicos, ingenieros, militares, maestros, religiosos, abogados. Algunos volvieron a la comunidad para servir en ella. Otros la olvidaron, íntegramente ganados ya por la cultura occidental. Y no faltó quien volviera para engañarla y estafarla. Como los rendimientos no correspondieran a las expectativas, la comunidad prefirió suprimir esta forma de ayuda.

Los comuneros hablan, escriben y leen correctamente en español. Índice significativo de la transculturación es que algunos niños y jóvenes empiecen ya a avergonzarse de su idioma nativo, lo que acredita un evidente debilitamiento en el valor de la raíz aborígen, hecho que debe conjurarse porque la integración a la vida nacional no significa ni puede significar en manera alguna la negación del pasado.

La discrepancia de las generaciones, en sus modos de vida cotidiana es otra de las expresiones de esta transculturación: los hombres maduros de la comunidad prefieren las labores del campo y a ella se dedican con afán, al igual que las muchas generaciones que los precedieron en la vida. Los jóvenes, en cambio, prefieren vivir y trabajar en las ciu-

dades. Esta pugna de tendencias se observa en la orientación de sus escuelas: los mayores prefieren mantenerlas dentro del tipo rural agropecuario, talleres y pequeñas industrias, en tanto que la juventud aspira a transformarlas a semejanza de las escuelas urbanas como elementos preparatorios, primero de la instrucción secundaria y luego, a través de ella, de los estudios universitarios.

Tiene la comunidad de Muquiyauyo una organización social y administrativa típica. Se gobiernan por una *Directiva Central* con jurisdicción en las cuatro sociedades —antes se llamaban “cuarteles”— que integran la comunidad y al frente de cada una de las cuales existe el directorio local correspondiente. Autoridades y dirigentes son elegidos, por la comunidad si se trata de funciones generales y por cada grupo cuando se relaciona con tareas que sólo a él incumben. También eligen a los representantes del Gobierno Nacional —personero legal, alcalde y consejeros municipales— elección que, para surtir sus efectos legales, debe ser confirmada por el Prefecto del Departamento, representante del Gobierno Central. Las funciones no son rentadas sino honoríficas y todos, cada cual a su turno, están obligados a desempeñarlas.

Una costumbre inmemorial es la *faena comunal*, trabajo gratuito de los comuneros durante uno o dos días para servicios públicos, expresión del aporte individual al progreso colectivo. Se sanciona a los inasistentes con una multa de diez soles por cada día de trabajo. La reincidencia es penada con la suspensión de los servicios que la comunidad ofrece: luz, arriendo de terrenos, regadío.

El proceso de transculturación de Muquiyauyo es ejemplar y digno, por lo mismo, de ser imitado.

Responden las comunidades indígenas a un sistema económico social completamente distinto al existente en el resto de la República y aun cuando su creación es fruto de nuestro propio ambiente, originario de los Andes, en otros continentes y en otros países distintos del nuestro existen algunas instituciones similares como el allmend en Suiza y Alemania, el onmo en Egipto, el mir tradicional en Rusia, el calpulli en México.

La *economía* de la comunidad es esencialmente agraria y ganadera, dedicándose, también, a las industrias textiles, la cerámica y la artesanía. Armonizan la propiedad comunal (pastos naturales en las punas) con la individual en las tierras de cultivo y pastoreo, así como también

la de los animales. Hay, empero, en algunas regiones granjas colectivas pertenecientes a la comunidad.

El *sistema de trabajo*, reflejo de la organización de la propiedad, es también mixto: individual y colectivo. Es común —al igual de lo que ocurre en México— el trabajo para la construcción de obras de interés social: caminos, escuelas, campos deportivos, represas, acequias de riego. Típico ejemplo de transculturación, roturan la tierra con el arado de pie, autóctono, llamado "taclla" y con yunta de bueyes, a la usanza occidental; usan simultáneamente telares de estacas, horizontales y verticales, de tipo aborigen y telares de bayeta, de tipo importado; se visten utilizando sus propios tejidos de lana de auquénidos y los manufacturados por las fábricas; emplean en sus transacciones comerciales el trueque (modalidad autóctona) y la moneda metálica (sistema occidental); utilizan para el transporte su ganado de carga, llamas, mulas, caballos, asnos, sus primitivas balsas de totora, botes a vela y vehículos motorizados; en el orden familiar practican el "sirvinacuy", matrimonio de prueba de ancestral ascendencia y se casan conforme a los ritos católicos y a las exigencias de la ley civil; en sus creencias religiosas entreveran los dogmas cristianos y sus antiguas prácticas politeístas; cuidan su salud apelando a sus hechiceros y en alguna oportunidad a los médicos y para curarse utilizan desde brebajes con poder mágico hasta antibióticos; su técnica de producción es antigua empleando unos cuantos elementos de la técnica moderna y un reducido número de productos foráneos; hablan idiomas dialectos nativos (quechua, aymará, etc.) y conocen también el castellano.

### *Las comunidades indígenas y la reforma agraria*

#### 1) *Comunidad indígena y latifundio*

Desde su origen en el Perú, en los albores de la Conquista, el latifundio ha sido siempre, y continúa siéndolo hasta hoy, el implacable enemigo de las comunidades indígenas.

Nace en el Perú el latifundio con el despojo a las comunidades aborígenes. Los conquistadores se reparten, como "res-nullius", las tierras comunitarias. Son los capitanes afortunados de la conquista los primeros acaparadores de tierras y no son pocos, por eso, los antiguos ayllus que pasan a convertirse en su propiedad privada. En ocasiones varios ayllus se refunden en una sola propiedad: así nace, entre otros, el lati-



fundio "Lauramarca" (más de cuarenta leguas cuadradas, en el valle de Paucartambo, Departamento del Cuzco), producto de la fusión de seis ayllus incaicos —Lauramarca, Tayancani, Icora, Tinquí, Colca y Andamayo— despojo perpetrado en agravio de las comunidades aborígenes y en provecho de uno de los capitanes de la Conquista, apellidado Vi.

Durante el coloniaje se acrecienta la clase de los terratenientes con la llegada de quienes han obtenido "merced del Rey", por sus servicios prestados a la Corona o por simple gracia del soberano y a quienes se otorgan enormes extensiones de tierra, todas ellas pertenecientes hasta entonces a las comunidades indígenas. El indio despojado, antiguo propietario, pasó a ser, desde entonces, siervo de la gleba, vegetal semoviente, curvado a diario sobre los surcos, de sol a sol, trabajando una tierra que ya no es suya y sin esperanzas de que lo sea.

Unas veces por compras efectivas y otras por simulación de ventas, no pocos de los colonos que gozan del favor virreinal o saben, mediante el soborno, garantizar la complicidad de las autoridades subalternas, devienen latifundistas por la paulatina acrecencia de sus dominios y siempre a expensas del patrimonio aborígen. Los latifundios andinos tienen, en su mayor parte, esta raíz negra.

El advenimiento de la República, lejos de debilitarlo, fortalece el latifundio. Primero, algunos de los próceres de la independencia, más tarde los políticos afortunados e influyentes, luego las empresas extranjeras engrosan las filas del latifundismo prepotente, ensanchan sus tierras a expensas de las comunitarias e imponen la dura ley del más fuerte.

No pertenecen al pasado, desgraciadamente, ni se hallan circunscritas a nuestras ásperas serranías, las luchas trágicas entre los latifundios acaparadores y las comunidades que defienden denodadamente sus propias tierras. Son también los episodios de nuestros días. El último se protagonizó en agosto de 1958, en nuestra costa norte, en esa pugna entre los comuneros de Chepén y las haciendas colindantes de "Talambo" y "Lurifico". La comunidad de Chepén fue oficialmente reconocida en 1948 y desde el año siguiente entabló una reclamación contra esos dos fundos, siguiéndose el moroso proceso de la conciliación, que no tuvo éxito, y prosiguiéndose luego la secuela, con la habitual lentitud, con la formación de un Tribunal Arbitral. El despojo de los latifundios había reducido a la comunidad a una estrecha franja de tierra, de apenas

quince metros, al lado de una acequia. Era la condena del hambre para los comuneros. Pero el atropello debía consumarse, en forma más temeraria aún, cuando, en julio de 1958, la policía atacó a los comuneros, matando a algunos de ellos y el latifundio hizo el resto: arrasó las viviendas comunales con poderosos aparatos "caterpillar", incendió las cosechas y arrebató a los campesinos sus instrumentos de labranza. El escándalo alcanzó una magnitud nacional y produjo interesantes debates en el Congreso. El senador Montesinos abordó la raíz misma expresando:

"Este problema demuestra dramáticamente lo que sucede en el país: los indígenas de las comunidades no tienen tierras para trabajar. Las tierras están acaparadas por los latifundistas. He ahí el verdadero origen de lo ocurrido en Chepén".<sup>21</sup>

Quienes no quieren darse cuenta de la gravedad del problema agrario trataron de explicar la tragedia de Chepén por la "actitud de los agitadores" que "contribuyeron a soliviantar el ánimo de los comuneros, llevándolos a la muerte"; y trataron también de justificar la represión policial, expresando que la policía había procedido "en legítima defensa" cuando "una compacta muchedumbre atacó a pedradas el puesto de la Guardia Civil en esa localidad".

Las comunidades indígenas sienten, acaso con más angustia, el problema nacional de la tierra que clama desde antiguo por una reforma agraria, sin ser escuchado hasta ahora. Es pavorosa la tragedia de la tierra en nuestras serranías andinas donde coexisten dos regímenes de propiedad incompatibles: el *latifundio* prepotente y avasallador que enriquece a los gamonales abusivos a costa del trabajo de los indios enfeudados; y la *comunidad* cuyo crecimiento vegetativo acentúa la presión demográfica con una doble y deplorable consecuencia: el fraccionamiento posesorio de las tierras que llega, por lo escasas, a niveles increíbles. Nosotros conocemos, en el sur del Perú, comunidades indígenas en que las parcelas entregadas al trabajo de los comuneros se mide, no ya por "topos" sino por "surcos". Secuela de esta condición misérrima es el éxodo de los aborígenes —éxodo del hambre— unas veces a los latifundios circunvecinos, o a las minas donde agotan sus vidas por salarios

<sup>21</sup> Cámara de Senadores. Diario de los Debates. Sesión del miércoles, 27 de agosto de 1958.

ínfimos o, desapegados ya definitivamente de su ambiente nativo, emigran hacia la costa que nada puede brindarles a no ser la tuberculosis, el desamparo y la miseria.

Estamos desperdiciando, de esta suerte, un valioso capital humano, sin aprovechar, además, la experiencia de una institución ancestral cual es la comunidad indígena. Yerran quienes sueñan resolver el problema aborigen prescindiendo de las comunidades. No se concibe al indio fuera de su medio telúrico. Atacar a las comunidades aborígenes y pretender pulverizarlas, como tantas veces se intentara en otras latitudes, es vano y funesto empeño. El indio es esencialmente comunitario. La comunidad es su alfa y su omega. Ha recibido esa herencia de sus ancestros y forma parte de su contextura vital.

Es indispensable, por lo mismo, vigorizar a las comunidades aborígenes, que en tan lamentable estado de postración yacen actualmente, para convertirlas en signos dinámicos de la rehabilitación del indio, para hacer factible el advenimiento de una solución de justicia en el embolismo nacional número uno.

La reforma agraria indígena es la piedra angular para todas las estructuras de la reincorporación del indio. Las comunidades necesitan tierras y tierra debe dárseles, ya sea fiscales o expropiadas a los particulares, previa justa indemnización. La propiedad rural debe adaptarse a las exigencias sociológicas del medio y a los conceptos elementales de justicia. No se concibe la existencia de tierras ociosas porque la misión de la tierra es producir. Las tierras totalmente ociosas, sean de quienes fueren, deben tener la prioridad en la expropiación. Las tierras parcialmente ociosas deben seguirla. El latifundio debe desaparecer sin que preconcemos, con esa desaparición, el advenimiento del minifundio, ya que es bien sabido que el abuso de las parcelaciones atomiza la propiedad, ahuyenta la mecanización indispensable y rebaja la productividad, a menos que el cooperativismo se asocie al régimen de las parcelas.

De todo punto conveniente sería introducir en las comunidades indígenas el sistema cooperativo del trabajo, combinando las antiguas organizaciones comunales aborígenes con las técnicas de las modernas cooperativas. La propiedad colectiva presupone o la constitución de un fondo social común, o la distribución de las ganancias entre los individuos que integran las cooperativas o una forma ecléctica que conjugue la propiedad individual con la social.

## 2) *Las comunidades indígenas en el proyecto de Reforma Agraria*

Apenas asumió, por segunda vez, la magistratura suprema de la República, don Manuel Prado, en 1956, expidió el Decreto Supremo N° 1, fechado el 10 de agosto, nombrando una Comisión para que "elaborase un plan integral, tendiente a difundir la pequeña y mediana propiedad urbana y rural y a solucionar el problema de la vivienda". Entendió la Comisión que el encargo gubernativo llevaba implícito el propósito de realizar la reforma agraria. Trabajó con lentitud, siendo criticada, por ello, por los distintos voceros periodísticos, intérpretes de la opinión pública; y sólo cuatro años más tarde, el 21 de septiembre de 1960, entregó el anteproyecto respectivo al Gobierno que, haciéndolo suyo, lo remitió al Congreso.

El proyecto tiene un mérito: ser el primero que se intenta en la materia. Pero tiene un gravísimo defecto que lo desnaturaliza: respetar el *statu quo* del latifundio; dejándolo prepotente y avasallador, sin reparar las injusticias agrarias perpetradas hasta el presente. El proyecto sólo limita la extensión de los predios rurales "que se constituyan a partir de la promulgación de la ley de reforma agraria". El art. 8 declara textualmente que "estos límites no serán aplicados a los predios constituidos antes de la vigencia de la ley agraria". En otros términos, el proyecto consagra la impunidad sobre todos los inenarrables abusos y despojos perpetrados por los latifundistas en agravio de las comunidades indígenas. Y tiene otros vacíos no menos importantes como son el omitir, en forma inexplicable, la acción de la ley sobre la situación de los trabajadores rurales contra quienes tantas injusticias se han cometido y continúan cometándose; no fijar el salario justo, ni el salario familiar, no garantizar la libre sindicalización que siempre han combatido los latifundistas y no otorgar a los obreros una justa y legítima participación en el capital y en la dirección de las empresas, de estricta conformidad con los postulados de la justicia social cristiana.

El proyecto sólo se refiere "al reordenamiento del régimen jurídico de las comunidades indígenas", entendiendo por tal "eliminar las trabas que se oponen a su desarrollo y orientarlas hacia la organización cooperativa". Base legal de este reordenamiento es la disposición constitucional que establece un régimen de excepción para la propiedad de las comunidades indígenas, declarándole inalienable e imprescriptible, bajo la garantía del Estado.<sup>22</sup> A pesar de estas garantías constitucionales, y

<sup>22</sup> Constitución del Perú. Tit. XI, art. 212.

apartándose de ellas, el proyecto permite el reconocimiento del derecho de propiedad individual de los comuneros a la tierra, mediante una fórmula por la cual se les atribuye el dominio útil de las tierras de cultivo, dejando el "dominio directo" a la comunidad. Presuponen para ello los autores del proyecto, un hecho que no está concorde con la realidad: "la existencia de fuertes corrientes individualistas en el seno de la comunidad, que han puesto término al sistema de propiedad (proindiviso, común) de las tierras de cultivo".<sup>23</sup>

La evolución de la comunidad hacia el cooperativismo no supone socavar las bases comunitarias para facilitar mejor su extinción como parece ser el propósito del proyecto. Hay diferencia entre transformar una comunidad, modernizando su sistema de trabajo y eliminarla haciéndola desaparecer.

Las comunidades indígenas carecen de tierras y las necesitan. Esta necesidad es amparada, con carácter prioritario, por la Constitución del Estado y desconocida por el proyecto de reforma agraria. El art. 211 de nuestra Carta Magna ordena textualmente:

"El Estado procurará, de *preferencia*, dotar de tierras a las comunidades indígenas que no las tengan en cantidad suficiente para las necesidades de su población, previa expropiación de las necesarias con ese objeto".

La Constitución, pues, otorga un carácter preferencial y prioritario a esta política que es contradicha, desafortunadamente, por los autores del proyecto, en los siguientes términos:

"Las comunidades no constituyen por cierto una excepción al estado general de escasez de tierras de cultivo que produce el país". "Como la escasez de tierras es una circunstancia que agobia a toda la población agrícola, no sería justificado atenderlo con medidas que impliquen una discriminación en favor de las comunidades cuando campesinos igualmente numerosos y necesitados quedarían postergados por no formar parte de una comunidad".<sup>24</sup>

La Constitución establece la preferencia en favor de las comunidades aborígenes. Desconocer este hecho es quebrantar el principio cons-

<sup>23</sup> Comisión para la reforma agraria y la vivienda. Exposición de Motivos. Lima, 1960, p. 88.

<sup>24</sup> Exposición de motivos citada, p. 93.

titucional. Y, además, lo que es igualmente grave, mantener a los indios en desamparo.

Nueva tendencia antiindigenista y anticomunitaria del proyecto es hacer una artificial distinción entre las comunidades: las de "base histórica" y las de "nueva creación", calificativos que él les asigna para declarar luego que la legislación tutelar, así constitucional como subsidiaria, sólo ampara a las primeras y no a las segundas. Tal interpretación es absolutamente falsa. La Constitución ampara a todas las comunidades sin hacer distinciones. Y bien conocido es el principio fundamental del orden jurídico: "No es posible hacer distinciones allí donde la ley no distingue". Reconocen los autores del proyecto que existe "un movimiento progresivo de creación de comunidades",<sup>25</sup> lo que evidencia que no es exacto lo que ellos mismos afirman "la existencia de fuertes movimientos individualistas en el seno de la comunidad"; y el proyecto trata de detener esa tendencia, poniendo una valla al reconocimiento e inscripción de las comunidades nuevas en el registro oficial correspondiente. En otras palabras, el proyecto intenta poner al margen de la tutela legal a todas las comunidades "nuevas" defensoras de la pequeña propiedad rural.

Con evidente desconocimiento de la realidad histórica en nuestro país y de la experiencia invalorable de otros países del continente que afrontan el problema indígena, que en diversas épocas y por múltiples medios trataron en vano de deshacer las comunidades aborígenes, el proyecto de reforma agraria propende a su disolución y abre "la posibilidad de poner término al régimen legal de excepción en las comunidades que hayan logrado los niveles de desarrollo o social que hagan innecesario o nocivo dicho régimen".<sup>26</sup>

Dispone el proyecto, en tal sentido, que, mediante resolución gubernativa podrán declararse disueltas las comunidades indígenas que hayan alcanzado un grado de desarrollo suficiente; y que, en tal caso, los comuneros consolidarán el dominio pleno de las respectivas parcelas, las cuales quedarán sujetas al régimen legal ordinario (art. 208), lo que significa, en otros términos, arrebatarse a la propiedad indígena las garantías supremas que la Constitución les otorga.

Las comunidades indígenas, cuyos orígenes remotos hunden sus raíces en el ayllu preincásico, son entidades complejas, con una potencia-

<sup>25</sup> *Ibid*, p. 94.

<sup>26</sup> *Ibid*, p. 95.

lidad que ha resistido, victoriosa, todas las acometidas a través de los siglos, inclusive las agresiones sufridas en la pasada centuria, al derogarse la legislación protectora, logrando imponerse primero ante los tribunales de justicia y obteniendo luego el amparo de la Constitución de 1920, durante el gobierno del Presidente Leguía, con el que se inicia una nueva etapa de la legislación tutelar.

Esperamos que este proyecto de reforma agraria no se convierta en ley. De seguro, cuando llegue el momento de los debates parlamentarios, el Congreso le introducirá rectificaciones fundamentales. Pero aun en el caso hipotético que este proyecto, sin modificación alguna, se convirtiera en ley, también las comunidades aborígenes, resistirían, una vez más, como lo han hecho durante cuatrocientos años, victoriosamente, la nueva acometida que intenta perpetrarse contra ellas.

Las comunidades deben renovarse —esto nadie lo discute— valorizando las fuerzas humanas que están adormecidas o retenidas por su estado actual; armonizando sus raíces tradicionales con su realidad presente y facilitando su adaptación orgánica a las formas sociales contemporáneas. Pero renovarlas no significa destruirlas como, en verdad, se pretende hacer en el proyecto, aparentando defenderlas.

El camino más eficaz para la renovación efectiva de las comunidades es orientarlas hacia el cooperativismo que aproveche los progresos de la técnica e incremente con ello la producción, sin debilitar los vínculos solidarios del grupo porque en ellos radica su fuerza colectiva. Pero el remodelamiento cooperativo de las comunidades no exige —como equivocadamente lo afirma el art. 197 del proyecto— la determinación de los derechos individuales de los comuneros en los inmuebles comunales, ni el otorgarles el dominio útil de las parcelas de tierras de cultivo de las comunidades como lo dispone el art. 198.

Las comunidades indígenas no gozan hoy del crédito que necesitan dentro del régimen legal ordinario que las considera "manos muertas". La solución no está en autorizarlas a vender sus bienes porque esa sería una forma disimulada de un despojo efectivo, ni tampoco en convertir a los comuneros en propietarios individuales de las parcelas comunitarias porque ello equivaldría a afectar el patrimonio total de la comunidad. El crédito que se otorgue a las comunidades aborígenes debe tener modalidades especiales.

Con el objeto de vitalizar las comunidades indígenas y mejorar la producción agrícola es necesario crear un sistema de crédito gubernamental para los indígenas campesinos. El Banco Agrícola del Perú, exis-

tente desde 1929, sólo ha servido para ayudar a las grandes empresas industriales, a los latifundistas y no a los pequeños agricultores. Mucho menos a los indígenas. México nos da el ejemplo en este camino con su Ley de Crédito Agrícola y su Banco Nacional de Crédito Ejidal. La Ley y el Banco podrán tener sus defectos, susceptibles de enmendarse, pero en México esa obra está ya en marcha y con promisoros resultados. ¿Por qué no la ponemos también en marcha en el Perú?

Los indígenas campesinos carecen de los recursos mínimos indispensables para obtener semillas nuevas y seleccionadas, crías escogidas de ganado, implementos de trabajo mecanizado e impuestos por la técnica moderna. Carecen de ellos porque no tienen crédito. Dárselo es, por lo mismo, realizar una obra de bien público. Esa sería la misión específica de un nuevo banco nacional y de las organizaciones cooperativas indígenas. Proveer de crédito a la producción y al consumo aborígenes. Para que el indio produzca mucho más de lo que él consume. Para que la producción indígena vaya también, como la otra, a todos los mercados nacionales. Para que el indio consuma mucho más de lo que él produce. Para que sea un activo consumidor de los demás productos nacionales. Vale decir para que el indio sea no sólo un "sujeto de derecho" sino también "un sujeto de economía", activa unidad económica de producción y de consumo en la vida nacional.

La economía peruana necesita un activo reajuste. El Perú produce ahora materias primas —algodón y azúcar— para nutrir el mercado mundial y enriquecer, aún más, a los latifundistas millonarios. Pero no produce lo que necesita para alimentar, vestir y alojar a su población. Para alimentar, vestir y alojar a más de tres millones de indios desarrapados y hambrientos.

Tiempo es ya de pensar en hacerlo.

Mañana tal vez sea tarde.



**BIBLIOGRAFÍA ESPECIAL DE LAS COMUNIDADES  
INDÍGENAS DEL PERÚ**

- BUSTAMANTE Y CISNEROS, Ricardo, "Las Comunidades Indígenas del Perú".
- BERNARD, Edward, Alfonso TRUJILLO y Richard ADAMS, "La Comunidad de Muquiyauyo (Departamento de Junín, 1947-1949).
- BLANCHARD, William, Allan R. HOLMBERG y Mario C. VÁSQUEZ, "Proyecto Perú-Cornell" (Hacienda Vicos, Departamento de Ancash, 1949-1950 y 1952), bajo los auspicios de la Universidad de Cornell (U.S.A.)
- CÁMARA, Fernando y Óscar NÚÑEZ DEL PRADO, "Comunidad de Chinchero" (Departamento del Cuzco, 1945-1948).
- GILLIN, John, "Comunidad de Moche" (Departamento de la Libertad, 1944).
- MATOS MAR, José y Teresa GUILLÉN, "Comunidad de Tupe, Departamento de Lima, 1948-1953".
- . "Comunidad isleña de Taquila" (Departamento de Puno, 1950-1952).
- . "Comunidad de Huarochiri" (Departamento de Lima, 1952-1953).
- MISHKIN, Bernard, "Comunidad de Kauri" (Departamento del Cuzco, 1937-1938 y 1941-1942).
- Padrón de las Comunidades Aborígenes del Perú.—Publicación de la Dirección Nacional de Asuntos Indígenas del Perú. Trabajo efectuado por la División de Proyectos, Topografía y Catastro. Contiene la nómina de todas las Comunidades Indígenas, oficialmente reconocidas hasta el 30 de abril de 1958; su ubicación por distritos, provincias y departamentos; la fecha de la resolución suprema que le reconoce la personería jurídica y el número del expediente administrativo que se organizó para tal fin; y las comunidades que tienen levantado el plano de conjunto de sus tierras.
- TSHOPIK, Harry y señora, "Comunidad de Chucuito (Departamento de Puno, 1942-1944).
- TSHOPIK, Harry, Gabriel ESCOBAR y Jorge MUELLE, "Comunidad de Sicaya" (Departamento de Junín, 1945).
- SIMONS, Ozzie y Jorge MUELLE, "Comunidad de Lunahuaná" (Departamento de Lima, 1950-1952).
- VARALLANOS, José, "Legislación Indiana Republicana", Leyes, Decretos y Jurisprudencia. 1947.

*Indios Selváticos*

El hombre de la selva, curiosa paradoja de indolencia y dinamismo, es una fiel expresión de la propia naturaleza que a veces lo brinda todo y a veces todo lo niega, invitación a la lucha tenaz o a la laxitud sensual de los trópicos, embriaguez en la orgía del oro negro o ambular misérrimo en los poblados amazónicos.

La selva tiene su propia ley, bien distinta por cierto de esas otras que dictan las asambleas humanas. Es una deidad pagana, telúrica y todopoderosa. Impone su imperio, verdadera tiranía cósmica. Recordemos, una vez más, que en el Perú la selva, prepotente y ensoberbecida, ha impedido que el río más grande del mundo cumpla una misión cultural.

El indio selvático vive en condiciones análogas, aunque no idénticas, a los habitantes del desierto porque las antípodas geográficas conducen paradójicamente a un mismo régimen de vida. Los selvícolas se agrupan en torno a los ejes fluviales, de la misma manera que la gente del desierto se concentra en los oasis. Igual hambre puede existir en un desierto como en una floresta tropical. Si para vencer al primero es necesario luchar contra el calor y la aridez, para dominar a la segunda se requiere igual lucha contra el espacio, el clima y la exhuberancia de la vegetación inútil. El desierto es rico. Lo es en el Perú porque yacen en su subsuelo capas de petróleo que parecen inagotables. Hay igualmente en la selva abundancia de riquezas, si se sabe cómo adquirirlas. En la nuestra hay, además, petróleo.

Tiene una sicología peculiar el indio de la selva, muy distinta a la del indio de la meseta. Es altivo e independiente frente al blanco a quien considera un igual y no un superior. Por lo mismo jamás cae en la condición abyecta que en no pocos casos estigmatiza al quechua de la meseta. El determinismo geográfico impone entre ambos tipos sociales notorias diferencias: el de la meseta es, generalmente, agricultor y, por ende, sedentario; el de la selva es cazador y, por consiguiente, nómada. En la floresta es más fácil la resistencia pasiva a la intromisión del blanco porque favorece el ocultamiento de las tribus perseguidas, en tanto que en la meseta, por su contextura geográfica, resulta muy difícil ocultar personas, animales o propiedades. El indio de la selva necesita arcos y flechas; el de la meseta, azadones. El alimento natural del primero es el pescado, la yuca, el maíz, los plátanos, en tanto que el segundo se alimenta principalmente de auquénidos, patatas y coca. El de la selva hace sus cabañas

de carrizos y el de la meseta construye sus chozas con materiales más firmes y sólidos.

Las cuestiones sociales de ambos grupos humanos difieren radicalmente. El indio de los andes clama porque se le restituya la tierra del que fue despojado, en ese proceso en que las tierras comunitarias fueron absorbidas por el latifundismo y el gamonal. Ese problema lo ignora el indio selvático nómada que, en este sentido, nada tiene que reivindicar. El indio de la selva sufrió, en cambio, los horrores inenarrables del infierno verde de las explotaciones caucheras, sin más ley que la voluntad despótica del dueño. "¡Qué historia —afirma, por eso, Bowman— podría contar en un muelle de Nueva York una bola de caucho, secada al humo, si pudiese hablar del sendero abnegado de la selva, de los peones esclavizados, de los abusos viles de agentes inmorales, de todos los trabajos y enfermedades que hacen de las tierras del trópico un verdadero infierno"<sup>1</sup>.

Si alguna analogía puede encontrarse entre ambos tipos sociales —el pastor de las tierras altas y el cazador de la selva llana— ella radica seguramente en que ambos necesitan vivir en vastos espacios y en que actúan en la búsqueda constante de emplazamientos mejores, estimulados ya sea por las supersticiones que pueden ponerlos en fuga, o por las epidemias que se interpretan como la acción de espíritus malignos de los que es necesario huir, o por las inundaciones que destruyen las zonas cultivadas, o por el aumento vegetativo de la población que hace cada vez más difícil el sustento del grupo entero, o por la guerra que, como lo observa Bowman, "impulsa a los vencidos a buscar refugio en las fortalezas naturales de las montañas, cubiertas de floresta, de accesos difíciles que, obligando al enemigo a diluir sus fuerzas, confinan su acción y, por consiguiente, limitan su poder"<sup>2</sup>.

La selva favorece el aislamiento de los distintos grupos autóctonos que la habitan, aislamiento que, a su vez, se traduce en su dispersión idiomática. Los dialectos tribales se multiplican hasta el infinito. Cada grupo de tribus tiene su propio idioma. Cada tribu, además del lenguaje común al grupo que integra, tiene sus expresiones peculiares. Igual ocurre con cada fracción dentro de la misma tribu.

Asombra la rapidez con que el indio selvático utiliza las adquisiciones "occidentales" y pasa del manejo de la cerbatana al de la carabina,

<sup>1</sup> Isaiah Bowman, *The Andes of Southern Perú*. Expedición Yale al Perú. 1911.

<sup>2</sup> Bowman, *ob. cit.*

saltando las edades de madera, de bronce y de acero. Igual acontece con las normas económicas al punto que Bertrand Flornoy, inteligente investigador de la vida humana en la Amazonia, afirma que en menos de una generación el indio selvático puede captar las modalidades de la economía occidental.

El indio vive en inacabable comunidad con la selva. Es un pedazo viviente de ella. Parte de su vida está en las lluvias torrenciales; en el espesor impenetrable de la naturaleza pródiga; en el grito de los guacamayos, en el alborotado parloteo de los loros polícromos, en los tucanes de brillante colorido, en el lento desperezarse de las boas, en las ranas gigantes, en la greguería salvaje que, en la orquesta cósmica, resulta a manera de preludeo de las tormentas, en la fiera de los jaguares, en todo aquello que resulta intraducible para el foráneo como si Dios hubiera creado, con todo ello, el lenguaje cósmico para el autóctono.

En las comunidades aborígenes selváticas no hay intereses individuales. Todos son colectivos. El individuo actúa en función del grupo. La subsistencia marca el rasero de las relaciones inter-humanas. Grupo que intenta invadir el territorio de recolección, caza o pesca es considerado como enemigo y tratado, como tal, violentamente.

Hay indios que emigran de su originario ambiente selvático, atraídos por las ofertas alucinantes e insinceras de los blancos. A veces esta "domesticación" se produce con grupos enteros sobre todo cuando hay necesidad de "hacer chacras" o de tumbar árboles de caucho, trabajo que necesita hombres fuertes y sanos. De esta suerte, abandonando su desconfianza salvadora, los indios selváticos se incorporan, sin protección alguna, en el "proceso económico" de occidente que los mantiene, entre decepciones y angustias, en el último peldaño de la estratificación social, trabajando sólo para su "patrón" y completamente domesticados por y para él. La consecuencia de este estado es la progresiva proletarización del selvícola en su peor forma, con pérdida definitiva de todo lo que pudiera distinguirle favorablemente, desadaptado de su originario ambiente selvático, con vicios y enfermedades que antes no tenía y que le inoculó la "civilización" perdido ya para siempre el paraíso nativo, intruso en un mundo que no lo aprecia y en el que no tiene cabida, embrutecido por la domesticación, paria de una sociedad que, en teoría, clama por su "incorporación a la vida civilizada", pero que, en la práctica, contradiciéndose, hace todo lo inhumanamente posible, para mantenerlo en una domesticación servil, en una servidumbre penosa, en un embrutecimiento irremediable porque es progresivo, semoviente humano, igno-

rante de su propia alma y sufriendo, como los condenados del infierno del Dante, la más terrible de las penas: la pérdida de toda esperanza.

Con una superficie mayor al 60% del territorio nacional peruano, la selva apenas alberga a un 13.19% de la población total. Poco más de la mitad de la población selvática está integrada por los "colonos", entre los cuales el 61% corresponde a la raza blanca o mestiza y el 38% a la india. Los nativos o regnícolas llamados "chunchos" constituyen poco menos de la mitad de la población en la selva.<sup>3</sup> Hombres autóctonos del vasto Oriente peruano viven en "estado de naturaleza", en el océano verde de la Amazonia donde otrora la imaginación humana, espoleada por la codicia y la ambición, forjara el mito del Dorado.

Bajo el peso inexorable de la selva, determinismo geográfico del que no puede liberarse, el indio selvático vive, multiplicado en la diversidad de tribus primitivas, cual si no hubiera salido del primer estadio de la humanidad. Hay tribus belicosas y agresivas que resisten violentamente los intentos de penetración blanca. Las hay pacíficas y tranquilas, dedicadas a la monotonía de una vida sin esperanzas, subsistiendo, al igual que las demás especies animales, de lo que espontáneamente les brinda la naturaleza.

No busquemos concepciones espiritualistas en el hombre de la Amazonia. Su dependencia absoluta de la naturaleza lo hace materialista. Viviendo, a través de los siglos y de las generaciones, en un medio permanentemente hostil, en lucha constante por el diario vivir, el aborigen selvático no ha podido mejorar su técnica, ni crear una cultura. Se lo impide el despotismo agobiador de la selva, signo negativo —tan negativo como antípoda del desierto— en la marcha cultural de los pueblos.

No fueron tampoco muy favorables los contactos del indio con la civilización "occidental". Casi siempre, excepción hecha de los misioneros y de los estudiosos, los hombres blancos llegaron hasta él para engañarlo, explotarlo, esclavizarlo y oprimirlo. El auge del caucho coincide, por eso, con el martirologio de los indios, con el abuso despiadado para aprovechar de su trabajo, con las inenarrables torturas para aumentar su rendimiento personal, en no pocas ocasiones a costa de sus propias vidas. Horroriza todavía el recuerdo de las atrocidades perpetradas contra ellos en las zonas caucheras de la Amazonia.

---

<sup>3</sup> Censo Nacional del Perú, 1940.

Pese a todo, el indio tiene aptitudes para captar el sentido de nuestra cultura y aprovecharla en lo que pudiera serle de inmediata utilidad práctica. Su primera actitud ante el hombre blanco es de desconfianza: o huye de él o lo ataca. Cuando se convence de la buena voluntad y la sana intención del recién llegado —tal la muy provechosa experiencia de los misioneros cristianos— el indio selvático observa primero y decide después. Decide si irse o quedarse. Si se queda, se interesa por lo que el blanco le ofrece, especialmente aquellos elementos que puede utilizar para mejorar su técnica: el hacha, el machete, la escopeta.

En la *región del Noroeste* habitan los *aguaruna* y los *jibaros* (Pongos del Alto Marañón, ríos Morona y Santiago), los *jebero* y los *chayhuita* en las riberas del Huallaga, los *huambisa* en el río Morona, los *curarayes* en las márgenes del río Curaray del que toman su nombre, los *andoas*, y *shapras* en la cuenca fluvial del Pastaza, Macurari, Tigre y otros.

En la *región del Noreste* viven los *cashibos* en el Alto Ucayali, los *cocoma*, los *inca*, los *capanahuas* y los *pamo* en el Ucayali, los *bora* y los *ocayna* en el río Putumayo y sus afluentes, los *ticuna* en el Yavari, los *huitotos* y los *yaguas* en las márgenes del Amazonas y sus afluentes, los *ticuna* en el río Yavari, los *Shipibo* en los ríos Pachitea y afluentes, los *mayoruna*, en los ríos Oroza y Maniti y en la desembocadura del Napo en el Amazonas y los *chama* en la desembocadura del Bajo Ucayali con el Marañón.

La *región central* está ocupada por los *campas* en las márgenes del Perené, Tambo, Alto Ucayali y Apurímac; *marinabua* en el río Purus y sus afluentes, *amahuaca* en los afluentes del Urubamba y *amuesha* en los ríos Pozuso, Pachitea y afluentes.

En la *región del Sudeste* están los *mashco* (Río Madre de Dios), *Piro* (Alto Madre de Dios), *Sirinayri* (Río Pantiacolla) y *Machigüenga* (Río Urubamba y afluentes).

Es distinto el *status cultural* de cada una de estas tribus selváticas. Las unas yacen en estado primitivo, otras presentan algunos signos menos inferiores. Mientras los *muratos* usan el arpón, aunque con singular

maestría, para la pesca y utilizan la cerbatana ("pucuna") para cazar pájaros, los *shipibos* tienen una sorprendente cerámica artística y fabrican finas telas, hilados de algodón silvestre, teñidos con colorantes vegetales y manufacturados con técnica asombrosa.

Las tribus de los "mashcos" habitan en las selvas de los ríos Colorado, Kipozhue, Apanene, Enveznue o Jiriave, afluentes de la ribera derecha del Madre de Dios. "Mashco" significa "criminal", denominación que les dieron los blancos, a principios de este siglo, cuando empezaron a penetrar por aquellos bosques, en busca del caucho, en vista de la violenta reacción de los selváticos para impedirles que lo hicieran. Los indios se llaman a sí mismos con los nombres de los ríos en cuyas cuencas habitan.

El grupo más belicoso y agresivo de los *mashcos* es el que forman los *amarakaires* que hasta hoy oponen tenaz y a veces trágica resistencia a los empeños de los blancos. El primer contacto con ellos fue el que tuvo, en las postrimerías del siglo pasado, la expedición de Fitzcarrald durante el auge del caucho. En sangrientos combates los "mashcos" se opusieron al avance de los caucheros expedicionarios. Más de dos mil guerreros selváticos se concentraron en la quebrada de Cumerjali y en el Puerto de Natividad Maldonado. Los sangrientos combates dejaron un saldo muy numeroso de muertos y heridos.

Igual actitud de oposición y desafío volvieron a tener los "amarakaires", en 1940, contra la expedición Werner-Green, librándose también entonces duras refriegas, en combate desigual porque los intrusos traían armas de fuego —que disparaban desde lejos y bien parapetados— y de las que carecían los naturales, armados sólo de arcos, flechas, lanzas y hondas.

Al año siguiente, en 1941, los misioneros dominicos inician sus misiones de paz, proseguidas hasta ahora; tarea erizada de obstáculos y peligros que hasta hoy subsisten. Uno de los naturales le confesó, en cierta ocasión, a uno de los abnegados misioneros, el Padre José Álvarez: "Nunca mis paisanos fueron criminales. Sólo empezaron a matar blancos después que éstos cometieron miles de atrocidades contra ellos". Terrible verdad que explica una actitud.

Los "mashcos" no forman una "nación" unida. Muy lejos de ello. Constituyen aproximadamente doce agrupaciones, todas independientes y casi todas enemigas o rivales entre sí. Se odian y se atacan con frecuencia. En la lucha se encuentra una de las principales causas de la constante merma de su población.

Las exploraciones de los misioneros dominicos, entre los que sobresale el infatigable catequizador de las tribus indomables, Fray Gerardo Fernández, comprende la cuenca fluvial de los tributarios paralelos que desembocan en el Madre de Dios. A ellos se deben los más importantes contactos con el aguerrido grupo de los "amarakaires", cuya sede es el río Colorado. Esos indios defienden con bravura sus dominios, no permitiendo la entrada de foráneos. Detestan al hombre blanco por el recuerdo de sus tropelías, sin excluir de ese sentimiento a los misioneros que sólo son portadores de paz y de bienandanza. En estas zonas peligrosas, la vida del blanco, sea quien sea, está siempre en peligro.

Los "amarakaires" carecen de piraguas o canoas por no tener herramientas para construirlas. No pueden, por lo mismo, movilizarse en los grandes ríos y se instalan, para vivir, en los pequeños arroyos que pueden vadearlos a pie. Un sentido de previsión les aconseja, además, proceder así, ya que, al hacerlo, se ponen también al amparo de ataques sorpresivos que pudieran presentarse en embarcaciones grandes.

No cultivan la tierra salvajes por la dificultad de las herramientas para ello. Además sus necesidades alimenticias son primarias y la selva les proporciona lo indispensable para su sustento.

A principios de 1953 un activo misionero, el padre Fernández, recorrió, en misión evangelizadora, la cuenca del río Colorado y llegó hasta la peligrosa zona de los "amarakaires". Apenas se dieron cuenta de su presencia, los salvajes, que en esos momentos se encontraban dedicados a la pesca, lanzaron estentóreos gritos de alarma, concentrándose en seguida aproximadamente cuarenta guerreros, armados de sus flechas, quienes les salieron al encuentro, en actitud amenazante, intimando a los misioneros, el padre Fernández y su acompañante el padre Alvarez, dominicos ambos, a que dejaran en el suelo sus equipos y armas y cruzaran el río sin ellas. Otros salvajes tomaban posiciones estratégicas en las alturas. Trabajo costó al intérprete convencer a los selváticos que los recién llegados venían en misión de paz y amistad y eran portadores de obsequios. Pese a ello, los "amarakaires" no consintieron ningún contacto personal. Aceptaron los regalos a condición de que previamente fueran abandonados en el suelo y luego los recogieron con grandes precauciones.



por temor que explosionaran. Las ropas obsequiadas fueron tomadas con palos y remojadas en el río y una vez secas las observaban cautelosamente como si portaran algún espíritu maligno. Explícate esta actitud de desconfianza porque estos indios selváticos tienen la convicción de que las gentes que incursionan en sus terrenos es únicamente con el propósito de inferirles algún daño. No cesaban de gritar, a manera de letanía interminable, que ellos no tenían chacras porque carecían de machetes y de hachas y porque con piedras no podían tumbar los árboles. Luego golpeaban unas piedras contra otras, emitiendo chirridos como animales. Cree el padre Fernández que los "amarakaires" sólo acometen y son agresivos cuando se les ataca y que si no se les hostiliza es posible llevarlos a la civilización y abrir al tráfico el río Colorado.

Una de las tribus que integran el grupo *Amarakaire* es el de los indios *huachipaire* que habitan la margen derecha del Alto Madre de Dios entre los ríos Colorado, Blanco, y Chilive. Fue diezmada, por las epidemias y los pocos sobrevivientes, unos permanecieron en la selva en estado salvaje y los otros se diseminaron, laborando en las haciendas de esa vasta región de Kosñipata y se fueron adaptando lentamente a las usanzas occidentales.

En 1959 se cumplió uno de los trágicos designios del grupo "amarakaire". Para satisfacer la ira de sus dioses que los estaban castigando con escasez de pesca, mal tiempo y enfermedades, en la zona de Itahuania, valle de Kosñipata, Provincia de Manú (Departamento de Madre de Dios), dos brujos, un anciano llamado Moqueguani y una mujer llamada Myu convencieron a los caciques que la única forma de apaciguar a los dioses era el sacrificio de la más hermosa joven de la tribu que debía inmolarsé para salvar a los suyos. Y así fue. La bella joven fue amarrada a un árbol, se le torturó en medio de sus bárbaros ritos en tanto que la tribu ululaba entre la espesura y luego se prendió la fogata ritual en la que, lentamente, fue quemada viva la doncella en medio de la gritería de júbilo de los aborígenes. Frente a la pira funeraria, como director de ceremonias, estaba el brujo pintarrajeado y ataviado con pieles de animales salvajes<sup>4</sup>.

Sorprende comprobar cómo, a través del tiempo y del espacio, existen las mismas prácticas bárbaras entre grupos aborígenes que no han tenido entre sí la más estrecha relación.

<sup>4</sup> Los dos brujos fueron capturados merced a la decidida acción del Sub-Prefecto de la Provincia y del Gobernador del Distrito de Pilcopata y remitidos a la Cárcel del Cuzco para su juzgamiento.

En 1958 una sequía pavorosa asoló la región sur-peruana de Puno y el hecho se atribuyó al rapto del ídolo "Thalla Huaca", dios de la lluvia, que se hallaba en poder de las comunidades de Santiago de Pujja —monolito tallado en piedra verde, con cabeza pumiforme y ricos pectorales con símbolos agrarios— que fue depositado en el Museo de Pucará del que también fue robado en octubre de 1956. Para propiciar la voluntad de los dioses del Titicaca a fin de que lloviese en aquella zona, tan castigada por una sequía que duraba más de dos años, en la parcialidad de Pilhueyo fue quemada viva una criatura de doce años. Por esa misma época, en Ayacucho, los indígenas de Socos Vinchos culparon de una prolongada sequía a un sordomudo, que fue atado de pies y manos y conducido al Puesto más próximo de la Guardia Civil para que se le castigara.

En 1960 cuando Chile sufrió una catástrofe geológica sin precedentes, los indios "araucanos", avciñados en Collilleufu, Puerto Saavedra, Provincia de Cantón, a veinte kilómetros de la ciudad de Temuco, extrajeron de su hogar a un niño de seis años de edad —José Peinecur, se llamaba— y lo sacrificaron en una ceremonia ritual, denominada "gallitún", realizada en la playa para lograr que cesaran los maremotos. El sacrificio fue presidido por la "machi" o hechicera Juana María Namuncura. El niño fue atado de pies y manos y destrozado a palos. Luego su cadáver fue lanzado al océano. Tan salvaje ceremonia, fue denunciada por los antropólogos y biólogos de la Universidad de Chile; causó indignada sensación en todo el país. Recordóse entonces que, desde antes de la conquista española, los araucanos, para apaciguar la furia de sus dioses, expresada en las catástrofes, acostumbraban sacrificar, en su "gallitunes" a los niños que llevaban en sus apellidos el sufijo "anti" en homenaje al sol.

En la tribu selvática de los "amarakaire" pervive hasta ahora el mismo rito bárbaro.

En las zonas selváticas fronterizas entre el Perú y el Brasil se han producido ataques de los indios salvajes a determinados centros poblados. Como no faltan demagogos blancos que tratan de capitalizar esas situaciones, en 1959 un diputado brasilero denunció, en su Cámara, que "los peruanos habían invadido parte del territorio selvático del Brasil". La Cancillería del Perú afirmó entonces que se trataba de una informa-

ción tendenciosa y recordó que una comisión mixta peruano-brasilera de investigación había sido constituida en 1955 para estudiar los casos de agresión en la zona fronteriza y los representantes de ambos países habían llegado al más completo acuerdo al declarar que "tales actos habían sido perpetrados por indios salvajes, sin nacionalidad determinada, que vivían fuera de la ley y de la civilización".

La gran tribu de los *jíbaros aguarunas* habita las impenetrables selvas del Alto Marañón, en la Amazonia, explorada por los misioneros católicos, así como por algunos sabios extranjeros, entre los que merecen citarse los suecos Dres Beng Danielson y Goeran Wanberg, jefes de la expedición amazónica finlando-sueca (1946-1947).

Jíbaros y aguarunas pertenecen al mismo grupo étnico. Sus lenguajes son análogos y sus costumbres idénticas. Desde épocas inmemoriales habitan las márgenes del Alto Marañón y sus afluentes desde el Chinchipe hasta el Pongo de Manseriche. Ellos se consideran pertenecientes a un mundo distinto del nuestro. Viven en chozas redondas de una sola pieza, edificadas ordinariamente en sitios estratégicos y pintorescos. Sumamente celosos y hoscos con los extraños, son hospitalarios con los de su misma raza<sup>5</sup>.

Los *shapras*, en plena entraña de la selva amazónica, en el río Puhaga, afluente del Morona, en las proximidades de la zona fronteriza con el Ecuador, son considerados los más peligrosos de la región. Matar para ellos es un acto tan simple y común como el alimentarse. No constituye un crimen sino, antes bien, la secuela lógica de su sistema de moral que no tiene ningún punto de contacto con la moral civilizada. Entre ellos son los hombres los que usan faldas y los únicos facultados para pintarse. Las mujeres no pueden hacerlo. Su sistema familiar es muy original. Existe una especie de matrimonio por trueque. Es el padre el que se preocupa por buscar esposa para su hijo varón. La única forma de conseguirlo es por trueque directo: dando una de sus hijas o hermana soltera a la familia que, a su vez, va a desprenderse de una mujer para entregarla por esposa de su hijo. De igual suerte el padre de una hija soltera, le busca marido, entregando un varón de su familia al grupo respectivo. Si es un hombre maduro quien busca compañera debe entre-

<sup>5</sup> Consúltese la obra del Dr. Rafael Karsten, de la Universidad de Helsinki, titulada: *Los cazadores de cabezas del noroeste del Marañón*.

garle al grupo de ésta una mujer de su propia familia. El grave problema es para el hombre en cuya familia no haya mujer alguna que cambiar. Se ve forzado al celibato. La única manera de librarse de ese estigma es matar a un jefe de familia. Cualquiera de las mujeres de la víctima, al no tener ya dependencia alguna, podrá unirse con el victimario. Si un hombre, por el contrario, cuenta con muchas mujeres en su familia podrá conseguir, mediante el trueque respectivo de cada una de ellas, igual número de concubinas, consagrándose así la poligamia.

De ahí que el homicidio entre los shapras, lejos de ser un crimen, sea un acto merecedor de respeto. El jefe, cacique o curaca se denomina entre ellos, genéricamente, "candoshi" que quiere decir "matador" en el dialecto shapra.

Al igual de lo que ocurre en todos los pueblos primitivos los Shapras son animistas: reverencian a las fuerzas de la naturaleza, los árboles, los ríos, los pájaros, los reptiles, especialmente la boa que para ellos es sagrada, símbolo supremo de una fuerza sobrehumana, imagen de Dios.

Practican la adivinación del porvenir en el humo del tabaco que fuman los adivinadores, siendo curioso anotar que esta misma forma mágica se cultiva en otros lugares del mundo completamente desconocido para los shapras y con cuyos habitantes no pudieron, por lo mismo, tener relación alguna.

En no pocos casos el indio selvícola, fuerte, sano e independiente, perdió estas calidades y sufrió un proceso de proletarización cuando entró en contacto con los blancos o con los mestizos. Tal ocurrió, entre otros grupos con los mayos y con los yaguas. Unos y otros vivían antes en forma primitiva, carentes de mayores preocupaciones. Adentro del monte, los mayos se alimentaban con carne de mono, frutas, yuca, huevos. Usaban el arco y la flecha, la lanza y la macana. Los yaguas vivían en pequeñas comunidades indias, no mayores de cuarenta personas, sus chozas eran redondas, fabricadas con hojas de palmeras, se pintaban con achiote bajo el estímulo de las concepciones mágicas, se adornaban con plumas, se afeitaban el cuero cabelludo en forma característica y vivían tranquilos, "en estado de naturaleza".

Los mestizos lograron convencer a los yaguas a que trabajaran para ellos, ayudándolos a sacar pieles. Al principio los trataban bien y les pagaban en chucherías, alucinantes para la imaginación selvática. Pero luego, con el auge del caucho, empezó la explotación y la tragedia del

selvático, exigiéndosele un trabajo desproporcionado y pagándole un salario misérrimo.

Algunos grupos de indios selváticos, como los shamas y campos en el Alto Ucayali y los capanahuas del río Tapiche, abandonaron en gran parte las calidades de su vida originaria y, en un proceso de "domesticación" progresiva se fueron adaptando paulatinamente al régimen de los nuevos patrones. "Así —afirma acertadamente Maxime Kuczynski Godard— la gracia del paraíso nativo se convierte en la desgracia de una servidumbre penosa, en el último peldaño social en el cual el indio analfabeto entra al abandonar su propia vida secular. Así se crean también hostilidades de gran trascendencia".

Todavía, a pesar de los lustros transcurridos, las tribus selváticas que habitan en las riberas de los ríos Blanco y Tapiche recuerdan con un horror —que se traduce en enemistad para los peruanos— los terribles abusos que algunos inescrupulosos empresarios de gomas perpetraron contra ellos en una zona que escapó al control de las autoridades.

El capital humano —los millares de indios selváticos que habitan la Amazonia— están entregados hasta ahora a la mano de Dios. Y a veces parece que hasta Dios se olvidara de ellos.

Los indios selváticos —lo afirmó tan acertadamente John Lubbock— tienen "el carácter de niños con las pasiones y la fuerza de los adultos". Su salvajismo ha ido perennizando costumbres, transformadas luego en tradiciones, inflexible mandato de sus muertos, opuestas a todo intento de transculturación y que ninguna legislación protectora se ha cuidado de frenar con la eficacia que es menester. Y así ese indio, pedazo racional y viviente de la selva cósmica, sigue su vida de generaciones y de siglos; pesca en las cuencas fluviales, recolecta frutos silvestres, cosecha las castañas, sala a los peces, corta el duro palo de rosa, extrae de los árboles el caucho lechoso, persigue sajinos para quitarles la piel, construye sus armas, sus chozas, sus canoas, sus utensilios, hace llorar goma a los shiríngales, guerrea contra los grupos enemigos, trabaja, sufre y ama, bajo el despotismo absorbente e invencible de la selva que lo domina todo.

### *La Selva Peruana: utopía y promesa*

No comulguemos con el optimismo de quienes creen ver en la Amazonia la cuna y el reservorio de la humanidad futura. Menos aún

de los alucinados que la identifican con el Dorado legendario que acicateó, hace cuatrocientos años, la fantasía y la codicia de los conquistadores españoles. Esa es la utopía. Una utopía que en cuatro siglos no ha podido aún transformarse en realidad.

Conocemos la Amazonia peruana. Hemos visto de cerca la bravura indoblegable de la selva para aplastar todo intento de penetración. Contraste duro entre lo ideal y lo real, mientras la utopía sólo ve en ella un nuevo paraíso perdido hasta ahora para el bienestar de los hombres la realidad sólo sabe que, hasta ahora también, es sólo un infierno verde, un océano gigantesco de vegetación virgen y salvaje, con una virginidad ferozmente mantenida y con un salvajismo que tantas y tantas vidas humanas ha sacrificado en su holocausto.

Otro espejismo es el de sus riquezas ilimitadas. Tiene maderas, resinas, plantas medicinales, petróleo, oro, aunque no en las proporciones fabulosas que los ilusos sueñan y tampoco al alcance de la mano de cuantos quieran tomarlas. No es la Amazonia una gigantesca llanura como tantos y tantos suponen. Por el contrario. Sus desniveles son tremendos. Y jamás termina la fuerte erosión que las lluvias torrenciales producen en sus tierras feraces. La batalla contra la selva puede dar algunas pequeñas victorias. Las ha dado. Pero han sido victorias a lo Pirro.<sup>6</sup>

Las utopías de ayer fueron casi siempre las realidades de mañana. Entre la utopía y la realidad existe la promesa, de la misma manera que entre el *ayer* y el *mañana* está el *hoy*. Hoy la selva peruana es eso; una promesa. Múltiples intentos de penetración, tanto por el nororiente como por el centro y el sudeste, han aspirado y siguen aspirando a convertir esa promesa en realidad.

Examinemos sucintamente los principales jalones de esa empresa extraordinaria, tan llena de desencantos, que requiere el máximun de esfuerzos, de sacrificios y de perseverancia.

Entrancar uno de los puertos de la costa norte del Perú, sea Paita, Pimentel o cualquier otro, con un punto navegable del río Marañón, en la selva amazónica y empalmar luego con la ruta fluvial del río más grande del mundo, fue desde el siglo pasado el anhelo romántico de

<sup>6</sup> Roberto Mac-Lean y Estenós, *Sociología del Perú* (670 pp.). Editado por el "Instituto de Investigaciones Sociales" Universidad Nacional Autónoma de México, México, D. F., 1959.

quienes tuvieron fe en el porvenir de nuestra Patria con la mirada puesta hacia el Oriente.

El Presidente de la República, don Augusto B. Leguía, durante cuya gestión gubernativa (1919-1930) se sentaron las bases sólidas del Perú de nuestros días, cristalizó ese antiguo anhelo y ordenó que se realizaran los estudios técnicos preliminares, firmemente convencido de la importancia capital de esta obra, desde el punto de vista estratégico, económico y social.

Los organismos técnicos del Ministerio de Fomento y Obras Públicas estudiaron entonces los antecedentes del problema, a saber:

a) el trazo fijado en 1872 por los ingenieros Alfredo Duval y Pedro Quartel: Paita, Sullana, Morropón, Salitral, Huarmaca, Río Huancabamba, Chachapoyas, Moyobamba, Santa Cruz, punto este último sobre el río Huallaga;

b) los dos trazos propuestos en 1890 por el ingeniero Scold: 1) Paita-Borja, siguiendo el río Huancabamba hasta Bellavista y luego el río Marañón hasta Borja; y 2) por el río Tabacones y luego el Chinchipe hasta llegar al Marañón y alcanzar Borja;

c) la ruta propuesta en 1901 por el ingeniero Von Hassel por el Tabacones y el Chinchipe para llegar al Marañón, en su margen derecha, pasar luego el río Apaga y terminar en Puerto Limón.

d) las cuatro rutas Paita-Marañón, señaladas en 1901 por el ingeniero Coronel Zegarra; y

e) el descubrimiento del Abra de Porculla, a 2,144 metros sobre el nivel del mar, divisoria de las cuencas del Pacífico y del Atlántico, realizado en 1902 por Antonio Mesones Muro, quien comprobó asimismo que dicha "abra" era el tramo menos alto y más accesible de la zona oriental de los Andes.

Estimaron los técnicos a quienes el Presidente Leguía les encargó el proyecto, que la vía tendría una extensión aproximada de quinientos kilómetros de recorrido y que se podría llegar desde la costa del Pacífico hasta el puerto fluvial de Iquitos, usando una doble vía caminera y fluvial, en tres o cuatro días. Tal brevedad de tiempo se consideró extraordinaria teniendo en cuenta que, en esa época, no existía aún la aviación comercial, se iniciaba recién la política vial con el impulso que le dio Leguía y un viaje entre Lima e Iquitos debía hacerse rodeando la mitad del continente sudamericano, por el Canal de Panamá o el Estrecho de Magallanes, aproximadamente con un mes de recorrido para unir dos puntos de la misma patria peruana.

No lograron ponerse de acuerdo los técnicos sobre la naturaleza de la vía. Pensaban unos que más aconsejable era la construcción de un ferrocarril, teniendo en cuenta el volumen de la carga pesada que se extraería de la selva. Creían otros que más apropiada era una carretera para vehículos motorizados, poniéndola así a la disposición discrecional de todo el público que deseara utilizarla. El Presidente Leguía se inclinó ostensiblemente a esta última solución. Y, sin ejecutar el proyecto de sus técnicos, según su plan integral y su estructura orgánica, ordenó, en el Plan General de su Política Vial, la construcción de varias carreteras provinciales comprendidas en la ruta Pacífico-Marañón.

Cuando ya en las postrimerías de su mandato, el Presidente Leguía emprende la portentosa obra de irrigación de las Pampas de Olmos, en el Departamento de Lambayeque, que lo acredita como precursor de la reforma agraria en el Perú<sup>7</sup>, proyectó también unir Olmos con uno de los puntos navegables del río Marañón, en una ruta que no excedería de los 300 kilómetros de recorrido.

Los gobiernos posteriores descuidaron en absoluto la vida y el porvenir de esa importante zona del Nororiente Peruano hasta 1940. Durante el primer gobierno de don Manuel Prado decidió este mandatario construir la carretera de Pimental al Río Marañón; encomendó los estudios a una comisión presidida por el ingeniero Manuel Frías; los trabajos se iniciaron y prosiguieron con vigor; y el 11 de diciembre de 1944 el Presidente Prado inauguró, personalmente, la carretera Olmos-Jaén-Bellavista. El magnífico objetivo había sido cumplido: se había llegado a las márgenes del río Marañón. Cuando Prado dejó el gobierno, en 1945, su sucesor descuidó en absoluto tan magnífica obra, abandonándola a su propia suerte. Las lluvias hicieron su acción destructora y terminaron por interrumpir el tráfico de esta importante carretera que sólo fuere establecido tres años más tarde, en 1948, cuando un golpe de estado militar derrocó a ese gobierno inepto. La ruta estuvo, desde entonces, al cuidado del ejército. Se creó, con ese objeto, el "Batallón de Trabajadores Morro Solar N° 1" que la prolongó seis kilómetros más, e inauguró, en 1956, el magnífico puente "24 de julio" que extiende su amplia estructura metálica sobre el río Marañón.

En 1956, durante el segundo gobierno de don Manuel Prado, se dio nuevo impulso a esta obra. La firma Michael Baker Jr. Inc., especialmente contratada por el Ministerio de Fomento, emitió un informe

<sup>7</sup> Véase el estudio *El Latifundio en el Perú* de Roberto Mac-Lean y Estenós.



favorable a esa vía bautizada con el nombre del explorador Mesones Muro (Olmos-río Marañón) paso preliminar para obtener un empréstito del Eximbank.

En la evaluación de la utilidad fundamental de la carretera los técnicos del Ministerio de Fomento consideran que ella beneficiará el cultivo de 2.300,000 hectáreas, de las cuales el 40% serán tierras baldías; el 36%, o sea 828,000 hectáreas serán apropiadas para la agricultura; y el 24% restante, es decir 552,000 hectáreas serán dedicadas a la ganadería. Se afirma igualmente la existencia de maderas de alta calidad en los bosques que serán servidos por la carretera.

Considerando que una familia puede mantener una norma de vida adecuada por medio del cultivo de 120 hectáreas, el área disponible podrá albergar 11,500 familias, o sea 57,000 personas aproximadamente, dedicadas al cultivo de la tierra, en las múltiples formas de producción.

Menciona, por otra parte, el *Informe Baker* que los muchos "pongos", rápidos o caídas de agua del río Marañón, particularmente el Pongo de Manseriche, cerca de Borja, pueden producir energía hidro-eléctrica, por más de 4 millones de kilowatios, que podría utilizarse en la industrialización de la zona y en el aprovechamiento de su producción agrícola, pecuaria y minera. Baker considera, por lo mismo, que "la vía Mesones Muro es una buena inversión nacional".

El empeño de penetración a la selva, por la *región central*, para incorporarla a la vida de la Nación, data del siglo XVIII. Los franciscanos misioneros habían logrado llegar, en misión evangelizadora, a los valles de Chanchamayo, Pangoa, Sonomoro y Perené, así como a algunos de los ríos Ene y Tambo, lo que dio lugar, a partir del año 1700 a un proceso de colonización cada vez más acentuado que duró 40 años y que se destruyó en 1742 con la sangrienta sublevación de los indios "campas"; acaudillados por Juan Santos Atahualpa. Desde entonces los ricos valles de la selva central quedaron cerrados a todo intento colonizador. Nadie se atrevió a reiniciarlos ante la agresividad de los "campas", quienes, en más de una ocasión asaltaron a las poblaciones serranas, próximas a Tarma y a Huancayo. En 1866 esos indios atacaron y saquearon la hacienda "Santa Rita". Formase así una línea demarcatoria invisible, impuesta por el terror, frontera que nadie se atrevía a franquear. Incluso las misiones franciscanas evitaron entonces internarse en la selva central y reorientaron sus esfuerzos hacia la cuenca fluvial del Ucayali. El

sabio naturalista Antonio Raymondi que visitó en 1867 la región de Andamarca comprobó que se vivía allí en constante angustia ante la posibilidad de nuevas invasiones de los feroces indios "campas".

En 1847, bajo la Presidencia del Mariscal don Ramón Castilla, un destacamento militar, al mando del general don Fermín del Castillo, pudo avanzar hasta la entrada del valle de Chanchamayo y establecer allí el *Fuerte de San Román*, de construcción rústica sobre un área de "cincuenta metros por costado" —así dice el informe respectivo, de la época— formado de tablonces de excelente madera bien labrada, con aspilleras para el fuego de fusilería y con tablonces cuya altura, en todo el contorno del cuadrilátero, no excedía a tres y medio metros".

Allí, bajo una severa disciplina militar, el Fuerte de San Román empezó a cumplir su misión histórica en la entrada del Valle de Chanchamayo. A poco se convirtió en el centro de una pequeña colonización. Muy lentamente fueron estableciéndose relaciones cordiales con los indios "campas", atraídos por las "novedades" con que les obsequiaba el "almacén" del Fuerte, aprovisionado especialmente con ese objeto por el Gobierno: cintas y telas de tocuyo, pañuelos de pañacate, artículos de mercería, espejos, rosarios, collares de cristales multicolores, etc.

No fue fácil esta empresa y no estuvo exenta de graves contratiempos. En mayo de 1869 los "campas" tendieron una emboscada y acribillaron a flechazos a dos soldados cuyos cadáveres —narra el sabio Raymondi— "fueron mutilados del modo más horroroso". Decidió entonces el Gobierno que el ejército forzara una entrada al valle mismo con el propósito de establecer un núcleo urbano más al interior. Así se hizo, encargando de esta arriesgada operación al coronel José M. Pereyra. Y fue así como surgió ese mismo año —1869— la población de La Merced. Raymondi recuerda este hecho en los siguientes términos:

"Como con la protección de la fuerza expedicionaria acudían a la región de Chanchamayo personas de distintas nacionalidades, a establecerse allí para dedicarse a la agricultura, era necesario formar con ellas un núcleo de población, fundando un pueblo, a fin de que reunidos los vecinos del valle en cierto número pudieran defenderse más fácilmente del ataque de los indios".

"Menos de un año después de su fundación, La Merced contaba ya con cuatro manzanas, con más de cuarenta casas, una iglesia, un cuartel y un taller donde funcionaban carpinteros, aserradores y herreros".

Entonces el asentamiento de los colonos seguía bajo la protección del ejército. En la actualidad, por fortuna, la población civil no requiere ya esa protección directa y permanente porque los indios han puesto fin, en esa zona, a su antigua belicosidad. El valle de Chanchamayo se ha poblado y organizado en haciendas y fundos que gozan de las garantías que las fuerzas armadas otorgan a las demás regiones rurales del país.

### *Instituto Lingüístico de Verano.*

El 20 de junio de 1945, durante el primer gobierno de don Manuel Prado, se suscribió en Lima un Convenio entre el Ministerio de Educación Pública y la Dirección General del Summer Institute of Linguistics de la Universidad de Oklahoma (EE. UU.) para investigar las lenguas aborígenes en la Selva Amazónica. La organización surgida de dicho convenio se instaló en Yarinacocha, a 12 kilómetros de la ciudad de Pucallpa con el nombre de "Instituto Lingüístico de Verano", provisto de instrumental moderno y de apropiados medios de transporte para facilitar el desplazamiento de los estudios.

Fueron estudiadas 31 lenguas vernáculas, habiéndose impreso cartillas alfabéticas de 24 de ellas y 14 cartillas bilingües. Posteriormente se organizó, en la sede de Yarinacocha, un curso de capacitación para nativos alfabetizados de la selva peruana, lo que originó la creación de algunas escuelas bilingües cuyos maestros fueron los propios selvícolas ya alfabetizados. Pocos años después funcionaban cuarentiuna escuelas bilingües con 65 maestros, perteneciendo estos últimos a las siguientes tribus: 13 aguarunas, 7 amahueshas, 2 boras, 8 cashivos, 1 ocaina, 12 piros y 5 shipivos o chamas.

Quince nuevas escuelas de capacitación vespertina y nocturna, en locales bilingües, irradiaron su acción en distintos centros geográficos de la Amazonia, en las regiones selváticas de los departamentos de Amazonas, San Martín, Huánuco, Cuzco, Madre de Dios y Loreto; y contaron con más de dos mil alumnos pertenecientes a las principales familias culturales de nuestra selva. Estúdiase en estas escuelas Historia y Geografía del Perú, castellano y otros cursos que, en forma elemental, van llevando a los nativos los signos primarios de la vida occidental. Todo ello se ha realizado en el breve lapso de ocho años.

El Instituto Lingüístico de Verano propuso luego la creación de un *Instituto Peruano de Estudios Amazónicos* cuyo objetivo fundamental

sería la investigación de manera permanente y sistemática de los aspectos históricos, geográficos, etnográficos, filológicos, sanitarios, económicos, etc. de la realidad amazónica en función del presente y del futuro del Perú.

El Instituto Lingüístico de Verano ha auspiciado un Curso de Adiestramiento de Maestros conocedores de las lenguas vernáculas de la selva y utiliza los servicios de los propios indígenas alfabetizados y debidamente capacitados en materias básicas —Gramática Castellana, Matemáticas, Geografía e Historia del Perú, elementos de sanidad y conocimientos agropecuarios— a quienes se les encarga la tarea de enseñar en sus respectivas comunidades tribales. Los selvícolas alfabetizados son maestros bilingües. Imparten sus enseñanzas en su propia lengua y lentamente van haciendo conocer a sus hermanos de raza el idioma castellano.

El Curso de Capacitación en 1958 contó con sesenta y seis alumnos entre los cuales habían muratos y shapras del Morona y del Pastaza; piros del Alto Urubamba, del Ucayali medio y del Cushabatay; shipibos y cunibos del Ucayali; aguarunas del Alto Marañón; cocamas del Bajo Ucayali; amushas del Pachitea y su afluentes; ticunas del Trapecio Amazónico; cashibos del Aguaitia, boras ocainas y huitotos del Ampiacó; machigüengas del Alto Urubamba y del Madre de Dios; culinas del Purús; campas del Satipo y del Gran Pajonal; huanisas del Santiago y canahuas del Buncuya. De todos ellos 29 asistieron por primera vez en calidad de aspirantes a la docencia bilingüe, de los cuales 24 fueron llevados, sus comunidades respectivas por el Ministerio de Educación Pública. Dos fueron llevados por la Misión de los Nazarenos, uno por la misión de los metodistas y otro —he ahí lo interesante y significativo— viajó con sus propios medios para asistir al curso. Un indio piro había trabajado durante todo un año cortando árboles en el Alto Urubamba para financiar su sustento durante los tres meses del Curso.

Las promociones de los maestros selváticos bilingües tienen jurisdicción espiritual sobre más de cincuenta comunidades tribales que hablan catorce lenguas diferentes.

El plan para 1959 comprendió cuarenticinco escuelas bilingües oficiales con un total de cincuentisiete maestros, repartidos en los departamentos de Loreto, Amazonas, Junín, Pasco, Cuzco y Madre de Dios, correspondientes a los grupos idiomáticos de los aguarunas, amaeshas,

boras, cocamas, huitotos, cashibos, machigüengas, piros, shipibos, cunibos, ticunas y campas.

El Instituto cuenta aproximadamente con 180 miembros en el Perú, de los cuales la mitad se ocupa de las labores lingüísticas, etnológicas y educativas y la otra mitad compuesta por aviadores, mecánicos, radiotécnicos, etc. atiende al sostenimiento de los servicios indispensables para sustentar a los investigadores que realizan su trabajo en sitios completamente aislados y, a veces, inaccesibles de la selva.

Los investigadores lingüistas permanecen un promedio de seis meses al año en el seno de las tribus que estudian, recogiendo materiales lingüísticos y antropológicos en general, habituándose al uso vivencial del idioma indígena y ayudando a los habitantes a utilizar, en la medida de lo posible, las buenas experiencias de la civilización, en el aspecto sanitario, agrícola, pecuario, etc. Se graba en cinta magnetofónica la viva voz de los informantes aborígenes. Los cinco meses siguientes los pasan en la Base de Yarinacocha organizando metódicamente sus materiales, preparando sus trabajos técnicos sobre fonética y gramática y confeccionando los alfabetos prácticos que puedan facilitar las labores futuras de alfabetización.<sup>8</sup>

### *Plan Piloto de Educación Selvática*

En 1957 el Presidente Prado, por resolución suprema, expedida por el Ministerio de Educación Pública, organizó la educación coordinada de la selva, en los niños, adolescentes y adultos, a base de sus necesidades y de sus intereses vitales y de los recursos del ambiente para conducirlos a niveles individuales y sociales más altos, o —dicho con más propiedad— menos bajos de los que hasta entonces tenían.

No participamos, empero, de la opinión del investigador P. W. Fast quien, con evidente desconocimiento de nuestros grupos amazónicos, afir-

<sup>8</sup> En 1956 se publicaron muy interesantes trabajos técnicos y tecnológicos, realizado por el personal de investigaciones del Instituto sobre los idiomas *Aguaruna* (Mildred Larson y Kenneth L. Pike), *amabuaca* (Robert Russell y Sra.) *ameshua* (Mary Rut Wise y Martha Duff), *bora* (Wesley Thiesen), *campa* (Will Kindberg), *candosbi* (Doris Cox y Lorrie Andersen), *cashibo* (Olive Shell), *cocama* (Norma Faust), *culina* (Patsy Adams), *huambina* (David Beasley), *machiguenga* (Betty de Snell), *ocaina* (Arlene Agnew y Evelyn de Pike), *quechua* (Jaime Lauriault) y *ticuna* (Lambert Andersen y Sra.).

Investigaciones no menos interesantes sobre la etnología de los grupos *culina*, *huambina* y *ticuna* fueron practicados por Patsy Adams, David Beasley y los esposos Anderson.

ma que se puede constituir la unidad de todos ellos, a base del castellano. Ello significa, además, minimizar la fuerza viva de los lenguajes autóctonos. Contentémonos, en este sentido, con las escuelas bilingües. No pidamos más a la realidad porque, de lo contrario, ella nos defraudaría.

Nuestro objetivo principal debe ser otro: crear, en nuestra selva, con un verdadero sentido de peruanidad, las fronteras sociales de las que hoy carece. Tengamos en cuenta que el propio selvícola debe ser el mejor instrumento para la incorporación de la zona a la vida nacional. Y hagamos de todos ellos, cualesquiera que sean las tribus a las que pertenezcan, nuestros auténticos connacionales. Porque hasta ahora sólo lo son en nombre. Y ellos lo ignoran en absoluto.

### *Plan Piloto de Colonización y Promoción Económica*

Los Institutos Armados, desde tiempo atrás, han venido realizando estudios y recogiendo experiencias relacionadas con el asentamiento poblacional de la región amazónica, así como las posibilidades de su desarrollo económico. Una nueva y trascendental misión se abre ante ellos: la gran tarea colonizadora de la selva a un nivel y grado sin precedente en nuestra historia.

Bajo la alta inspiración del general Marcial Romero Pardo, uno de los jefes militares más prestigiosos y dinámicos de nuestro ejército, el "Centro de Altos Estudios Militares" (C.A.E.M.) elaboró un Plan Piloto de Colonización y Promoción Económica para orientar hacia la actividad agrícola e industrial, a una parte del personal militar y civil, a fin de crear, junto con nuevas oportunidades de trabajo y el incremento subsiguiente de la productividad nacional, bases más amplias para la formación de una efectiva frontera humana sobre las zonas limítrofes de nuestro territorio.

El Plan Piloto atraería, de esta suerte, previo un adecuado adiestramiento, a centenares de peruanos que salen cada año de las filas de nuestro ejército, después de haber cumplido su deber de servir temporalmente en ellas, así como otros elementos vinculados a las mismas que constituye un numeroso personal civil. El Plan Piloto debía realizarse en la cuenca hidrográfica del río Ene, aún abandonada a la civilización y posteriormente se extendería a otras áreas, empezando por las circunvecinas o periféricas. Se crearía, en este Plan, un Instituto de Acción Regional con posibilidades de ganar, durante un decenio, 300,000 hectá-

reas para el cultivo y poder así volcar sobre las cuencas hidrográficas de los ríos Pangoa, Ene, Tambo y Bajo Ucayali, así como sobre el llamado Gran Pajonal una población calculada en un millón de personas aproximadamente.

Las posibilidades materiales existentes en esa región y las experiencias recogidas por los Institutos Armados, desde la época del general Fermín del Castillo, el coronel Pereyra, el coronel Portillo, el mayor Fernández Prada, en más de un siglo de perseverante lucha civilizadora en la selva, así como la ejecutoriada capacidad y dinamismo del general Romero Pardo, Director entonces del Centro de Altos Estudios Militares, constituían no sólo la mejor justificación del proyecto trazado sino también la más firme garantía de su éxito al realizarlo.

Por razones que no son del caso explicar, porque de hacerlo lastimarían nuestro patriotismo, no se intentó siquiera llevar a la práctica este proyecto; aun cuando se tomaron algunas de sus iniciativas para otro proyecto distinto.

### *El Proyecto Perú-Vía*

Fue elaborado, en 1961, por la Comisión Interministerial del Desarrollo Económico. Trata este proyecto, al igual que el anterior, de elevar el nivel de vida de las poblaciones indias selváticas desde el minimum de subsistencias que actualmente tienen hasta un standard aproximado al de las "clases acomodadas". Su plan se extiende desde las pendientes orientales de los Andes hasta el río Urubamba, comprendiendo los valles del Apurímac, del Ene y del Tambo, así como también los muchos y pequeños afluentes del Amazonas hacia el norte. Se eligió esta zona por la diversidad de altitudes, desde los 200 hasta los 3,600 metros sobre el nivel del mar, lo que significa la correlativa diversidad de la producción agrícola. Contéplase, de esta suerte, tanto en los ríos como en los valles un desarrollo predominantemente agrícola; la transformación de las pendientes y las partes bajas de los Andes orientales en regiones boscosas; la parte media, en comunidades industriales; y las partes altas y mesetas, en campos propicios a la cría del ganado.

Doscientos mil kilómetros cuadrados, en el corazón geopolítico del país forman la zona del *Proyecto Perú-Vía*. La mitad de ella está parcialmente desarrollada: es la occidental desde Lima hasta las minas de hierro de Marcona y la región minera de los Andes Centrales. La otra

mitad —que, en realidad, es el epifoco del Plan Perú-Vía— comprende la selva alta de las faldas orientales de los Andes del Centro y del Sur y la gran región virgen al norte de la cordillera de Vilcabamba entre los ríos Apurímac, Ene, Tambo y Urubamba.

Estudios científicos hechos por la firma canadiense "Hunting Associates Ltd.", en 1960 y 1961, en el río Mantaro, desde sus orígenes hasta su desembocadura en el Apurímac, lo consideran capaz de generar una potencia real de cinco millones de caballos de fuerza aproximadamente, lo que significa, en otros términos, que, con un eficiente desarrollo y financiación, ese potencial puede producir la energía eléctrica más barata del mundo para servir las necesidades de corriente y generar el desarrollo industrial de toda la zona sur-central, incluyendo Lima.

La esfera de influencias del Proyecto Perú-Vía es vastísima, ya que sus caminos lo vincularían con el valle de la Concepción (Cuzco), el sistema fluvial navegable amazónico, la vasta región forestal del río Tambo, la región agrícola central de los valles del Manfaro, Apurímac y Amapati, el Gran Pajonal (Satipo, Pangoa, Pachitea, Oxapampa, Chanchamayo, etc.), las rutas de penetración desde Ayacucho y Pisco y la región minera del alto Vilcabamba y el altiplano andino sur-oriental.

El Fondo Especial de las Naciones Unidas acordó, a principios de 1961, aportar más de 34 millones de dólares para impulsar el Plan Perú-Vía y poner, además, a disposición del Gobierno peruano el personal técnico especializado, proveniente de varios organismos de la ONU. Los fondos están destinados a intensificar el estudio integral (hidrológico, minero, agrícola, de transporte, de abastecimientos, etc.) para la planificación y futura colonización de cien mil kilómetros cuadrados en la zona materia del proyecto. Deberá llevarse a cabo en un período de cuatro años. Y su ejecución estará a cargo del Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento.

### *Rutas de penetración*

El Gobierno que preside don Manuel Prado decidió, a principios de 1961, abrir cinco rutas más de penetración a la selva, para lo cual consiguió un crédito de diez millones de dólares del Fondo de Préstamo de Desarrollo y del Banco Mundial. Ellas son: 1) *carreteras Sandía-Tambopata* cuya finalidad es impulsar el desarrollo de la colonización espontánea, formada hace algún tiempo con familias del Altiplano y ampliar



las áreas de cultivo en Tambopata, obra a la que se destinó, en 1961, la suma de 24.600,000 soles; 2) *carretera Bagua-Yurimaguas* cuyo recorrido hará posible la explotación de ingentes riquezas en vastas regiones de extraordinario potencial agropecuario, obra a la que se dedicó, en 1961, la suma de 22.000,000 de soles; 3) *carretera Tingo María-Tocache*, con una longitud de 1,568 kilómetros y un costo de 2.800,000 soles, destinada a facilitar la colonización de la Quebrada del Huallaga; 4) *carretera Huamachuco-Parcoy-Juanjuy*, con más de 600 kilómetros de recorrido y un valor de 14.000,000 de soles; y 5) la *carretera Quince Mil-Maldonado*, con un costo de 15.000,000 de soles, cuyo principal objetivo es dar salida a la capital del Departamento, que se fundó para impulsar la colonización del Sur Oriente y que en la actualidad sólo está conectada por la vía aérea con el resto del país. Esta carretera resolverá el arduo problema que confrontan los miles de colonos que dedican sus actividades a la explotación de los productos regionales.

### *La Selva y el Proyecto de Reforma Agraria (1960)*

No son pocas las injusticias agrarias que es necesario reparar, con energía, en la selva.

El Estado ha tenido siempre una excepcional liberalidad en el otorgamiento de las tierras selváticas con el bien inspirado propósito de fomentar su colonización. Pero esta legislación liberal, en la práctica, en vez de cumplir los objetivos que la determinaron, ha favorecido la acción perniciosa de los acaparadores de tierras, habiéndose constituido inmensos latifundios en los que no se realiza trabajo alguno o que están cultivados en un porcentaje mínimo de su extensión total. Explícate tan anómala situación —que requiere con urgencia una ley que le ponga fin— porque en innumerables casos los acaparadores adquirieron las tierras, no con el propósito de trabajarlas, sino con fines exclusivamente especulativos, en espera de su valorización por la apertura de caminos y la ejecución por el Estado de las obras indispensables para la colonización.

El proyecto de reforma agraria, temeroso de incidir sobre el pasado, consagra el *statu quo* de las injusticias agrarias que tienen allí su raíz y persisten y se agravan en el presente. Por eso limita la extensión de los predios rurales "que se constituyan a partir de la ley de reforma agraria, por acumulación de los ya existentes o por ocupación y división

de tierras nuevas en las irrigaciones y en la selva". El límite fijado para la selva es de mil hectáreas de secano para tierras de cultivo y diez mil hectáreas para tierras de pastos naturales.

Consagración inexplicable e inadmisibles de las injusticias agrarias perpetradas hasta el presente, carta de impunidad al abuso del latifundio, que desnaturaliza la reforma, el art. 8 del proyecto establece que "estos límites no serán aplicados a los predios constituidos antes de la vigencia de la ley agraria".

Consigna el proyecto que el régimen legal de las tierras en la región de la selva "será el previsto en la ley especial de la materia" —que aún no se ha dictado— la cual, además, deberá regir la colonización de dichas tierras (art. 16); reserva, para fines de colonización, salvo derechos de tercero y sólo por el período de tres años, prorrogables, los terrenos ubicados a diez kilómetros del eje de todo camino, carretera o ferrovía que se construya con fondos públicos o que dé acceso a la región selvática (art. 17); reserva que podrá ampliarse a otras tierras en la misma región, hasta por cinco años, igualmente prorrogables en un período igual, sólo en el caso de que estén ejecutándose las obras de colonización (art. 18).

Contempla, asimismo, el proyecto normas especiales para los predios rurales de la selva cuya afectación, para fines de acción inmediata, podrá declarar en cualquier momento el Instituto de Reforma Agraria: a) si son explotados habitualmente por pequeños arrendatarios, yanacones, colonos y otras formas semejantes de explotación indirecta de la tierra; b) si concurren las dos circunstancias de ser explotados con bajos índices de capitalización y nivel técnico y de existir en ellos, o en la zona en la cual estén ubicados, una situación social caracterizada por alta densidad de población campesina en estado de subempleo en el campo o en otras actividades; y c) si son explotados de modo deficiente o que representen una concentración excesiva de tierra agrícola (arts. 28 y 30).

Si los fundos están situados en la zona de influencia de los ríos navegables y de caminos, también podrá afectárseles en el caso de que sus tierras no hayan sido utilizadas y explotadas en el plazo máximo de cinco años desde que fueron concedidas o adquiridas legítimamente (art. 66). Procede igualmente la afectación de los predios rurales selváticos, mediante la declaración previa de una zona de colonización (art. 67), afectación que, sin embargo, caducará si no se inicia la ejecución del proyecto de colonización en el plazo de tres años o si se suspende su ejecución por el mismo plazo (art. 68).

Se declara inafectable una superficie igual a cinco veces la extensión de tierras explotadas por acción directa del propietario (art. 69). Considéranse cultivadas, para este efecto, las que tienen labores agrícolas o se encuentran en descanso, conforme a un plan normal de rotación, aquellas en las que el propietario haya efectuado plantaciones forestales útiles y los pastizales naturales aprovechados por ganado y se reputan incultas las tierras que, habiendo sido anteriormente aprovechadas, no lo sean en el momento de la afectación, estén o no cubiertas de monte (art. 70).

El proyecto de ley de reforma agraria, digámoslo en breves palabras, en nada contribuirá al desarrollo de la selva y a su incorporación, junto con los millares de indios que la habitan, a la vida nacional.

## AMÉRICA CENTRAL

### GUATEMALA

Población  
Trayectoria histórica  
El problema agrario  
Situación actual

#### *Población*

El primer censo levantado en Guatemala fue el año 1778. Comprobó una población total de 392,272 habitantes, de los cuales 311,797 eran indios.<sup>1</sup> La masa aborigen constituyó el 78.4%, o sea la mayoría nacional. Un siglo más tarde, en 1880, arrojó 1.224,602, comprendiendo a 844,744 indígenas (68.9%). Trece años después, en 1893, el censo acusa 1.364,678 habitantes, incluyendo a 882,733 indios (64.6%). En nuestro siglo se han realizado dos censos: el de 1921 que arrojó 2.004,900 habitantes, de los cuales 1.299,927 eran indios (64.8%); y el último que fue en 1950 y que comprobó la existencia de 2.788,122, cifra que se descompone en los dos sectores que constituyen la nacionalidad: indios, 1.491,725 (53.5%) y los llamados "ladinos", o sea los no indios, que son 1.296,397 individuos.

Al 1º de julio de 1959 la población se consideraba en 3.684,000 o sea 33.8 habitantes por kilómetro cuadrado, lo que hace que Guatemala sea de uno de los países más densamente poblados de nuestro continente.

Los indios han constituido siempre la mayoría nacional. Ellos están desigualmente repartidos: su población es muy densa en las tierras más altas y más pobres: y llega a coeficientes mínimos o no existe en las

---

<sup>1</sup> Juarres D, *Compendio de la Historia de la Ciudad de Guatemala*. Tomos I (1808) y II (1818).

tierras bajas y ricas. No se necesita ser muy perspicaz para encontrar la clave de este fenómeno social: los blancos, en el transcurso de la historia, despojaron a los indios de sus mejores tierras y los arrojaron a las regiones inhóspitas. Los aborígenes se concentran en el altiplano occidental y central y en tres macizos montañosos del noroeste y del norte: Huehuetenango, Alta Verapaz y San Marcos, en tanto que los ladinos se concentran en la zona de la capital, en el oriente y en la costa sur, siempre en las tierras bajas o de altura media, las más planas y fértiles. Las tres cuartas partes de la población viven en el Altiplano; la cuarta parte restante, en la bocacosta del Pacífico. El 80% de la población vive en el medio rural.

### *Trayectoria histórica*

Se ignora, a ciencia cierta, quiénes fueron los primeros grupos humanos que llegaron a Guatemala. Los estudiosos no cierran aún la polémica y no se ponen de acuerdo para decidir si fueron los aztecas o los mayas las primeras gentes que recorrieron el istmo centroamericano.

En la era prehispánica los indios se concentraron en unidades de tipo rural. Las rencillas y los intereses encontrados los dividieron hondamente. Las sociedades más "avanzadas" —usamos este vocablo dentro de la más absoluta relatividad histórica— las integraban los grupos quichés, cakchiqueles, mames y zuhutiles, todos de origen mayence, que habitaban en los altiplanos de la sierra o en las montañas del noroeste; vivían en constantes guerras; apenas si mantenían un incipiente comercio; y levantaban sus ciudades —casas de construcciones precarias— en las que practicaban el culto, el comercio y los deportes. Eran muy escasos los contactos entre los grupos indios. Su economía era de subsistencia, dividida en regiones aisladas y esencialmente agrícola: alimentación básica de maíz y cacao. Este último producto, por sus posibilidades de conservación, tenía alto valor de cambio —mayor que el de los metales— y como moneda suplía la estrechez del trueque.

Los quichés y los cakchiqueles, enemigos irreductibles, estaban en guerras constantes y se distribuían victorias precarias. En 1524 el imperio maya se había desintegrado y fue entonces que quichés y cakchiqueles se disputaban el dominio del territorio guatemalteco con el mismo objetivo: organizar una nación independiente o tributaria del imperio azteca. En esos momentos se produjo la conquista española. Los cakchi-

queles, para aplastar a los quichés, sus sempiternos rivales, se aliaron con los españoles y contribuyeron a su más rápido triunfo en Guatemala.

Consolidada la Conquista, el asentamiento de las poblaciones españolas coincidió exactamente con el de las indígenas, con excepción de las ciudades de enlace que fueron surgiendo en la ruta hacia México. Necesidades militares y económicas explican esta coincidencia. Los abusos perpetrados contra los indios, particularmente a través de la "encomienda", el incumplimiento de las leyes protectoras que expedía la metrópoli lejana y la imposibilidad de sublevarse con éxito contra sus opresores determinó la fuga de los indios hacia aquellas regiones que, por ser inhóspitas, no atrajeran el interés o la codicia de los dominadores.

El entrecchoque de las culturas disímiles, con ser fuertes, careció en Guatemala de esos terribles signos de violencia que tuvieron en el Perú y en México donde, para asegurar su dominación, fue necesario arrasar las magníficas estructuras de dos grandes imperios. La conquista de Guatemala, empero, fue tan cruel como en otras latitudes del Nuevo Mundo. El territorio era pobre y el adelantado don Pedro de Alvarado creyó que los indios le ocultaban la existencia de las minas y riquezas y los torturó sin piedad. No pocos de ellos fueron ahorcados por negarse a confesar la existencia de lo inexistente.

No existiendo minas, los españoles, para enriquecerse, pretendieron la explotación intensiva de la tierra. Pero la tierra poco o nada valía sin el indio que la trabajara. He ahí otra fuente de la explotación al aborigen, mucho más cruel porque fue menos vigilada que en los virreinos por las autoridades reales. Guatemala fue la única colonia española en que las mujeres indias fueron esclavizadas.<sup>2</sup> De allí se llevaron además muy nutridos contingentes de braceros al Virreinato del Perú, a Panamá y a otras regiones de la América.

Los españoles implantaron en América —y llevaron, por ende, a Guatemala— un sistema que conjugaba eficazmente el dominio sobre la tierra y sobre el hombre, y que ya antes habían establecido eficazmente, en la colonización de las Baleares, de las Canarias y en el sur de España, reconquistado a los moros: la *encomienda*, o sea la entrega de algunas villas con derecho a cobrarles tributo y a obtener servicio personal de sus habitantes, en casa y campo; y con la obligación, para el titular, de cristianizarlos y de protegerlos en sus personas y en sus bienes. El "titu-

<sup>2</sup> Solórzano Fernández V, *Historia de la Evolución Económica de Guatemala*. México, 1947.

lar" o encomendero nunca cumplió sus obligaciones y, en cambio, siempre ejerció con crueldad sus derechos. Acaparó la mayor cantidad de tierras que pudo, originándose así los primeros *latifundios*. Convirtió a los indios en siervos. Y perpetró contra estos infelices toda clase de abusos imaginables. De nada valió que el Consejo de Indias dictara, desde España, leyes protectoras que "se acataban, pero no se cumplían", ni en Guatemala, ni en ninguna otra de sus colonias americanas. Ni que algunos misioneros fervorosos, como de las Casas, Angulo y Cáncer, clamaran contra los inauditos abusos perpetrados contra los indios. Ni que el Papa Paulo III privara a la encomienda de su apoyo religioso, expresando, en 1537 que "aunque los indios no estuviesen dentro de la fe cristiana, eran libres en sus personas y en sus bienes".

Dando carta de legalidad a la usurpación de tierras en agravio de los indios, el Presidente de la Real Audiencia, licenciado Alonso López de Serrato, en auto de encomienda, firmado el 27 de febrero de 1548, declaró que "todos los señoríos y posesiones de tierras y ejidos eran y pertenecían a la propiedad de Su Majestad como rey y señor suyo".<sup>3</sup>

Completa la perspectiva el cronista Ximénez informando que:

"sin más delitos que el ser indios de sus encomiendas, los herraban por esclavos y no había término, ni modo de sacar indios de sus pueblos, que además del tributo que les daban tan exorbitante los casados y viudos, porque no quedasen sin parte aun los muchachos, sacaban de los pueblos cuadrillas de ellos, de a doscientos y cuatrocientos".<sup>4</sup>

La Real Audiencia de Guatemala, presidida por don Álvaro Quiñones Osorio, aprobó el 19 de julio de 1634, un auto acordado, disponiendo textualmente:

"que a ningún indio que entrare al servicio de otra persona se le puedan dar dineros adelantados, pena que en el mismo hecho los pierda el que los diere, y asimismo que ninguno preste, ni fíe a los indios dineros ni mercancías, en poca ni en mucha cantidad, si no es interviniendo el señor fiscal en las obligaciones como su curador, pena de perdimiento del principal con el que se pueden quedar los indios sin obligación de devolverlo, y de otro tanto, cantidad en que igual-

<sup>3</sup> Francisco de Paula García Reláez, *Memorias para la Historia del Reino de Guatemala*. Tomo I.

<sup>4</sup> Ximénez, Libro III, Cap. 62.

mente se condena al que contraviniere, aplicada por tercias partes".<sup>5</sup> Declárase también que el mismo indio con el que se hace el trato puede denunciar y ser testigo.

Plausible finalidad de esta medida —que quedó sin cumplimiento como tantas otras— fue el reprimir los abusos que se cometían con los indios, quienes caían en una verdadera esclavitud, en beneficio de sus acreedores, so pretexto de estar impagos, esos "anticipos", "préstamos" o fianzas, con sus recargados intereses; y que, en no pocas ocasiones habían sido fraguados en agravio de los aborígenes, aprovechándose de su ignorancia.

Tal auge adquirió en Guatemala este sistema que en 1665 hubo setentidós encomiendas que produjeron 80,000 ducados al año. Los encomenderos resultaron algo así como los señores feudales de nuevo cuño. Para abatir su predominio, el rey de España abolió oficialmente la encomienda en 1720 y dictó luego múltiples ordenanzas tendientes a combatir el latifundio y recuperar las tierras usurpadas. Todo esto fue bella letra muerta. Por Cédula Real de 1697 se declaró que todos los indios "eran iguales a los españoles y criollos y dignos de honras, lustres y conveniencias". Tan importante como justiciera declaración tampoco tuvo cumplimiento. Los súbditos de la Corona en América "acataban", pero no "cumplían" sus órdenes cuando éstas trataban de poner fin a una extorsión o de reprimir algún abuso contra los aborígenes.

Trabajaron los indios en el cultivo del cacao, de la caña de azúcar y de otros productos agrícolas que llevaron los españoles y se aclimataron bien en Guatemala, así como en el ganado lanar. El cacao fue el primer cultivo que organizaron los españoles en gran escala. Producido por los indios de las comunidades costeras —como lo siguen haciendo hasta hoy aunque para el consumo doméstico— a mediados del siglo XVI se exportaban a España 40,000 cargas anuales, exportación que un siglo más tarde llegó a 200,000 cargas anuales, con magníficos rendimientos económicos. La caña de azúcar fue llevada a Guatemala desde principios del siglo XVI.

La industrialización del negocio de paños en España exigió el cultivo de las materias primas para los colorantes. Por eso los colonizadores llevaron a Guatemala el añil que producía una materia colorante pagada a muy buen precio. Este trabajo, realizado en la costa malsana y tórrida,

<sup>5</sup> Documentos del Archivo Nacional de Guatemala.



fue desastroso para la población aborígen, a tal punto diezmada por el mismo, que en 1603 se prohibió desplazarla del Altiplano. Como ello produjera una sensible disminución de los ingresos reales, Felipe II en 1618 revocó la Cédula, mas como la mortandad continuase entre las indias, Felipe IV, en 1628, restauró la prohibición y ordenó que se importaran esclavos negros para los obrajes de la costa.

Importado por el primer tesorero real, Francisco de Castellanos, en 1529, el trigo se aclimató bien, cubrió casi totalmente las necesidades de la Colonia y sigue siendo hasta hoy el cultivo patrimonial de los indios y de los pequeños cosecheros de las provincias.

La habilidad que tenían los aborígenes en la crianza del ganado lanar en los terrenos quebrados y malos, que tanto abundan en las zonas altas hizo que ellos monopolizaran este trabajo. Los primeros ejemplares de este ganado fueron importados en 1630 por Francisco de Zorrilla. Durante la Colonia, Guatemala importó cada año varios millares de cabezas de ganado lanar a las demás regiones de la América Central. Muy pronto los indígenas aprendieron a tejer la lana, trabajo que aún practican hasta hoy para hacer, en pequeños talleres domésticos, excelentes telas típicas y de uso personal.

La aculturación tuvo un estímulo constante con la *fundación de las ciudades*. Indios e indias fueron reclutados y llevados a las urbes para el servicio doméstico de los españoles, nuevo episodio de los abusos cometidos contra ellos. Se les obligó a los rudos trabajos de la construcción, pero ello les dio oportunidad de entrar en contacto con los nuevos sistemas de vivienda, drenaje y conducción y aprovechamiento de agua. Tratados como animales de carga, se abusó de ellos a tal punto que una cédula real, expedida en 1542, prohibió que se les obligara llevar a la espalda más de dos arrobas (24 kilos) cada uno. Habitantes del perímetro suburbano los indios cultivaron allí las hortalizas que consumía la ciudad. Fueron también diestros en artesanías y los españoles les permitieron dedicarse a aquellas que no pudieran hacer competencia a sus industrias. Por eso los aborígenes fueron maestros en la alfarería, en la cestería y ciertos hilados y tejidos. Al principio los españoles prohibieron a los indios el uso de trajes, armas y caballos, pero dándose cuenta luego de que esas prohibiciones limitaban el mercado de consumo, las derogaron a mediados del siglo XVI, permitiéndose entonces a los indios

usar toda la producción de la artesanía española y hasta establecer talleres familiares cuando así lo autorizaban los monopolios gremiales.<sup>6</sup>

El dinero escaseó en Guatemala durante todo el coloniaje. De ahí que circulara toda clase de monedas de distintos países y épocas. Se les hacía admitir por la fuerza porque a nadie inspiraban confianza. Al indio se le pagaba su trabajo —cuando se le pagaba— en moneda mala, pero se le obligaba a pagar sus tributos en moneda buena. Nuevo episodio del abuso interminable.

Relaciones consanguíneas y territoriales cimentan la *familia indígena prehispánica*, en caracteres análogos a los del ayllu peruano y el calpulli azteca. En el coloniaje se introdujo el matrimonio religioso entre los indios. Con la República, y a raíz de la separación de la Iglesia y del Estado, en la independencia, advino el matrimonio civil.

Los indios mantienen hasta hoy la solemnidad de sus antiguos ritos en las ceremonias prenupciales y nupciales. Existe la práctica, no exclusiva de esta región, porque también se encuentra en no pocas "comunidades" indígenas de la América del Sur, de "compensar" a la familia de la novia con regalos o precios convenidos y con el trabajo temporal del novio en las tierras del futuro suegro. Consideran los indios a la preñez como una situación vergonzosa que debe disimularse lo más posible. Las mujeres encintas sólo suspenden el trabajo diario, siempre excesivo, cuando el embarazo está ya muy avanzado. Los ritos del nacimiento tienen gran solemnidad con intervención de comadronas y brujos. Supersticiones y temores mágicos impregnan también los primeros años de la niñez, siendo casi constante entonces la intervención del brujo para librar a los niños de las malas influencias.

Las indias se desposan muy jóvenes, entre los 13 y 14 años de edad, especialmente en las zonas templadas del altiplano y en la costa. En el campo, el padre enseña a sus hijos varones, desde que cumplen seis años de edad, las labores agrícolas y artesanales, en tanto que la madre se hace cargo de las niñas y de los hijos menores de seis años.

La jerarquía masculina de la familia indígena está marcada en todos los actos de la vida doméstica. La autoridad la ejerce sólo el padre. Los hombres comen primero y de lo mejor de las viandas. El resto es para las mujeres. Cuando la familia va por los caminos o por las calles,

<sup>6</sup> Solórzano y Pereyra, J., *Política Indiana*. Madrid, 1703.

marcha "en fila india", o sea uno detrás del otro. Primero va el padre, seguido de sus hijos, según su edad; luego la madre, seguida de sus hijas.

La esposa india mantiene su apellido de soltera, pero gradualmente se incorpora a la familia del marido y termina por tratar sólo a los parientes del mismo.

Fuerza es reconocer que lo que más abunda entre los indios son las uniones de hecho, sancionadas por su grupo social, sin los requisitos religiosos o municipales.

El folklore indio presenta un rico acervo de narraciones y leyendas, en las que lo natural y lo sobrenatural, la fantasía y la realidad, lo religioso y lo profano se entrecruzan con no pocas modalidades de origen hispano. Al igual que en la mitología de otros pueblos, los personajes son animales, plantas, fenómenos físicos. Hay también héroes y seres sobrenaturales como los que actúan en el "Popol-Vuh". El campesinado indígena es el terreno más propicio para el cultivo del folklore.

Traza La Farge los grandes períodos en la perspectiva histórica del problema indígena guatemalteco: 1) la destrucción violenta de la estructura social india por la Conquista efectuada por etapas entre 1524 y 1600; 2) el contacto indo-hispano, en la Colonia, que termina en 1720 con la abolición del trabajo forzado y de la encomienda, abolición que, en realidad, no fue cumplida; 3) primera transición marcada por el relajamiento del dominio español y la activa integración maya-cristiana, que termina en 1800, año en que se ponen en vigencia las últimas leyes que multiplicaron la propiedad privada entre los indios y transformaron su secular régimen de tenencia de tierras; 4) período en que empieza la era de la máquina y las culturas hispanoamericanas invaden la estabilizada cultura indígena reciente, originándose así el conflicto y la transculturación.<sup>7</sup>

Las *clases sociales* durante el coloniaje no difieren, en su esencia, de la estratificación social de las demás posesiones de España en estas

<sup>7</sup> La Farge O, *Etnología maya: secuencia de las culturas*. Cultura Indígena de Guatemala, 1956.

tierras de América. Las clases altas estaban integradas por los españoles adinerados, el alto clero y los altos funcionarios reales. Formaban la clase media, en sus distintos estratos, los criollos —hijos de padres y madres españoles nacidos en Guatemala— los modestos burócratas de la administración real y los pequeños comerciantes y artesanos. Otra clase social, inferior a las anteriores, la integraban los mestizos y los mulatos. Las clases bajas, las oprimidas, las constituían los indios y los negros, estos últimos esclavos ante la ley; aquéllos, protegidos nominalmente por las Leyes de Indias, pero esclavos también ante la realidad.

La Colonia, en algunos momentos episódicos, tiende a favorecer el sistema de propiedad indígena, destinando tierras para uso comunal público y privado; organizando el ejido, la dehesa y la tierra del municipio; y fomentando la agricultura mediante la introducción de nuevos cultivos. Las encomiendas y "mercedes reales" contribuyeron a la formación del latifundio, concentrándose así grandes haciendas en pocas manos y formándose una clase privilegiada de terratenientes cuyo poder y ambiciones iríanse acrecentando.

En las postrimerías del coloniaje un mosaico abigarrado constituía el agro guatemalteco, coexistiendo latifundios laicos y eclesiásticos, realengos sin cultivo, propiedad pequeña y mediana, tierras comunales de diversos tipos, ejidos y bienes municipales, unas extensiones tituladas y otras usurpadas. Las leyes agrarias aprobadas por las Cortes de Cádiz estimularon a no pocos indios, que se habían apropiado de grandes extensiones, con los mismos procedimientos que los españoles y los mestizos, a denunciar como baldías las tierras comunales.<sup>8</sup>

Tal situación no varió fundamentalmente con el advenimiento de la independencia en 1821. Los latifundistas incrementaron aún más su poder e incrementaron sus propiedades con la complicidad de diferentes gobiernos. Y se hizo entonces tangible el grave problema de las tierras ociosas.

Bajo la presidencia del general Francisco Morazán en la Federación de Centroamérica y siendo Jefe de Estado de Guatemala el Dr. Mariano Gálvez se proyectó una transformación radical en la tenencia de la tierra, aplicando los principios liberales de las constituciones de Bayona, Cádiz y 1824. Se expropió al clero sus grandes haciendas. Se incremen-

<sup>8</sup> Solórzano, Fernández, *ob. cit.*

taron los ejidos y el patrimonio de las comunidades desposeídas. Y se fomentó la propiedad privada, dividiendo las tierras disponibles de pequeña extensión y subastándolas entre personas de medianos recursos. Pero las clases dominantes, en 1839, volvieron al poder, en el que debían mantenerse hasta 1871.

El 29 de marzo de 1845 la Corte Suprema de Justicia, por auto acordado, y consagrando la realidad existente, ordenó que continuaran vigentes las Leyes de Indias dictadas en la Colonia, reconocimiento expreso que la República hacía de la excelencia de dichas disposiciones, emanadas de la metrópoli española.

El lapso 1839-1871, bajo el predominio absoluto de la clase dominante, marca un estancamiento, por no decir un retroceso, en el ritmo de la renovación agraria. Se detuvo el impulso a la propiedad privada y las comunidades indígenas pudieron tener alguna tranquilidad y revivir algunas de sus costumbres ancestrales.

El 8 de noviembre de 1851 la Asamblea Constituyente decretó que:

"los indios no sean despojados, ni a pretexto de venta de sus tierras comunales, no habiéndose hecho aquéllas con las formalidades de almonedas, como lo previene la ley 27, título uno, libro sexto de la Recopilación de Indias, ni se les moleste para el servicio de armas, ni se les permita abandonar los pueblos para vivir en los montes y andar vagando; y los gobernadores cuidarán de recogerlos y obligarlos a que reconozcan el pueblo de su vecindario".

El decreto de la Asamblea, en su parágrafo octavo, ordenó:

"Los corregidores cuidarán de que, en ningún caso, se conviertan contra los indios las disposiciones que a su favor se han dado; si hubieren de tener gobernadores, sean éstos de su misma clase. Si éstos se excedieren en los castigos que por sus costumbres pueden aplicar, sean contenidos, retenidos y también castigados; si hubiere de procederse contra algún indio o parcialidad de indios, o ellos tuvieren que entablar alguna acción donde no se hallare el fiscal, se les nombre de oficio un protector que los auxilie; pero cuidando que no se abuse de su ignorancia para sujetarlos a estafas o a exacciones indebidas".

En la misma fecha —8 de diciembre de 1851— la Asamblea Constituyente declaró vigentes las Leyes de la Recopilación de Indias, expedidas durante la Colonia en favor de los aborígenes.

La revolución de 1871, con Justo Rufino Barrios y Miguel García Granados, entronizó al régimen liberal en el poder. Consolidó los bienes

de la Iglesia y realizó algunos objetivos agrarios, incrementando el patrimonio comunal y los ejidos, dotando de ellos a no pocos pueblos, parcelando varias fincas y repartiéndolas en lotes de medianas propiedades, reduciendo a propiedad particular las tierras baldías mediante ventas o adjudicaciones gratuitas y obligando a los patronos a proporcionar a los colonos viviendas adecuadas y un área de terreno para que la cultivasen por cuenta propia.

Cinco años más tarde, el Presidente de la República, general de división J. Rufino Barrios, ordenó, por decreto, que

"los pueblos indígenas proporcionen a los dueños de las fincas que lo soliciten, en sus respectivos departamentos, el número de mozos que fuese necesario hasta cincuenta o cien, según la importancia de la empresa"; "que se hagan relevos de mozos tantas veces cuanto lo exija la magnitud o duración de la empresa"; "que el pago de los jornales se verifique anticipadamente, entregando su importe al alcalde o gobernador del pueblo que suministre los mozos, ajustando el precio a lo que la costumbre tenga establecido en el lugar".

El 23 de octubre de 1893 el Presidente Constitucional de la República, general de división José María Reina Barrios, expidió el decreto N° 471, declarando abolidos, a partir del 15 de marzo de 1894, los trabajos obligatorios que, en las fincas particulares, se imponía a los indígenas; y ordenando que "el trabajo en favor de los particulares será libre en toda la extensión del país", consiguiente así el Gobierno con su propósito

"que estima un deber ineludible, de emancipar al indio del estado de postración en que se encuentra, levantándolo al nivel de sus conciudadanos y haciéndolo copartícipe de las ventajas que otorga la civilización".

La *primera Ley Agraria* de importancia en Guatemala fue expedida el 9 de febrero de 1894, en decreto N° 483, por el gobierno del general Reina Barrios, reconociéndose expresa y categóricamente en ese documento que "el cultivo de los baldíos forma una de las principales fuentes de la riqueza nacional"; ordenándose levantar un catastro general para distribuir la tierra según la calidad y clase de cultivo; fijando en "quince caballerías a título oneroso y dos a título gratuito" el máximo de superficie, susceptible de ser enajenada a una sola persona; y creando

un cuerpo de ingenieros topógrafos para que practicara la mensura general de la República.

Posteriormente, para evitar la existencia de las tierras ociosas y, por ende, improductivas, se autorizó el denuncia de los baldíos por acción popular, régimen que tuvo sus altibajos: suspendido durante el breve gobierno de Herrera, restablecido por el de Orellana en 1924, prohibido en 1928, anunciando la promulgación de la "Nueva Ley Agraria, de Colonización y Parcelamiento".

Un Acuerdo gubernativo, expedido el 18 de enero de 1928, impuso determinadas obligaciones a los propietarios de fincas para garantizar la salud de los trabajadores del campo, entre otras al de mantener en sus haciendas un botiquín provisto de los medicamentos más usuales y los materiales de curación necesarios, y responsabilizándolos también por la vacunación obligatoria antivariólica y antitífica de los campesinos a su servicio; y obligándolos igualmente a proporcionarles habitaciones higiénicas con suficiente área para asegurar una buena ventilación, ventanas con rejillas metálicas para proteger las viviendas contra los zancudos portadores del paludismo, la cocina independiente de la habitación que servía de dormitorio y los servicios higiénicos obligatorios de acuerdo con los modelos indicados por la Institución Rockefeller.

El 4 de julio de 1930 el Gobierno expidió un importante Decreto, aprobando los *Estatutos de la Comunidad Indígena*. Se definió a la comunidad como

"un conglomerado de personas unidas por vínculos raciales e intereses comunes, asociados para la explotación de los terrenos de su propiedad; para la intensificación de la agricultura, introduciendo nuevos sistemas de cultivos; para el desarrollo de la industria; para el mejoramiento cultural de los asociados; para la higienización de las viviendas y la adopción de nuevos sistemas de vida".<sup>9</sup>

Cada comunidad está representada por una Junta Directiva, integrada por cinco vocales, dos secretarios y un tesorero, elegidos todos por mayoría de votos y por elección directa de todos los miembros de la comunidad. Para ser vocal se requiere ser mayor de treinta años, haber sido siempre conocido como comunero, saber leer y escribir y ser de intachable conducta y reconocida honradez. Al tesorero se le exige, además, prestar fianza hipotecaria, suficiente a juicio de la comunidad, para

<sup>9</sup> *Legislación Indigenista de Guatemala*. Recopilación de Jorge Skinner-Kléé. Ediciones especiales del "Instituto Indigenista Interamericano". México, D. F., 1954.

asegurar el manejo de los fondos encomendados a su cuidado. Los cargos duran cinco años y se prohíbe la reelección. No pueden desempeñar ningún cargo comunitario quienes hubiesen sido condenados por delitos contra la propiedad, los ebrios consuetudinarios y los de notoria mala conducta.

El mismo decreto gubernativo establece (arts. 24 al 47) el *conduenazgo*. Se declara conduenos de los inmuebles de la comunidad a todas las personas que hayan nacido de padre y madre indígenas, reconocidos como comuneros en los mencionados terrenos. Todo hombre que no siendo condueno fuese casado con mujer indígena de la comunidad, tiene derecho a que se le concedan terrenos para trabajar, derecho que termina en caso de viudez o divorcio si no hubieren descendientes. Pueden ser negociables entre los mismos conduenos las posesiones, entendiéndose que la "posesión" sólo abarca casa, huerta, árboles frutales y demás cultivos permanentes, pero no incluye los trabajadores o huatales; y no le quedará al vendedor derecho para obtener otra posesión gratuita. A ningún condueno se le podrá conceder mayor extensión de terreno de la que se calcule que pueda trabajar. Se pierde el derecho de conduenazgo si el condueno abandona sus tierras por más de cinco años, aún cuando fuere con el pretexto de darles descanso. Todo individuo de la comunidad tiene prohibido dar en arrendamientos sus tierras o "trabajaderos" a personas extrañas al conglomerado aborigen. Las divergencias entre los conduenos caen dentro de la jurisdicción de la junta directiva de la comunidad. Los nacimientos de agua o vertientes, así como los bosques, pertenecen íntegramente a la comunidad y, por lo tanto, ningún individuo puede ejercitar actos de dominio sobre los mismos.

El art. 47 del referido decreto gubernativo ordena textualmente:

"Todo miembro de la comunidad está obligado a trabajar para ganarse honradamente la vida y el que no cumpliera con este deber será denunciado a la junta directiva de motu-propio o por iniciativa de otros asociados a las autoridades judiciales como vago para que se le aplique la pena que le corresponde de conformidad con la ley de vagancia".

En 1930 asumió el poder el general Jorge Ubico que gobernó, con mano férrea, a su país, durante catorce años consecutivos. Yo lo conocí y lo traté personalmente durante una de mis estadias en Guatemala, allá por 1943. Los áulicos, casi siempre babosos de servilismo, lo consideraban un hombre "providencial". El mechón de cabello que el dicta-



dor, con estudiada y aparente despreocupación, se dejaba caer sobre la frente, dio pábulo a que sus aduladores lo compararan con Napoleón I y el propio Ubico, en algunos instantes de su vida, parecía sentirse una reencarnación napoleónica, en alas de su fantasía tropical.

La dictadura militar marca la crisis del liberalismo en Guatemala. Ubico afrontó el problema agrario y expidió una ley que trajo una innovación: gravar la tierra ociosa para obligarla a trabajar. Pero esta medida, que hubiese causado un beneficio positivo al país, si se hubiera aplicado íntegramente, sólo se puso en vigor, con un sentido de represión política, sólo contra los adversarios de la dictadura. En la Constitución que se expidió en 1935 se consagró, por lo menos en doctrina, que "los intereses generales prevalecen sobre los particulares". No quiso Ubico enfrentarse seriamente contra los terratenientes, entre no pocos de los cuales contaba adictos y allegados, pero en su deseo de aliviar la situación del campesinado, sin perjudicar mayormente a aquéllos, expidió un decreto aboliendo las deudas de los peones. En revancha se promulgaron dos leyes regresivas: la de *viabilidad* que obligaba al indio a prestar treinta días de servicio al año, en la construcción de las carreteras nacionales, salvo que pudiese pagar una contribución pecuniaria, deliberadamente fijada muy superior a su capacidad económica; y la de *vagancia* que lo compulsaba a devengar determinado número de jornales al año en empresas ajenas aunque tuviese terrenos propios. En suma, estas dos leyes restringieron el mercado libre de trabajo y obligaron al indio a trabajar a salario vil.

Es en este período en que se consolida el *latifundio* laico y se acrecienta el poder de las empresas norteamericanas y alemanas que habían iniciado sus trabajos en grandes latifundios desde años atrás, allá por 1871, en las primeras décadas del gobierno liberal. Se mantiene el *statu quo* en los terrenos comunales y se funden los intereses de la nueva burguesía liberal con los de las minorías privilegiadas de origen colonial.

Ubico promulgó en agosto de 1931 el Decreto N° 1160 afrontando la crisis económica y la falta de trabajo que entonces afligió al país, procurando, con tal objeto, ensanchar los cultivos agrarios y reducir las importaciones. En uno de sus considerandos se afirmaba:

"La Nación posee, con dominio directo, grandes superficies laborables, vírgenes y feraces, las cuales hasta ahora permanecen improductivas por razón de incuria, olvido o abandono y las que fraccionadas en parcelas independientes pueden asegurar el sustento de innumerables familias necesitadas".

Con tan elevada y plausible finalidad el Gobierno concedió, a título gratuito, el uso condicional, por tiempo indefinido, de terrenos nacionales, situados en cualquier departamento de la República. Proponíase con ello abaratar las subsistencias e impedir las importaciones de granos alimenticios. En aplicación de ese decreto, más de una finca nacional fue parcelada en favor de los campesinos, a quienes se les facilitó, además, dinero para que emprendieran sus cultivos. La experiencia no correspondió a las expectativas en ella cifradas. Faltó previamente una campaña educadora de los campesinos pues la mayoría de ellos distrajo los fondos en otros menesteres —“entre los cuales no faltó el aguardiente” anota un observador— y abandonó sus posesiones.

La Asamblea Legislativa, por Decreto N° 1995, expedido el 7 de mayo de 1934, prohibió los “anticipos” a los indígenas colonos y jornaleros de las fincas, en razón de haberse comprobado que:

“las dificultades suscitadas entre los patronos y los jornaleros provienen de la inconformidad con las sumas que aparecen recibidas de los llamados habilitadores y que, por otra parte, los anticipos restringen la libertad de trabajo y convierten al jornalero en objeto de explotación indebida de quienes contratan sus servicios”.

Esta corruptela incalificable tenía un abolengo colonial y había persistido a través de los siglos. Cédulas Reales de Carlos V, emitidas a propuesta de la Junta de Valladolid en 1542 y disposiciones posteriores de la Real Audiencia habían tratado desde entonces de abordar el problema, atacándolo de raíz. La Real Audiencia en 1634 prohibió el “anticipo”. Trescientos años más tarde, justamente en 1934, el dictador guatemalteco se propuso dar nuevo y efectivo vigor a esas antiguas disposiciones coloniales. En mérito a ello se obligó entonces a los indios a costear la erección de un monumento al general Ubico “protector de la raza indígena”. La propaganda palaciega afirmó que, con tal medida, quedaba consumada “la redención del indio”. Pero a despecho de todas esas estridentes y pomposas declaraciones, el indio siguió irredento y su problema se mantuvo íntegramente en pie.

El 23 de mayo de 1934 la Asamblea Legislativa de Guatemala expidió el Decreto N° 2006 sobre el aprovechamiento por los propios comuneros de los terrenos pertenecientes a las comunidades, teniendo en consideración que muchos de ellos eran aprovechados solamente por determinados individuos o grupos con notorio perjuicio de las demás personas que tienen iguales derechos. Se autorizó al Ejecutivo para que, a

solicitud de las respectivas comunidades, concediera el uso indefinido de parcelas de terrenos comunales. El "uso" tenía por objeto primordial el cultivo de cereales y artículos de inmediato consumo para los hogares y la venta de los excedentes en el mercado. El área superficial concedida no podía exceder de dos "manzanas" por familia y sólo podría ser otorgada a los individuos o familias de la comunidad a que correspondan los terrenos parcelados y a condición de que uno u otras carecieran de propiedad. Para conservar el derecho a ser mantenido en el uso se requería el trabajo anual, progresivo y sin interrupción. El abandono de las labores durante un año bastaba para cancelar el derecho adquirido y pasar la parcela a otro solicitante. El derecho al uso era intransferible y no podía ser enajenado en ningún tiempo y por ningún motivo. Ni sobre ese derecho ni sobre sus productos procedía el embargo de los acreedores ni más "anticipos" sobre el precio de las cosechas que los que fueren de su época en el mercado.

Nuevo avance en este arduo camino dio la Asamblea Legislativa al aprobar, en abril de 1936, el Decreto N° 2158 que adjudicó a la Nación los excesos de los particulares; estableció requisitos para enajenarlos y transmitir las tierras baldías; señaló el máximo adjudicable con base en el número de hijos menores del solicitante y el precio de cada caballería según fuere su destino.

Catorce años consecutivos de la dictadura militar fatigaron al país. Nuevas corrientes surgieron entre las nuevas generaciones. Se hizo incontenible un ansia de renovación nacional. Y en 1944 una revolución derrocó al general Ubico y se abocó de inmediato al cumplimiento de sus plataformas ideológicas. Fueron derogadas las leyes de vialidad y de vagancia que habían sido el semillero de tantos abusos contra los nativos. Se puso fin a la intervención de los alemanes en la vida económica del país, expropiándoles a los nazis todas las fincas que poseían por un valor superior a ochenta millones de dólares. Se reglamentó el arrendamiento forzoso de las tierras. Se otorgó créditos fáciles a los pequeños y medianos propietarios. Y se inició, por primera vez, una política auténticamente indigenista, basada en la elevación del nivel de vida de los aborígenes y en el fomento de la aculturación, respetando la idiosincrasia propia de las comunidades.

Pese a todo ello, el problema agrario guatemalteco quedaba en pie en toda su gravedad. No se atrevía a llegar hasta su verdadera raíz. Se legislaba en relación con las tierras del Estado, pero se dejaba intacto y prepotente el latifundio y se soslayaba la cuestión de las tierras ociosas.

Es menester abrigar, con firmeza, la convicción de que el latifundio y la reforma agraria son tan incompatibles como el fuego y el agua. Mientras subsista el latifundio no podrá realizarse la reforma agraria. Toda reforma agraria, para que sea justa y perdurable, deberá abolir el latifundio. Lo demás será paliativo y espejismo cuando no premeditado engaño a las masas campesinas.

Era indispensable en Guatemala, por lo mismo, un cambio sustancial en las relaciones de propiedad y en el de las formas de explotación de la tierra. Esa tarea la abordó el gobierno que presidió Jacobo Arbenz quien, en 1953, declaró ante el Congreso Nacional que:

"uno de los puntos más importantes de su régimen y del Movimiento Revolucionario de Octubre, es el relacionado con un cambio profundo en la producción agrícola atrasada de Guatemala, mediante una reforma agraria que termine con los latifundios y las prácticas semi-feudales".<sup>10</sup>

Hasta sus propios enemigos políticos reconocieron que Arbenz proclamaba la verdad al enfocar el problema agrario y al expedir una ley que "haciendo a un lado la broza marxista de que adolece en su redacción, tiene disposiciones aprovechables,<sup>11</sup> reconociendo además que su mayor defecto no estuvo en su texto sino en su aplicación.

La *Ley de Reforma Agraria*, expedida por el Congreso con el nombre de Decreto N° 900, en junio de 1952, inspirada en los ideales de la Revolución de Octubre, tuvo por objeto "liquidar la propiedad feudal en el campo y las relaciones de producción que la originan para desarrollar la forma de explotación y métodos capitalistas de producción en la agricultura y preparar el camino de la industrialización de Guatemala".<sup>12</sup>

Se declararon abolidas todas las formas de servidumbre y esclavitud y, por consiguiente, prohibidas las prestaciones personales gratuitas de los campesinos, mozos, colonos y trabajadores agrícolas, el pago en trabajo del arrendamiento de la tierra y los repartimientos de indígenas cualesquiera que sea la forma en que subsistan. El pago en especies del arrendamiento sólo se permite en las tierras no cultivadas y que no sean afectables por la reforma agraria, no pudiendo exceder la renta del 5%

<sup>10</sup> Informe presentado por el Presidente Constitucional de la República, Jacobo Arbenz, al Congreso Nacional de Guatemala. Guatemala, 1953, pp. VIII y IX.

<sup>11</sup> Mario Efraín Nájera y Farfán, *Los Estafadores de la Democracia*. Guatemala, 1956, p. 156.

<sup>12</sup> *Ley de Reforma Agraria*, art. 1.

de la cosecha. Y si en esas tierras la renta se paga en dinero, la misma no podrá ser tampoco mayor del 5% sobre el valor de la cosecha.<sup>13</sup>

Los objetivos esenciales que persigue la Ley Agraria de Guatemala —y ninguno de los cuales acusa filiación comunista como, con fines de política interna o de intervención internacional, lo pregonaron sus detractores— tienden a modernizar la economía campesina y son fundamentalmente cinco:

1) desarrollar la economía capitalista campesina y la economía capitalista de la agricultura en general, nueva forma de desarrollo en el campo guatemalteco, completamente ajena a las doctrinas y a las directivas comunistas;

2) dotar de tierras a los campesinos, mozos, colonos y trabajadores que no la posean o que la posean muy poca, común denominador de toda reforma agraria, cumplido ya en no pocos países de Europa y en algunos de América;

3) facilitar la inversión de nuevos capitales en la agricultura, mediante el arrendamiento capitalista de la tierra nacionalizada;

4) introducir nuevas formas de cultivo, dotando en especial a los campesinos menos pudientes, con ganado de laboreo, fertilizantes, semillas y asistencia técnica necesaria; y

5) incrementar el crédito agrícola para todos los campesinos y agricultores capitalistas en general.

La realización de estos tan importantes objetivos apareja un procedimiento: la expropiación de las tierras, las que, una vez nacionalizadas, se incorporan al patrimonio de la Nación. El Estado, entonces, por medio del Departamento Agrario Nacional, concede a los campesinos, mozos, colonos y trabajadores agrícolas que lo soliciten, el usufructo vitalicio de tales tierras o el arrendamiento de las mismas durante el término que en cada caso se establezca. A los agricultores capitalistas sólo podrá concedérseles el arrendamiento.

La expropiación de las tierras, inspirada en un supremo interés social, se realiza previa indemnización justipreciada cuyo importe se cubre con bonos de la reforma agraria, redimibles en la forma determinada por la ley, debiendo percibir el 3% de interés anual. He ahí la radical e insalvable diferencia entre la expropiación y la confiscación. La confiscación nacionaliza las tierras sin pagar ninguna indemnización a sus propietarios. La expropiación —institución jurídica que funciona en to-

<sup>13</sup> Ley de Reforma Agraria, art. 2.

dos los países civilizados— paga a los propietarios de los inmuebles afectados una indemnización justipreciada. El comunismo confisca lisa y llanamente. Los demás países expropián. El comunismo no paga lo que toma. Los otros países sí lo pagan.

La reforma agraria, financiada mediante los bonos del Estado, se ha cumplido en no pocos pueblos, algunos de ellos bajo el patrocinio de los EEUU.

La Ley declara, en su art. 9º que son afectables por la reforma agraria:

- a) las tierras en erial;
- b) las tierras no cultivadas directamente o por cuenta de sus respectivos propietarios;
- c) las tierras dadas en arrendamiento en cualquier forma;
- d) las tierras necesarias para formar las poblaciones urbanas a las que se refiere específicamente la ley;
- e) las fincas del Estado denominadas "fincas nacionales" o los bienes inmuebles rústicos nacionales, salvo las excepciones de ley;
- f) las tierras municipales en las condiciones que la ley señale;
- g) los excesos que previa denuncia resulten en cualquier remedia de bienes rústicos, particulares y municipales; y
- h) los excedentes de agua que los propietarios no utilicen en el riego de sus tierras o para fines industriales, así como las que sobrepasen el volumen racional necesario para los cultivos.

No puede ser más acertada la orientación de la ley guatemalteca en la nueva forma de distribución de las tierras, el castigo de las tierras ociosas y el plausible estímulo al trabajo. En un mundo atenaceado por necesidades y problemas, no es concebible siquiera la existencia del ocio, ni en el hombre, ni en la máquina, ni en la tierra, ni en ningún otro agente de producción. En un mundo donde unos sobreabundan en lo superfluo en tanto que a otros les falta lo indispensable, el trabajo es el deber de todos.

Los órganos de la reforma agraria, establecidos en el art. 52 de la ley son, en orden jerárquico:

- 1) El Presidente de la República, al igual de lo que ocurre en México, Bolivia, Cuba y otros países de América;
- 2) El Departamento Agrario Nacional, que funciona como dependencia de

la Presidencia de la República, elabora los reglamentos para aplicar la reforma, otorga títulos de propiedad y usufructo vitalicio de las tierras dadas a los campesinos y a las comunidades y organiza el crédito agrícola;

- 3) El Consejo Nacional Agrario;
- 4) Las Comisiones Agrarias Departamentales; y
- 5) Los Comités Agrarios locales.

La ley especifica las atribuciones propias de cada uno de estos organismos.

En Guatemala, antes de la ley de reforma agraria existía un muy alto porcentaje de tierras ociosas, incultas e improductivas. Los métodos de cultivo eran, en su mayor parte, heredados de los mayas. Sólo así podría explicarse que un país de estructura esencialmente agrícola se viera en la dura necesidad de importar artículos alimenticios para su subsistencia.

La Reforma Agraria estuvo destinada a beneficiar al 70% de la población, distribuyendo mejor y más justicieramente la tierra, elevando el tan bajo nivel de vida de las masas campesinas, aumentando la producción agrícola mediante la inversión de capitales que modernizaran los métodos de cultivo, dignificando las calidades humanas de los trabajadores del campo —en su gran mayoría indígenas—, organizando nuevas formas de tenencia de la tierra, conservando, sin expropiarlas, las unidades económicas modernas, nacionalizando las arcaicas, fomentando el desarrollo de la pequeña propiedad, activando la función social de la tierra que produce y realizando, con todo ello, uno de los objetivos precisos de la democracia cristiana.

La reforma se ejecutó con ritmo acelerado: en dos años expropió el 15.7% de la superficie de las fincas, o sea 584,558 hectáreas. Otorgó parcelas a 54,000 familias campesinas que comprendían a más de 270,000 personas, de las cuales aproximadamente el 10% estaban organizadas en cooperativas de producción. Pagó en bonos, por expropiaciones, hasta fines de 1953, 4.291,650 quetzales.

Durante un año y medio el Estado sólo dispuso del Crédito Hipotecario Nacional para financiar a los parcelarios, habiéndoles otorgado crédito por valor de 2.230,938 quetzales hasta fines de diciembre de 1953 en que empezó a funcionar el Banco Nacional Agrario.

La Ley de Reforma Agraria marcó enhorabuena en Guatemala la extinción de una etapa económica que clamaba por ser superada. Un grupo minúsculo de terratenientes privilegiados resultaba acaparando las

tres cuartas partes de la riqueza nacional. No pocas de las fincas afectadas por la expropiación agraria habían ido a parar a manos de sus dueños por actos ilícitos. Habían pertenecido otrora a la Iglesia que fue despojada de ellas. El liberalismo, desde el arribo de Morazán al gobierno, empezó a abolir los diezmos y a expropiar los bienes del clero. En el bienio 1871-1872 el general Rufino Barrios abolió las comunidades religiosas (jesuitas, franciscanos, dominicos, mercedarios, carmelitas, etc.) cuyos ingentes bienes pasaron a enriquecer a sus favoritos políticos, casta de privilegiados cuyas fortunas improvisadas hunden sus raíces en el turbio subsuelo del despojo y la tropelía. La Ley de la Reforma Agraria, reparando esa injusticia histórica, aspiró a que esos bienes detentados pasaran a manos del pueblo de Guatemala para exclusivo beneficio suyo.

La ley distó mucho de ser radical. Fue, antes bien, moderada. Afectó principalmente las tierras ociosas, pero respetó el latifundio económico de cualquier extensión. Cierto es que produjo entre los terratenientes gran desconcierto. Jamás había recibido esta casta, de parte de gobierno alguno, un ataque tan frontal como el de la ley agraria. No olvidemos que la justicia sólo ataca a quienes no actúan dentro de ella y sólo sanciona a quienes cometen alguna injusticia.

La Asociación Guatemalteca de Agricultores (AGA), entidad constituida por los terratenientes para defender sus intereses de casta, se levantó una contribución irrisoria con un solo objetivo: atacar la ley. El Presidente Arbenz citó a su despacho a los delegados de la AGA para debatir con ellos, democráticamente, en mesa redonda, el contenido y los alcances de la ley agraria y les demostró entonces, irrefutablemente, estar mejor enterado que ellos de los problemas de la tierra guatemalteca. Por sí solos los terratenientes no hubieran podido financiar con éxito ninguna peripecia revolucionaria contra el régimen de Arbenz.

Pero la reforma agraria de Arbenz afectaba la situación privilegiada y casi omnipotente de fuertes intereses norteamericanos. La confabulación de estos intereses extranjeros y de las minorías criollas, que también habían perdido sus privilegios, acusó primero al gobierno de Arbenz de "precomunista" para preparar así el ambiente psicológico y financió luego contra él un golpe de estado que lo derrocó, en 1954, llevando al poder al coronel Castillo Armas. De inmediato la Ley Agraria fue subrogada. Se devolvió a los latifundistas gran parte de la tierra que, en justicia, se les había expropiado para que cumpliera sus funciones sociales. Se reprimió férreamente toda acción del campesinado encaminada



a las reivindicaciones agrarias. Fueron disueltos los partidos políticos que las amparaban. Y se puso en vigor un sistema de colonizaciones y repartos agrícolas con un doble objetivo: acomodar a los campesinos en las zonas no roturadas para no afectar los intereses de los propietarios privados; y orientar hacia esas zonas la presión demográfica de los desposeídos de las regiones concentradas.

Justo es reconocer que la política indigenista se vitalizó en este régimen gubernativo y, con la ayuda técnica y financiera estadounidense y de algunos organismos internacionales, se protegió a las pequeñas comunidades, mediante planes de crédito rural, sanidad y nutrición en pequeña escala y construcciones de carreteras en gran escala.

El Presidente Castillo Armas promulgó el 2 de julio de 1955 el "Estatuto Agrario" que ordenó la revisión de los expedientes de expropiación de tierras, aunque estuviesen consumados, para devolver a sus antiguos propietarios las fincas que hubiesen sido afectadas "injustamente"; estipuló que la recuperación de la tierra ociosa en manos de los finqueros se haría por la vía "persuasiva"; y que las parcelas se otorgarían de preferencia en las parcelas nacionales. En tres años hubo siete repartos de tierras que beneficiaron a más de mil campesinos.

Asesinado el Presidente Castillo Armas, por uno de sus guardias y realizadas luego las elecciones presidenciales, lo sucedió en el gobierno el general Idígoras Fuentes, a principios de 1958 quien continuó la ejecución de la reforma agraria, "no obstante la gravedad de los problemas económicos que confronta, además de su filiación tan cercana a los intereses de los terratenientes".<sup>14</sup> Desde mediados de 1958 se acentuó la presión para que se vendieran, en pública subasta, las fincas nacionales. Los finqueros, que son prácticamente los únicos que podrían comprarlas, se obstinan en no darse cuenta que tal patrimonio es su mejor garantía para evitar que la presión de los campesinos desposeídos no se ejercite exigiendo la expropiación de las fincas privadas.

### *Situación actual*

En la actualidad el 53.6% de la población guatemalteca está constituida por cinco grupos aborígenes: el *alagüilac*, de origen desconocido y sin entroncamiento con los otros grupos indios de México y Guatemala; el *chol* que habla dos idiomas; el *quiché* que habla cuatro; el *mam*

<sup>14</sup> M. Monteforte Toledo, "Guatemala", 1959.

que habla seis lenguas; el *pocomam* que habla cuatro; el *maya*, que habla cuatro y en el que se considera el *lacandón* que habita el noroeste; y el *pipil* de origen mexicano.

La gran mayoría de los indios —hombres y mujeres— viven en el campo y trabajan en la agricultura. La integración social de Guatemala radica fundamentalmente en el proceso de interacciones y fusión de sus dos elementos étnicos: indios y ladinos. Ello no implica exclusivamente el mestizaje y la aculturación sino también la movilidad social porque la población india está casi en su totalidad integrada al proletariado.

Las comunidades indígenas no se rigen por los mismos patrones de vida. Por el contrario, existen entre ellas numerosas y profundas diferencias socio-económicas y culturales: caracteres somáticos, artes manuales, etc. Conocer a una comunidad no significa, por tanto, conocer a todas ellas. Incurriría en un lamentable sofisma de generalización quien, por tanto, pretendiera aplicar a todas las comunidades indígenas de Guatemala los resultados de sus investigaciones, por exhaustivas que fueren, practicadas sólo en una de ellas.

Bajo el apremio del hambre y por falta de tierras no pocos indios de los grupos mames, pocomames y quichés, que habitaban el occidente se han desplazado a nuevas zonas agrícolas no desarrolladas; pero, en lugar de engancharse como braceros en las haciendas ladinas de la costa o de engrosar el proletariado de las poblaciones, han preferido comprar tierras baratas no roturadas o han ocupado manu-militari las remotas heredades de los municipios o los baldíos nacionales. Observando este curioso fenómeno Monteforte Toledo comenta:

"Se trata de una especie de reforma agraria empírica y en pequeña escala; pero de significativo valor como prueba de la presión demográfica, de la desposesión de tierras y, en último extremo, de la falta de acción del gobierno para resolver los problemas agrarios".<sup>15</sup>

Los indígenas, mayoría nacional, han tenido, como es fácil suponer, su cuota en los diversos repartos agrarios. La tierra expropiada, durante el régimen de Arbenz fue del 19% en los Departamentos ladinos, el 8.5% en los mixtos y el 15.3% en los indios. El régimen de Castillo Armas obligó a los aborígenes a devolver las tierras a sus antiguos propietarios, aun cuando realizó entre ellos algunos otros repartos. Las es-

<sup>15</sup> Mario Monteforte Toledo, *Guatemala. Monografía Sociológica*. "Instituto de Investigaciones Sociales" Universidad Nacional Autónoma de México. México, D. F., 1959.

tadísticas comprueban que, durante el gobierno del general Idígoras Fuentes —que dirige los destinos de Guatemala cuando se escribe este libro— en los departamentos indios está el mayor número de beneficiarios de los repartos de tierras y, a la vez, el promedio más bajo de las tierras repartidas *per cápita*; que más del 50% de los repartos en comunidad se encuentran en los departamentos indios, en donde existe, a su vez, el mayor número de comuneros<sup>16</sup>.

Pero no en vano la experiencia es maestra. A veces maestra dura. Sensible es constatar que actualmente el campesinado indígena está lleno de desconfianza ante los repartos. Las tierras que se les dan ahora en cumplimiento de la ley, no despiertan en ellos, como debiera, un sentimiento de seguridad. Hace pocos años también se les dieron tierras en cumplimiento de otras leyes. Luego vino la revolución y enseguida les quitaron dichas tierras. Los indios desconfían ahora de las tierras que se les da. Temen que mañana pueda ocurrir lo de ayer. Y que, como entonces ocurriera, un nuevo régimen gubernativo, distinto del actual, pueda obligarlos a devolver las tierras que ahora se les está entregando.

El proceso guatemalteco constata la existencia de dos complejos culturales que, a pesar de su disimilitud, tienen, en lo espiritual y en lo material algunos caracteres comunes. Algunos ritos del ciclo de la vida (nacimientos, matrimonios, defunciones), el culto a los santos y en algunas partes el idioma, marcan la comunidad espiritual de los grupos autóctono y occidental. Y el uso del azadón, del machete, de la piedra de moler maíz, la tortilla de maíz y varias otras sustancias alimenticias signan la coincidencia de los elementos materiales.

En Guatemala la cultura occidental se asienta no sobre una base cultural homogénea indígena sino, al contrario, sobre la más completa heterogeneidad de los grupos aborígenes que se calcula en más de doscientos, cada uno de los cuales constituye una comunidad social —se le llama "municipio"— cuya autonomía de las demás se remarca, aparte de la propia área geográfica que ocupa, en las propias costumbres, creencias, normas de conducta y temperamentos de vida.

Notorias diferencias separan a los distintos municipios: a) las *económicas* caracterizadas por la diversidad de los sistemas de trabajo y de

<sup>16</sup> Dirección General de Asuntos Agrarios, Sección de Estadística. Tierra entregada a campesinos del 2 de julio de 1955 al 27 de diciembre de 1957.

las especializaciones industriales; b) las *lingüísticas*, ya que existen doce idiomas indígenas clasificados y más de doscientos dialectos, lo que dificulta la mutua comprensión y agrava su recíproco aislamiento<sup>17</sup>; c) las *sociales*, perceptibles en las diversas formas de la organización familiar, sistemas de propiedad, herencia y organización político-administrativa; d) *religiosas*, no en el sentido doctrinario o dogmático, que eso no le preocupa al aborigen, sino más bien, en la multiplicidad de cofradías rivales unas de otras, en la organización de las festividades religiosas; y e) en la *presión demográfica*, ya que mientras algunos municipios comprenden entre sus límites a unos quinientos individuos, otros tienen hasta noventa mil personas. Esperan todavía el esclarecimiento científico las diferencias somáticas cuya existencia podría constatare mediante el estudio antropométrico.

Todos estos signos diferenciales contribuyen a darle al indio un sentimiento de mayor solidaridad social dentro de su propio grupo, complementado con el recelo o la desconfianza instintivos hacia las gentes de los demás grupos.

En Guatemala la mayoría nacional es indígena. Los grupos indígenas, que son numerosos, tienen sus propios patrones culturales. Su nivel de vida es bajísimo. Una acertada confrontación del problema implica la preservación y el robustecimiento de los valores positivos de las culturas aborígenes, la abolición de los valores negativos y retardatorios, subrogándolos prudencialmente con otros más adecuados y el mejoramiento integral de las comunidades indígenas<sup>18</sup> todo ello con la finalidad suprema de elevar en lo posible el nivel socio-económico y cultural de los indios, a fin de que participen activamente en la integración de la nacionalidad guatemalteca cuya mayoría constituyen.

---

<sup>17</sup> En 1958 llegaron a 327 las comunidades indígenas estudiadas en la región Quiché, comprobándose en ellas el bilingüismo.

<sup>18</sup> Un intento de mejoramiento integral se realizó en 1957 y 1958 en el municipio de Tactic, Alta Verapaz, zona Pocomchi.



## COSTA RICA

### Períodos históricos

Tres períodos históricos distinguen los estudiosos en el proceso indigenista de Costa Rica. El primero abarca el lapso 1826-1882 y se caracteriza por la influencia de las Leyes de Indias, supervivencia de la Colonia. El segundo comprende desde 1882 hasta 1943 con los múltiples intentos legislativos, altibajos de empeños y desatendencias gubernamentales en relación con el indio. Y el tercero se inicia en 1943, bajo la inspiración del Congreso Indigenista Interamericano, reunido en Pátzcuaro (México) y se prolonga hasta nuestros días.

#### *Primer período*

La Asamblea Ordinaria del Estado Libre de Costa Rica, en atención a que "uno de los más altos cargos que le han constituido los pueblos que representa, es el de consagrar todas sus tareas en bien de los mismos y que por tanto debe dictar las leyes que aseguren sus propiedades y les pongan en pleno goce de sus derechos", expidió en San José, el 12 de julio de 1825 el decreto XLIII, ordenando se cobren los fondos de las comunidades indígenas existentes en León de Nicaragua. La misma Asamblea, por decreto XCI expedido en San José el 10 de mayo de 1826 concedió permiso a los "ladinos" para avvicinarse en cualquier pueblo indígena, gozando de los mismos beneficios y derechos que los indios tenían en cuanto a las concesiones de tierras. Se autorizó a "cualesquiera vecinos de otros pueblos para labrar y criar en los terrenos de indígenas que se hallen incultos, pagando el ejido que a propuesta de las municipalidades respectivas se establecerá en beneficio del pueblo a quien pertenezcan las tierras" (art. 2), autorización que se reitera el 28 de agosto de

1840 por resolución XL<sup>19</sup>. Propósito de esta política fue el vincular más estrechamente a los indios y a los mestizos, éstos últimos llamados "ladinos", para lograr así la nivelación étnica de la sociedad rural y, como lo expresaba el texto de la misma ley, "promover la civilización, población y riqueza de los pueblos indígenas del Estado".

En 1827 los indios del Pueblo de Nicoya se presentaron a la Asamblea Constitucional quejándose contra los abusos del Alcalde de esa circunscripción, a quien acusaban de haberles despojado de seiscientas reses de las cofradías, so pretexto de reedificar su iglesia y de quien sospechaban la mala inversión de los fondos producidos por esa venta. Lo acusaban también de haber proporcionado a los "ladinos" el caracol de tinta para que le tiñeran algunas arrobas de hilo de su pertenencia, desconociendo los derechos inmemoriales que los indígenas tenían como dueños exclusivos de la pesca del caracol de tinta. Acusaban igualmente los indios al Mayordomo de Campo de la Cofradía de San Blas de haber hecho un considerable corte de brasiles "en los sitios de la misma cofradía, sin meterla en parte alguna de sus utilidades, aunque sí se aprovecha de los frutos". La Asamblea ordenó una investigación previa para remediar esos abusos.

Los legisladores consideraron a los indios en una situación de manifiesta inferioridad, debido a su estado de miseria. En el texto de la ley, la Asamblea los califica de "infelices". En posteriores dispositivos legales se les considerará "rudos" y "negligentes". Hay que pensar en el acicate de los intereses creados cuando se tiene en cuenta que, tras estas invocaciones deprimentes al estado real de los aborígenes, se expiden disposiciones negándoles la posibilidad de tener municipios propios y poniéndolos bajo "tutoría" de quienes no parecían tener otro empeño que el apropiarse de las tierras de indios. Faltó entonces en todos la verdadera comprensión del problema indígena.

Considerando que los pueblos de Tobosi y Quircot contiguos a la ciudad de Cartago contenían un pequeño número de habitantes y una gran porción de terreno inculto y que era conveniente reunirlos "tanto porque los vecinos de aquella ciudad tengan más campo donde poblarse, como porque la administración de justicia sea mejor desempeñada y los objetos de policía mejor servidos", "lo que no puede tener efecto por la

---

<sup>19</sup> Anulado por el Decreto de la Asamblea, expedido el 24 de agosto de 1842 y la Introducción del 10 del indicado mes y año.

rudeza de los naturales"; y que en igual condición se encontraban los pueblos de Curridabat y Aserri contiguos a la ciudad de San José, la Asamblea Constitucional de Costa Rica, por Decreto CLXX, expedido el 31 de agosto de 1836, suprimió las municipalidades de los indicados pueblos indígenas, agregando sus terrenos a las citadas ciudades respectivamente y repartiéndoselos entre los vecinos de las mismas "las tierras que cada uno pueda cultivar, siempre que acrediten no tenerla o no ser bastante la que posean" (art. 4). En lírica advertencia se notificaba que no debía "despojarse a los naturales de los terrenos que tengan cerrados o mojoneados con ese objeto si los cultivasen dentro de dos años" (art. 3). Los indígenas de Quircot reclamaron contra este despojo, disfrazado de legalidad y pidieron que se les restituyeran las tierras que desde tiempo inmemorial poseían, invocando además el art. 111 de la Constitución del Estado que previene que "en cada pueblo, por pequeño que sea, haya municipalidad, elegida popularmente". Asimismo la Ley Fundamental del Estado consagraba la imprescriptibilidad del derecho de propiedad. Después de dos años de tramitaciones, la Asamblea Constituyente, el 19 de marzo de 1938, acogiendo el pedido de los indios, derogó el decreto que lo motivaba.

Por esa época, en la región de Matina hasta el puerto de Moin, en el Atlántico, existían varias tribus indígenas que vivían en el más primitivo de los estados. "Indígenas silvestres" se les llamaba. Habitaban en los bosques. Eran recolectores y cazadores como los hombres de las primeras épocas de la humanidad, con una economía parasitaria o de consumo. Carrillo, Jefe Supremo y discutido gobernante de Costa Rica, en su deseo de atraérselos "más por la conveniencia de tener a los indios de ese camino del Atlántico en paz que por comprensión del verdadero problema indígena" —anota Carlos Meléndez<sup>20</sup>— dispuso que se les tratara amigablemente para ganar su confianza y prepararlos a entablar relaciones de amistad con los costarricenses. Ordenó para ello que todos cuantos viajaran por esa zona aborigen, obsequiaran a sus moradores "del modo posible" y respetaran sus plataneros y propiedades, encargando al Comandante del puerto, autoridades de la Aduana y Alcaldes de Matina el cumplimiento de esta disposición y responsabilizándolos por cualquier exceso o falta que se cometiera contra los aborígenes. La pena de los

<sup>20</sup> Carlos Meléndez, Prólogo a la *Legislación Indigenista de Costa Rica*. Ediciones especiales del Instituto Indigenista Interamericano. México, D. F., 1957.



infractores, aparte de la reparación de los daños causados, era la de trabajos forzados, durante un año, en las obras públicas<sup>21</sup>.

En 1840 vuelven a agravarse las dificultades para la subsistencia de los indios de Nicoya, quienes —como ya lo hemos indicado— tenían desde tiempo inmemorial los derechos exclusivos en las peñas que producen el caracol de teñir morado, en las costas del Pacífico e islas adyacentes, desde la punta de Cabo Blanco hasta la del río de la Flor. Los únicos que podían pescar eran los propios indígenas o las personas expresamente autorizadas por ellos. A despecho de estas normas, del derecho consuetudinario, muchas gentes de la misma Villa de Nicoya y de Santa Cruz habían matado muchísimos caracoles de teñir morado “en razón de que no saben usar de él sin destruirlo o miran con desprecio su conservación”. Todo ello ante la indiferencia o complicidad de las autoridades locales que no escuchaban las quejas de los aborígenes y permitían la introducción en aquellos lugares a personas extrañas, sin considerar además el interés del Estado en la conservación y fomento de un tinte tan precioso que constituye parte de las industrias de los indígenas y contribuye a su sustento y el de sus familias. Por Resolución XXXIV, expedida en San José el 26 de junio de 1840 por el Departamento de Gobernación y reiterada por la Orden III, expresada en circular del 25 de enero de 1841 e impartida por el Jefe Supremo Carrillo, se amparó a los indígenas y se prohibió “el uso del caracol de tinte a cualquier persona que no corresponda a la clase de aquellos, o no tengan su expreso consentimiento, bajo pena de pagar 25 pesos de multa para el presidio urbano, o de trabajar en él tres meses, indemnizando además los perjuicios que cause”. La confabulación de los intereses creados se puso, una vez más, en movimiento y obtuvo el año siguiente que la Asamblea Nacional, por decretos del 24 y 28 de agosto de 1842, anulara estas disposiciones que tendían a favorecer a los aborígenes, respetando sus derechos. Es que Carrillo había sido depuesto. El general Francisco Morazán había asumido el mando con el título de “Jefe Supremo Provisorio”. Y la Asamblea Constituyente, por decreto LXXXVI, expedido en San José el 24 de agosto de 1842, declaró “nulo, atentatorio y criminal todo lo practicado por Carrillo, en el ejercicio del Poder Legislativo, Ejecutivo y del Constituyente” (art. 1) y “por consecuencia son nulos

<sup>21</sup> Orden XVIII, firmada en San José el 25 de junio de 1839 y trascrita al Ciudadano Jefe Político Oriental.

sus decretos, reglamentos, leyes y resoluciones" (art. 2). La nulidad comprendió también las disposiciones dictadas en favor de los indios.

Desde entonces y hasta 1876 la ausencia de toda disposición gubernativa, en relación con el problema aborigen, indica la desatendencia en que se le tuvo durante ese prolongado lapso. Dicho año el Senado y la Cámara de Representantes de la República, reunidos en Congreso, por decreto XXI, expedido el 18 de junio de 1867, facultó al Ejecutivo para nombrar Jefes Políticos, dependientes de la gobernación de la Provincia de Cartago, a los caciques de Talamanca que tuviese por conveniente, bajo el asesoramiento de un funcionario, con el título de "Director de las reducciones de Talamanca", quienes deberían proponer las medidas más convenientes para la más pronta civilización de los aborígenes.

El gobierno de Costa Rica permaneció indiferente ante un realidad terrible y llena de abusos, exacciones y crímenes contra los indios, situación proveniente de la explotación cauchera. La abundancia de los árboles de caucho, en la zona donde habitaban los indios "guatusos", atrajo la codicia de los huleros nicaragüenses. Al comienzo los aborígenes lograron contener la invasión de los huleros, pero luego éstos se organizaron en bandas armadas y emprendieron una guerra a muerte contra los indígenas, asesinandolos, saqueando sus propiedades, vendiendo a sus mujeres y a sus niños como esclavos en Nicaragua y despojándolos de sus tierras. Los pocos que lograron sobrevivir a esta matanza se refugiaron en las montañas inhóspitas, en el más completo estado de primitivismo, en sitios casi inaccesibles de los que también huían ante la sola presencia de un hombre blanco por inofensivo que éste pudiera ser.

### *Segundo periodo*

Se inicia en 1882, por acción del apóstol y benefactor de los indios el Obispo Bernardo Augusto Thiel, quien hizo una gira por las tierras aborígenes, poniéndose en contacto con los indios de Guatuso y de Talamanca, en su doble afán de cristianizarlos y atraerlos a la civilización. Bajo su influencia, el general de división Tomás Guardia, Presidente de la República, desde la ciudad de Alajuela, expidió el 27 de mayo de 1882 el decreto N° XIV imponiendo la pena de diez años de presidio en la Isla del Coco "a toda persona que persiga, capture o saque de su territorio a algún indio de cualquiera de las tribus que aún quedan en la República" (art. 1) y prohibiendo, asimismo, bajo pena de cinco años

de presidio en esa isla, la extracción de hule, maderas y de todo otro producto natural de los bosques situados en terrenos baldíos en todo el territorio comprendido desde la desembocadura del río San Carlos hasta el Sapoá, sin permiso previo dado por escrito por la Secretaría de Hacienda.

Algunos "acuerdos" del mismo gobernante patentizan su interés por este problema. Desde el Palacio Nacional de San José, por Acuerdo N° LXXXIX, firmado el 31 de julio de 1882, se donó, al Obispo Thiel, diez caballerizas de terreno en el territorio de los guatusos, "en atención a que Su Señoría Iltma. ha hecho ingestes sacrificios para atraer a la civilización cristiana a esos indios; a que S.S.I. continúa en esa tarea humanitaria y para facilitar a tan ilustre prelado los fines de ella".

Se donó asimismo, al Licenciado León Fernández, diez caballerizas de tierra en el mismo territorio, "en atención a que él había sido uno de los primeros que personalmente y a su costa han contribuido a la conquista pacífica de los guatusos"; a que era "de suma utilidad para el país la explotación de esa faja feraz y para aquellos indígenas el conocimiento de las labores del campo que dicho Sr. Fernández se propone a enseñarles si lo requieren, siempre que se le den, por el Supremo Gobierno, tierras para emprender la agricultura".

Por acuerdo N° CII, fechado en el Palacio Nacional de San José el 6 de marzo de 1883 se prestó auxilio económico al Obispado de la Diócesis para mejorar el camino que conduce al territorio de los indios guatusos, así como para proporcionar pequeños recursos a los primeros colonos. Dos años más tarde, por Acuerdo N° LXXIV, fechado el 17 de junio de 1885, el Gobierno creó una colonia en el territorio de Guatuso, "deseoso de que sus habitantes entren a la vida de la civilización, en las prácticas del trabajo y en la disciplina de la ley".

La Ley general de los Terrenos Baldíos, expedida en San José el 6 de enero de 1939, en su art. 8, ordenó textualmente:

"Asimismo se declara inalienable y de propiedad exclusiva de los indígenas una zona prudencial, a juicio del Poder Ejecutivo, en los lugares en donde existan tribus de éstos, a fin de conservar nuestra raza autóctona y de librarlos de futuras injusticias".

Posteriormente, bajo la influencia de las compañías poderosas, interesadas en la explotación de las tierras, el Estado, con lamentable olvido de los intereses y derechos de los indígenas, otorgó a esas empresas vas-

tas extensiones de terreno, sin preocuparse de conocer si ellas estaban o no cultivadas por los indios. El éxodo de los aborígenes hacia otras tierras fue la secuela de esa actitud del Estado.

### *Tercer período*

Se inicia en 1943, a raíz de la adhesión de Costa Rica al Movimiento Indigenista Interamericano, hecha por el Congreso el 17 de agosto de este año.

Durante la presidencia de Teodoro Picado, por decreto expedido el 3 de diciembre de 1945, se declararon "inalienables y de propiedad exclusiva de las tribus indígenas autóctonas, los terrenos baldíos por ellas ocupados, con excepción de las fajas destinadas a la Carretera Interamericana" (art. 1) y se creó la *Junta de Protección de las Razas Aborígenes de la Nación* cuyo objetivo supremo fue elevar el nivel cultural y proteger la salud de los aborígenes (art. 2). La junta debía proceder, a la mayor brevedad, a delimitar en el terreno, por medio de los técnicos del Instituto Geográfico, las reservas de tierras que se destinan a los aborígenes (art. 4), no cursándose, mientras tanto, ninguna solicitud para arrendamientos, denuncias, títulos supletorios y compensaciones de tierras en las zonas del país reconocidas como habitadas por indígenas.

En garantía del patrimonio aborígen, y para poner a los indios a cubierto de abusos y engaños se estableció que los terrenos adjudicados a los indígenas no podrían ser vendidos, hipotecados, arrendados o en cualquier forma enajenados, sino con autorización previa de la Junta y solamente a los mismos miembros de sus tribus, a quienes se otorgó el pleno goce del dominio del área que adquiriesen (art. 6).

El decreto "define" al indio, no tanto por su sangre —que también se toma en cuenta— sino por su sistema de vida comunitaria. Son indios, establece el art. 7, "los que nazcan y vivan en forma permanente en las reservas y aquellos que aunque nacieran incidentalmente fuera de las mismas, se trasladen a vivir a ellas de modo permanente". El indio perdía su condición de tal, en relación a los derechos que ese decreto le otorgaba, si se ausentaba del lugar asignado por más de cuatro años. Es que la finalidad de la legislación era proteger, antes que al individuo aislado y fuera de su medio nativo, a los núcleos de población aborígen, en su propio habitat.

La Junta de Protección de las Razas aborígenes de la Nación, en 1946, por iniciativa de su presidente señora Doris de Stone, donó un

amplio terreno para la construcción de la "Casa del Indio", en el cantón de Buenos Aires de la Provincia de Punta Arenas y gestionó y obtuvo del Supremo Gobierno la firma del decreto N° 20, del 10 de mayo de ese año declarando inalienable y de propiedad exclusiva de las tribus indígenas de ese cantón el indicado inmueble.

El 25 de julio de 1946 el Congreso creó una renta en beneficio de la Junta Protectora del Indio, al gravar con sesenta céntimos de colón cada litro de los productos de la Fábrica Nacional de Licores y otorgándole un céntimo del referido impuesto para que, bajo el control de la Secretaría de Educación Pública, se destine a la cultura de los núcleos aborígenes (art. 2, inciso f).

Producidos los acontecimientos políticos en las postrimerías de 1938 e inicios de 1949 la "Junta Fundadora de la Segunda República", presidida por José Figueres, por decreto N° 346, expedido el 14 de enero de ese último año, concedió personería jurídica a la Junta de Protección de las Razas Aborígenes de la Nación, considerando que era necesario conferirle la representación legal suficiente para no obstaculizar el ejercicio de sus funciones: velar por la conservación, desarrollo y defensa de nuestra raza autóctona, librándola de injusticias y arbitrariedades. Se dispuso también que sus miembros serían designados por el Poder Ejecutivo.

El decreto del 3 de enero de 1950, firmado por el entonces Presidente de la República Otilio Ulate, declaró "escuelas indígenas" las existentes dentro de las reservas y estableció que el Ministerio de Educación Pública con la colaboración de la Junta, elaborara los planes de trabajo, métodos, reglamentos y demás disposiciones de carácter educacional conducentes a alcanzar los fines de protección, elevación del nivel cultural y conservación de la población aborígen de Costa Rica. Posteriormente, por decreto N° 34, firmado el 15 de noviembre de 1956 por el Presidente José Figueres, se declararon "reservas indígenas" las zonas territoriales que en ese documento se especificaron.

Pese a las buenas intenciones del legislador, no pueden ser más deplorables las condiciones de vida de los indios, particularmente los que habitan en la zona de San Rafael de Guatusos, en la cuenca del Río Frío que desagua en el Lago Nicaragua y no lejos del Río San Juan; que en la segunda mitad del siglo XIX fuera escenario de las inenarrables

crueledades de los chicleros procedentes de Nicaragua y del celo apostólico del Obispo Thiel, defensor de los aborígenes.

En 1957 el Inspector del Ministerio del Trabajo y Previsión Social, a raíz de una gira por la región norte del país elevó un informe a su superior jerárquico, el Ministro del Ramo, llamando la atención del Estado sobre la situación de los cuatrocientos indios guatusos que integran el doce por ciento de la población de San Rafael. En los párrafos pertinentes de ese documento se expresa:

"Estos indios mal alimentados, que viven en chozas cubiertas solamente por un techo, representan, sin duda alguna, para el Estado y para la sociedad el problema más serio actualmente. Viven en una ociosidad inconcebible, no obstante la gran cantidad de terrenos que ellos pelean para sí y que no cultivan; su mayor felicidad consiste en ingerir abundante licor, incluso mujeres y niños beben la clásica chicha"

"Para llegar a una solución del problema, personalmente considero la conveniencia de enseñarles a trabajar, para lo cual es necesario proveerlos de herramientas y semillas; disciplinarlos con una autoridad de policía; educarlos moral y físicamente y obligarlos a construir viviendas y excusados sanitarios".

"Por ser deber primordial del Estado realizar la protección de la infancia, este renglón es de mayor interés nacional y fundamentalmente local, circunscrito a la zona citada; renglón que, de seguir manteniéndolo en el olvido, seguirá reportando el índice de mayor mortalidad".<sup>22</sup>

Funciona en Costa Rica el *Instituto Indigenista Nacional*, filial del Instituto Indigenista Interamericano, con sede en México, y cuya finalidad, expresada en el art. 3 de su Reglamento, es "el estudio de todos los problemas referentes a las razas aborígenes de Costa Rica; la resolución, hasta donde sea posible, de dichos problemas y la conservación de las reliquias indígenas de América".

---

<sup>22</sup> Extracto de este Informe se publicó en el "Boletín Indigenista". Vol. XVII. No. 3. Septiembre, 1957, México, D. F.



## NICARAGUA

### *Proyecto Piloto de Educación Fundamental del Río Coco*

La realidad indígena nicaragüense que en su esencia y en su proceso histórico casi en nada difiere de los demás pueblos de la América Central, presenta, en cambio, un valioso campo de experimentación desde 1955 en que se puso en marcha, en la zona de la comunidad indígena de Waspam, el llamado *Proyecto Piloto de Educación Fundamental del Río Coco*, en el que intervienen la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco), la Organización de los Estados Americanos (OEA) y el Gobierno de Nicaragua que ejercita su acción a través de distintos Ministerios.

En Pátzcuaro, México, funciona con éxito el llamado "Centro Regional de Educación Fundamental para la América Latina" (CREFAL), incorporado al llamado "Proyecto Principal de Extensión y Mejoramiento de la Enseñanza Primaria en América Latina", sustentado por el Presupuesto de la Unesco, institución que tiene el propósito de abandonar la Crefal a su propia suerte, en un futuro inmediato, propósito descabellado cuyo incumplimiento estamos impidiendo, hasta ahora, las delegaciones latinoamericanas acreditadas ante ese organismo internacional.

El Proyecto del Río Coco, como el anterior, es también de "educación fundamental", destinado en principio a la formación de maestros primarios. En la X y en la XI Conferencias Generales de la UNESCO, realizadas en París, en los meses de noviembre y diciembre de 1958 y 1960 respectivamente, desde la tribuna académica, hice notar que el proyecto para la formación de maestros primarios en la América Latina constituía sólo el tercer piso de la construcción magnífica, pero que el constructor se había olvidado de empezar por donde debía: los cimientos. Abordar el problema indígena es la etapa previa, indispensable e insustituible. Antes que pensar en darles a los indios maestros primarios hay que hacerlos vivir como seres humanos porque ahora viven como bestias de carga,



rehabilitarlos en sus calidades humanas, poner fin a su hambre y a su miseria.

Por fortuna los encargados de la realización del Proyecto Piloto del Río Coco lo han comprendido así y por eso no lo han circunscrito exclusivamente al campo de la educación fundamental sino que le han dado mayores alcances, relacionados con la vida y ocupaciones diarias de las comunidades aborígenes.

En el *orden sanitario* se ha cumplido labor encomiable. En todas las comunidades aborígenes se ha hecho campaña nutricional proporcionándose a las escuelas rurales leche en polvo. Las charcas han sido petrolizadas para luchar contra el paludismo. Se cumple activa campaña para erradicar la sífilis, el mal de pinto y la tuberculosis. El letramiento ha continuado en toda la zona y hay comunidades como Cruta que están totalmente letradas. Hasta 1958 se habían vacunado a más de cuatro mil personas contra la viruela, a más de seis mil contra la tifoidea, a más de 600 niños contra la poliomielitis. Se practicaron más de nueve mil exámenes y se administraron más de trece mil tratamientos antiparasitarios. El Servicio Médico atendió a más de mil quinientas personas. Se impartieron también, en 1958, cursillos de orientación sanitaria para que los indios *miskitos* pudieran utilizar los productos de la región en mejorar su dieta alimenticia y conocieran las ventajas del uso del agua hervida, la eliminación de los basureros, construcción de corrales para cerdos, utilización de la letrina y cuidados especiales a la madre grávida tanto en ese período como en el del alumbramiento.

En el *orden agro-pecuario* se han obtenido también positivos adelantos con la introducción de nuevos cultivos (maíz, arroz, yuca, caña de azúcar y hortalizas); el establecimiento, en casi todas las comunidades, de huertas escolares y comunales, cultivándose hortalizas y frutos; la preparación de almácigos y viveros de árboles frutales; la orientación a los indígenas en nuevas formas de sembradíos, recolección y reforestación; la vacunación de más de trescientas cabezas de ganado; el tratamiento de más de seiscientos vacunos; la organización de una cooperativa ganadera en la comunidad de Waspan; y la constante atención veterinaria en toda la zona.

En la *comunidad de Kisalaya* se ha instalado el primer taller de cerámica, fabricando diversos utensilios de cocina y mesa que ya están en uso.

No se ha descuidado tampoco el *plan de construcciones*, habiéndose edificado 17 locales en Waspan, de los cuales 13 eran nicaragüenses y

sólo 4 con los recursos del Proyecto Piloto, para oficinas, alojamiento del personal especializado, Casa del Miskito, un Centro de Salud que se encuentra entre los mejores de Nicaragua; 36 locales escolares, de los cuales siete fueron construidos por las comunidades indígenas, 28 por el Gobierno y uno con la ayuda de la Federación Sindical de Maestros; catorce puentes pequeños; 21 pozos comunales, de los cuales 5 tienen su bomba; 25 kms. de carretera para unir la comunidad de Waspan a la carretera Leymus, Nuevo Puerto Cabezas y 15 kms. de camino para vincular a las comunidades de Ulwas, Kilasaya y Waspan.

Se ha trabajado con igual actividad en el *aspecto educacional*. En 1955 la región donde se inició el Proyecto contaba con 40 escuelas y 58 maestros. Hoy tiene 64 escuelas y 90 maestros. Desgraciadamente el 90% de los maestros rurales carecían de título y de preparación cultural y pedagógica. Para subsanar estas deficiencias se les impartió cursillos de capacitación, en Waspan, a fin de que cumplieran su misión adecuadamente en las comunidades indígenas. La matrícula escolar en 1959 fue de más de tres mil niños. Se comprobó el 33% de ausentismo escolar, atribuible a la falta de recursos económicos de sus padres, a las enfermedades endémicas de la región y a la irresponsabilidad de algunos maestros.

Marcó también algunos progresos la labor de *alfabetización y castellanización*. En 1955, al iniciarse el Proyecto, el 80% de la población total era analfabeta. Tres años después el porcentaje había disminuido al 77%. En 1958 funcionaron 45 centros con un total de 738 alumnos entre niños y adultos. 12 bibliotecas funcionan en los diversos centros de alfabetización<sup>23</sup>.

El Proyecto Piloto del Río Coco es digno de aliento y apoyo. Sus rendimientos hubieran sido mucho más amplios si hubiera estado más sólidamente financiado. Pero la Unesco, sin querer comprenderlo así, malgasta sus mejores ingresos en nutrir una hipertrofia burocrática, cada vez más engrosada e inepta, con punible descuido de las altas finalidades que hace 16 años determinaron su creación.

---

<sup>23</sup> Datos contenidos en el Informe que el Representante del Gobierno de Nicaragua, Prof. Eudoro Solís, presentó al IV Congreso Indigenista Interamericano.



## EL SALVADOR

De filiación náhuatl, emigrados del centro del imperio azteca, fueron los indígenas *pipiles*, quienes, en la prehistoria, llegaron a los territorios del Salvador donde se aposentaron hasta hoy. Reiterados son los esfuerzos gubernativos para redimirlos del estado de atraso en el que yacen y sobreviven.

La *comunidad de Panchimalco* es sin duda la que posee más profundas raíces indígenas, conservando todavía hasta ahora numerosos usos, costumbres, creencias y supersticiones de abolengo precolombino. Todo falta en esta comunidad paupérrima que vive con varios siglos de atraso, espejo de la mayor parte de las comunidades aborígenes centroamericanas. Urge una reforma agraria que le devuelva al indio el uso comunal de la tierra; una adecuada asistencia médica que garantice la salud y la vida de sus moradores; una acción educativa, adaptada a las necesidades culturales de la comunidad. Todo está aún por hacer en ella. Su dolor y pobreza son la consecuencia de tantos siglos de abandono.

Por otra parte, los dirigentes del *Departamento de Alfabetización del Salvador*, ampliando enhorabuena su radio de acción, han intentado mejorar paulatinamente las deplorables condiciones de vida en los hogares de las comunidades indígenas. Una pequeña y fecunda experiencia se realizó en 1959 en el barrio de Santa Cruz de la ciudad de San Francisco Gotera. Por un lado se logró mejorar la preparación de alimentos, plantar hortalizas y construir letrinas sanitarias, en tanto que por otro se mostró de manera objetiva a las gentes del campo el valor de la higiene, la preservación de los árboles, habiéndose creado centros sociales y de esparcimiento y organizado cursillos de adiestramiento para hombres y mujeres.

El Salvador es uno de los países de América que ha logrado un mayor grado de homogeneidad en su población. El mejoramiento integral del sector rural es uno de los objetivos del Departamento de Alfabetización y Educación de Adultos del Ministerio de Cultura, a través de sus brigadas culturales y de los patronatos de alfabetización y educación de adultos.

Muy interesantes estudios sobre los indios salvadoreños ha realizado el prestigioso internacionalista e indigenista doctor Ricardo Gallardo, autor de obras medulares, que restablecen la verdad histórica sobre el valor y la vitalidad del hombre autóctono que algunos observadores superficiales y obnubilados por un prejuicio hispanista han pretendido desconocer o disminuir.

## HONDURAS

La actual población de Honduras es de dos millones de habitantes. A través de los censos puede seguirse la trayectoria fluctuante de la densidad indígena. En el censo de 1930 la población hondureña se clasifica únicamente en ladinos e indios. El censo de 1935 acusó la existencia de 89,665 indios. Cinco años más tarde, en 1940, la presión demográfica aborígen creció a 105,752 habitantes para disminuir en el censo de 1945 a 80,660 indígenas. En el último censo no figura casilla alguna para la raza indígena como si ignorando oficialmente su existencia —anomalía que también se nota en algún otro país latinoamericano— los agregados aborígenes dejaran realmente de existir. No se puede escamotear al indio de las realidades nacionales de nuestro continente.

El grupo mayoritario de la población hondureña está en el campo y allí también están, en los múltiples agregados indígenas, las supervivencias de las primitivas culturas ancestrales. La aculturación se ha producido, aunque en reducido porcentaje, en pequeños núcleos indígenas.

En los Departamentos de Colón, Gracias a Dios y Olancho habitan los payas, sumos, zambos y miskitos. A lo largo de las costas del Caribe se encuentran diseminados los "morenos". Casi todos estos grupos indígenas son bilingües. Y algunos han absorbido determinados elementos culturales del Occidente, olvidándose de algunos signos de sus propias culturas autóctonas como el traje y el arte popular.

Grupo digno de estudio son los indios *hikaques* que residen en la montaña de "La Flor", en el municipio de Orica, Departamento de Francisco Morazán, a corta distancia de Tegucigalpa, D. C., capital de la República. Cuenta la tradición que este grupo —que se encuentra en estado de pureza étnica y cultural, que vive aislado, negándose siempre a entrar en contacto con los demás grupos aborígenes— se aposentó allí desde principios del siglo XIX, llevado por el misionero Manuel de Jesús Subirana.

Subsiste todavía entre los hikakes, casi como una excepción entre los demás grupos de indígenas hondureños, el sistema comunal. Aunque

son bilingües hablan su propio idioma. Permanecen completamente aislados y ni siquiera permiten que el comerciante ladino traspase sus cercas, haciendo sus negocios en el límite de las mismas. Esta marcada resistencia suya a entrar en relaciones con los grupos vecinos y gentes extrañas ha permitido que los hikakes conserven, casi intactas, su organización tribal, su indumentaria, usos, costumbres, creencias religiosas, etc., todo el legado de sus ancestros.

Las tierras en las que viven, con una extensión de 3,199 hectáreas, son de su legítima propiedad, cedidas por el Estado, con carácter ejidal, por Acuerdo N° 813, firmado el 21 de enero de 1929. En ella siembran café, maíz, frijol y tabaco. Un indigenista hondureño afirma:

"La producción de café quizás les hubiera permitido a los jicaques contar con el suficiente respaldo económico para cambiar y mejorar su sistema de vida. Infortunadamente parece que a través de su larga vida, siempre han sido engañados por comerciantes sin escrúpulos. No tienen mayor interés por el dinero y su comercio lo han hecho hasta la fecha por medio del trueque".<sup>24</sup>

En momentos de aguda crisis, ya porque sus cosechas fueran insuficientes u otros factores, el Estado los auxilió, proporcionándoles granos de primera necesidad; pero nunca se preocupó por la aculturación de este grupo indígena.

Las epidemias, la carencia absoluta de higiene, las malas cosechas y las enfermedades transmitidas por los ladinos han diezariado, ante la indiferencia general, a este grupo de aborígenes, condenado también, como algunos otros del Nuevo Mundo, a un inevitable proceso de extinción".<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Jesús Núñez Chinchilla, del Instituto Nacional de Antropología e Historia. *Un grupo en vías de extinción: los jicaques de la Montaña de "La Flor"*. Boletín Indigenista, Vol. XX. N. L. México, D. F., marzo, 1960.

<sup>25</sup> A principios del siglo XX el grupo hikaqué estuvo constituido por 400 personas entre hombres y mujeres. En 1960 apenas si llegaban a cien.

## PANAMÁ

En la más joven de las Repúblicas de América, una de las encrucijadas del mundo, Panamá —que tantas veces he visitado y recorrido en casi toda su extensión— coexisten tres culturas indígenas: los *Guaymies* (región Veraguas-Chiriquí), los *Chocóes* (Darién) y los *Cunas* (San Blas).

Los *indios guaymies* no viven en comunidad sino aisladamente, en casas distantes unas de otras, separadas a veces por dos o tres horas de camino, en un confinamiento montañoso, siempre empujados por la codicia del "suliá" (así llaman ellos a los blancos), obligados a refugiarse en los altos cerros cordilleranos. Hombres y mujeres tienen una costumbre original: afilarse los dientes para hacerlos terminar en punta. Se dedican, en pequeña escala, a la agricultura y ganadería, caza y pesca. Son polígamos. La mujer es para ellos una mercancía signo del poder económico del hombre que la hace suya. El hombre tiene cuantas mujeres puede sostener. Algunos llegan a tener hasta diez.

Supervivencia de las costumbres primitivas —que existen también en otros continentes— el guaymí jamás puede mirar de frente a sus suegros, ni hablarles, ni comer junto a ellos. La mujer es muy fecunda y, al igual de lo que ocurre en no pocas colectividades indígenas de la América del Sur, da a luz frecuentemente sola, a veces con la compañía y ayuda de alguna vieja india; y cuando el niño nace, la parturienta se lava en el río, lo mismo hace con la criatura, entierra el cordón umbilical y luego regresa a su casa.

La autoridad paterna es firme y la familia siempre está unida. Todos trabajan. Los niños entre los diez y once años ayudan a sus padres en las pesadas labores del campo; las niñas, a sus madres en los laboriosos quehaceres del hogar. Hay una definida división del trabajo en razón de los sexos: el hombre se ocupa de la caza, la pesca, el pastoreo. Ambos trabajan de consuno en las labores agrícolas. Las tareas más pesadas las cumple la mujer: ayudar en la siembra, realizar sola la



cosecha y el acarreo de los productos agrícolas, lavar, transportar el agua, llevar la carga y el hijo en sus espaldas, moler el maíz, pilar los granos, desgranar los frijoles, hacer las comidas, tejer las chácaras, coser los vestidos, atender a los niños.<sup>26</sup> El campo de cultivo está a gran distancia del hogar: el indio va a sus tierras con una de sus esposas por uno o más días, a pie en su largo viaje. Ella porta la carga de comida y herramientas.

Todos son problemas para el indio guaymí: la tierra sobre la que cada día avanza más y más el blanco, obligándolo a retirarse hacia los cerros; la sanidad e higiene en esta zona donde abunda la tuberculosis, las pulmonías y las amibiasis; la educación que, salvo unas cuantas escuelas de las misiones protestantes, no ha llegado aún a estas regiones.

El Presidente Chiari, hace algunos años, ordenó la delimitación de las tierras guaymís. La orden fue cumplida, pero luego la delimitación fue violada impunemente por los blancos que se posesionaron de las tierras aborígenes. Existe por ley la reserva indígena de Tabasará, pero la ley no se ha cumplido. El Estado no se preocupa tampoco de enviar médicos a estas regiones, ni aun cuando sobrevienen las epidemias (viruela, tosferina y alfombrilla) que diezman la población.

Los indios *cunas* se han visto obligados también, como los *guaymies*, a refugiarse en sus montañas, acosados por los blancos, refractarios a toda relación con ellos, defendiéndose contra ellos y teniendo en este empeño, como los mejores aliados de su aislamiento, la propia selva y las pésimas vías de comunicación. Están igualmente abandonados por el Estado. Los *cunas* preservan sus propios patrones culturales. Alguna vez lograron que alguno de sus miembros fuera a defender esta cultura y a clamar por sus intereses, desde un escaño de la Asamblea Nacional.

En la zona selvática del Darién están los indios *chocóes*, dedicados a la caza, la pesca y el cultivo del plátano, apartados de cuantos no pertenecen a su grupo. Al igual que los *guaymies*, los *chocóes* no viven en comunidades. Construyen sus viviendas rústicas, de una sola pieza, aisladas y distantes unas de otras, comunicándose por medio de la navegación fluvial. En ella tienen lugar también las ceremonias magicoterá-

<sup>26</sup> Datos obtenidos por la antropóloga e indigenista Dra. Reina Torres, en sus investigaciones de campo entre la población Guaymí.

péuticas y sociales. Se encarga al "shuaman" o hechicero la curación de las dolencias, arrojando los malos espíritus del cuerpo de los pacientes.

En el régimen familiar la mujer tiene cierta independencia. Hereda el terreno de sus padres y lo explota junto con el de su marido, pero sólo ella es dueña del dinero que recibe de la venta de sus plátanos o cerdos y le sirve para comprarse adornos, cosméticos, perfumes o medicinas para sus hijos. Trabaja en la misma forma que la mujer guaymí. Si los terrenos de la mujer y del marido están cercanos, se cultivan ambos. Si no lo están sólo se atiende al que quede más cerca del hogar, alternando a veces el cultivo de ambos terrenos.

Los indios chocóes son muy trabajadores y, en la venta de sus productos, son casi siempre víctimas de los comerciantes mediadores.

El chocó, por todo vestido, usa el cubre-sexo y le gusta embellecerse el cuerpo pintándose con artísticos arabescos, utilizando para ello el achiote y el jugo de la jagua. La mujer, descubierta siempre de la cintura para arriba, usa el "paruma", tela de dos yardas de largo, que se envuelve en torno a la cadera y hasta la rodilla. También se adorna, al igual que los hombres, con collares, aretes de moneda, etc.

La tierra que habitan los chocóes es de una fertilidad extraordinaria y les asegura su alimentación. La selva les brinda caza variada. Los ríos, además de la pesca, les sirven para comunicarse.<sup>27</sup>

Los grupos aborígenes yacen en la miseria de su propia vida vegetativa, dominados por las condiciones ambientales del determinismo geográfico, debilitados en su resistencia física por el clima insalubre y flagelados por las enfermedades (tuberculosis, disentería, malaria, neumonía).

El jefe de la tribu —se le llama "jai"— concentra en sus manos los poderes civiles y religiosos. Es, a la vez, el jefe político y el sacerdote. Oficia igualmente de brujo y de médico, con el auxilio del "antumiá", o sea del diablo, que es el consejero de la autoridad en casos de inundaciones, malas cosechas o pestes.

Habitan en viviendas sórdidas, en completa promiscuidad con los animales domésticos. Duermen en el suelo. Característica general es la precocidad sexual: las niñas toman marido desde los doce años, sin ceremonias previas, ni el acuerdo del grupo o de la familia.

Sus festividades se alegran con la *chicha* que preparan las mujeres

<sup>27</sup> Reina Torres de Ianello, *Los indios chocóes del Darién: algunos aspectos de su cultura*. América Indígena. Vol. XVIII. No. 3. México, D. F., julio, 1958.

friturando con los dientes el maíz, mascándolo durante algún tiempo, luego se le cuece y después de colarlo se le pone en ollas de barro donde la acción de la saliva acelera la fermentación.

No han dado buenos resultados hasta ahora los intentos esporádicos de la transculturación. Alguna vez a determinados jóvenes "machis" se les hizo seguir cursos en algunos colegios capitalinos, habituándolos al modo de vivir occidental, con la esperanza de que cuando regresaran a sus solares nativos, propendieran a transformar sus condiciones. El empeño se frustró. No pocos de esos jóvenes indios, asimilados a la vida occidental, en sus usos y costumbres, se negaron a regresar a su ambiente aborígen y prefirieron continuar su vida entre los blancos, sin más perspectivas que el ocupar el peldaño más bajo en los estratos sociales.

Los que regresaron a sus pueblos, tratando de vivir en ellos a la usanza occidental, fueron subestimados por el grupo aborígen, considerándolos "mestizados". Frente a este repudio social, que se dejaba sentir en todos los órdenes de la actividad colectiva o individual, no le cupo otro remedio que el reincorporarse a la vida autóctona, perdiéndose así lamentablemente todo lo que se había hecho por civilizarlos.

El problema indígena del Darién no se encara todavía con decisión y con fe. Ni siquiera con entusiasmo. Quienes tratan de abordarlo, en medio de la indiferencia general, en sus aspectos biológico, económico, político y cultural, reconocen que no pueden importar los patrones de México, de Bolivia o de Guatemala, países en donde es fuerte la presión demográfica del aborígen, ni de los EE. UU. donde su número es ínfimo y viven en "reservaciones". Se ha sugerido determinar previamente las distintas categorías de indios y su correspondiente distribución geográfica; legislar sobre las parcelas comunales y las propiedades individuales de los indios; instalar pequeñas escuelas, convenientemente distribuidas, con su mobiliario típico, campos de juego y galeras para crías y jardines, a fin de proveer al indio de los elementos rudimentarios de la cultura, acostumbrarlo al aseo del cuerpo, mejorar su dieta, transformar su economía, adiestrarlo en el cultivo de la tierra y en la crianza de las aves y animales domésticos, inculcarles los hábitos cooperativos y la afición por los trabajos manuales con la finalidad práctica de satisfacer las necesidades mínimas de confort y utilidad.

Pero los proyectos, pese a su innegable bondad, no pasan de serlo. Se quedan en proyectos, mientras la vida avanza y el indio continúa siendo un pesado lastre social.

El escritor panameño Teodoro E. Méndez aporta un testimonio que contiene tremenda verdad sobre estos indios del Darién. "He visto —dice— a muchos de ellos luciendo en las calles de la Capital cascotes, zapatos y corbatas, buscando con desesperación donde bañarse porque esa indumentaria y el ambiente les quema; encontrarlos a prima noche merodear por los barrios de tolerancia y después tirados borrachos entre los fardos del Muelle Fiscal, a ellos, los señores de la selva. Y verlos más tarde regresar a lares que abandonaron atraídos por los espejismos de la obra canalera, con los bolsillos vacíos, convertidos en guñapos humanos. El espectáculo nos ha producido la impresión de presenciar en las calles de Panamá, la próspera, el desfile siniestro de indios disfrazados de cultos, en marcha inconsciente pero segura hacia su extinción definitiva".<sup>28</sup>

La Constitución Nacional de Panamá consagra una solemne declaración doctrinaria:

"El Estado dará protección oficial a las colectividades campesinas e indígenas, con el fin de integrarlas de manera efectiva en la comunidad nacional, en cuanto a sus normas de vida, lo económico, lo político y lo intelectual. La acción relativa a los indígenas se efectuará conservando y desarrollando al mismo tiempo los valores de la cultura autóctona".<sup>29</sup>

Pero este promisor dispositivo constitucional no se ha cumplido hasta ahora. Para los optimistas, sigue constituyendo una promesa y una esperanza. Para los demás una bella letra que murió al nacer.

---

<sup>28</sup> Teodoro E. Méndez, *Sobre los indios del Darién*. "América Indígena". Vol. IV, No. 2. Abril. México, D. F., 1944.

<sup>29</sup> Constitución Nacional de Panamá. Título III, cap. 6, art. 94.



## AMÉRICA SAJONA

- Estados Unidos de Norte América
- Canadá

### ESTADOS UNIDOS DE NORTE AMÉRICA

Varios períodos históricos, a través de casi dos siglos, diversifican el tratamiento que los indios han merecido en los Estados Unidos de la América del Norte.

1) Al principio los indios fueron objeto de campañas militares. Combatidos como enemigos sufrieron el despojo de inmensas áreas de terrenos, a medida que avanzaba la colonización hacia el Oeste. Fue una guerra sin cuartel en que ambos bandos rivalizaron en crueldad. Era la lucha cruenta por la tierra y la subsistencia. La lucha desigual entre los fuertes y los débiles, vale decir entre los blancos rubios y los indios conocidos entonces con el genérico nombre de "pieles rojas".

En ocasiones, antes de dominarlos definitivamente, el gobierno estadounidense celebró negociaciones con las tribus como si fueran naciones soberanas, por intermedio de sus jefes militares que hicieron las veces de agentes y embajadores, llegándose hasta la firma de pactos o tratados que pusieron momentáneo fin a las hostilidades, garantizándoles a las tribus la propiedad sobre ciertas extensiones de tierras, determinados derechos y algunos privilegios. Varios centenares de esos tratados, firmados en tales circunstancias, constituyeron entonces el *status* legal de las tribus indias norteamericanas. Los indios pusieron su buena fe en esos convenios. No así los blancos, que los usaron casi siempre sólo como una estrategia dilatoria para proseguir, tan pronto como se lo permitían las circunstancias, su avance hacia el oeste, su conquista de nuevas tierras y el despojo sangriento en agravio de las tribus aborígenes, sus propietarias ancestrales.

2) Considerando el gobierno de los Estados Unidos, en una segunda etapa, que el problema indio era un asunto exclusivamente interno en los negocios públicos y que era conveniencia nacional terminar con la vida comunitaria de los aborígenes, siguió para ello una política de compulsión, en su empeño de asimilar a los indios, en forma violenta y contra su propia voluntad, a los padrones dominantes en la vida de los blancos. El empeño resultó infructuoso porque no es posible extirpar las raíces de la historia y el indio es, precisamente, una de las raíces en la historia de América.

3) A partir de 1929 se inicia la tercera etapa en ese tratamiento colectivo aprovechando las experiencias aleccionadoras y, en mérito a ello, se procura restaurar las distintas formas de la vida cooperativa indígena y se adoptan otras nuevas, se pone fin al absolutismo del blanco sobre el indio y se permite que las colectividades aborígenes se gobiernen con sus propias y tradicionales formas democráticas.

En la *Segunda Guerra Mundial* los indios norteamericanos prestaron el valioso e insustituible contingente de su aporte en el esfuerzo común por la victoria, tanto en el aumento de la producción cuanto en el incremento a los contingentes armados que lucharon por la libertad. Un jefe de tribu india expresó, con admirable precisión, el sentimiento aborígen en esa trágica hora de prueba: "Los Estados Unidos y nosotros —dijo— somos uno. Si ellos mueren, moriremos también nosotros". Las "naciones" iroquesas, en ceremonia solemne, en el Capitolio de Washington, bajo la administración de Roosevelt y en presencia del entonces Vicepresidente de la República, Henry A. Wallace, presentaron formal declaración de guerra a las potencias del eje, considerándose a sí mismos, y con razón, "la más antigua, aunque a la vez la más pequeña, de las democracias del mundo actual". El esfuerzo indígena fue invaluable en los ejércitos aliados, en las líneas de fuego, en los servicios técnicos, en los campos de batalla de la libertad. No pocos de ellos fueron llevados a Francia y usados con éxito en los "servicios de inteligencia" porque pudieron transmitir mensajes en sus propios idiomas o dialectos tribales que, por su propia naturaleza, fueron ininteligibles e indescifrables para el enemigo. El indio luchó entonces valerosamente por la tierra que le había pertenecido por siglos —y de la que había sido despojado por los blancos norteamericanos— y por la democracia de la que disfrutaba desde mucho antes de que Cristóbal Colón descubriera la América para la curiosidad, las ambiciones y la voracidad "occidentales".

4) Los gobiernos norteamericanos olvidaron bien pronto, dejándola impaga, la deuda de gratitud que la Nación entera había contraído con los aborígenes durante los años terribles de la Guerra. El júbilo del triunfo se volvió ingratitude para con los indios. También en esta vez los estadistas malgastaron la victoria. Y después de 1944 cambió radicalmente la política gubernativa en relación con los agregados aborígenes, con un inexplicable sentido de regresión, truncándose las perspectivas promisoras y dejándose perder todo lo que anteriormente se había ganado en una sana, certera y bien intencionada política indigenista.

No es posible dejar de reconocer en Estados Unidos la existencia de 450,000 ciudadanos indios, esparcidos en aproximadamente 56 millones de acres de tierra, sin incluir esta medida a los nativos de Alaska que ocupan y usan una región cuyas dimensiones no han sido determinadas todavía con exactitud.

*La Oficina de Asuntos Indígenas del Departamento del Interior*, con sus agencias en 26 Estados de la Unión y en Alaska, administra los asuntos aborígenes, en dos formas esenciales: a) actúa como fideicomisario de la propiedad indígena; y b) presta servicios asistenciales al igual de los que a otros sectores de la población otorgan los poderes federales, estatales o municipales (escuelas, hospitales, seguro social, cuidado de los ancianos e inválidos, etc.).

La *protección a la propiedad indígena* tiene una ascendencia pre-republicana. Fue garantizada por la Colonia. La Monarquía Inglesa, en su proclama real del 7 de octubre de 1763, confirmó que "las naciones o tribus de indios que viven bajo nuestra protección no deben ser molestadas ni hostigadas en la posesión de aquellas partes del dominio y territorio que, no habiendo sido cedidas o compradas, se han reservado para su uso". El "gobernador" —representante directo de la Corona en cada una de las trece colonias inglesas de Norteamérica— debía aprobar la adquisición de tierras compradas a los indios para garantizar mejor sus intereses. Al emanciparse, la República asumió esa obligación, que no siempre ha cumplido, y, a cambio de ella, los indios cedieron grandes porciones de terreno en las que no podían subsistir sólo con su economía parasitaria y de consumo (recolección, caza y pesca).

A partir de 1930 el gobierno estadounidense aumentó sus atribuciones fiduciarias, incluyendo también el desarrollo de los recursos indígenas, proporcionándoseles adecuada ayuda mediante la creación de fondos de crédito de refaccionamiento, la mejora del ganado y obras de irrigaciones.



La base legal de este sistema administrativo en relación con los indios se fundamenta en los 380 tratados celebrados con las distintas tribus indígenas y aproximadamente en cinco mil disposiciones que comprendían la legislación indígena en vigencia. Quedan fuera de esta órbita, sin el amparo de la jurisdicción federal, de la que no reciben protección ni servicio alguno, los grupos, clanes, tribus o fratrias que no concertaron tratados con el Gobierno Federal, grupos que viven abandonados a su propio destino, en las más precarias condiciones, en un estado de miseria y penuria lamentables. Muchos miles de indios yacen, de esta suerte, en la más abyecta pobreza.

En 1953 se presentó al Congreso Federal de los Estados Unidos el más inconveniente de los proyectos, proponiendo la abolición de estos deberes del gobierno nacional —fideicomiso, desarrollo de los recursos naturales y beneficencia pública— en relación con los indios cuyas comunidades distan mucho de estar capacitadas para asumir esas responsabilidades. La proyectada modificación es unilateral porque no ha sido consultada con los indios, como se estaba en la obligación de hacerlo, ya que el fideicomiso fue un arreglo contractual bilateral y su abandono implicaría grave responsabilidad para el gobierno estadounidense.

Bajo los regímenes gubernativos de Hoover, Roosevelt y los cinco primeros años de la administración Truman se transformó plausiblemente la política que los Estados Unidos habían seguido con los indios hasta 1929; pero, por desgracia, a partir de 1950, se restauró esa antigua y desacreditada política, regresión hacia métodos y prácticas que deben ser definitivamente abolidos, que procura la destrucción de las comunidades indígenas —sin reparar que centenares de ellas, que conservan su cultura y raigambre precolombinas, han adoptado en los últimos treinta años múltiples tecnologías modernas— y tienden a la anulación arbitraria y unilateral de los múltiples convenios o tratados bilaterales pactados entre el gobierno estadounidense y las distintas tribus indígenas, documentos cuyo contenido ha sido reafirmado por diversas ejecutorias de la Corte Suprema Federal y centenares de Resoluciones del Congreso Federal de la Unión.

Los panegiristas de esos sistemas regresivos se empeñan en sostener que la diversidad cultural es contraria a la manera de vivir en los Estados Unidos, olvidándose que esa diversidad se basa fundamentalmente en la constitución estadounidense y es una de las características esenciales de ese país; y que tratar de imponer, compulsivamente, un régimen de vida foráneo al medio millón de indios norteamericanos,

no armoniza ni con el sistema democrático, ni con las libertades humanas, ni las garantías constitucionales que son las esencias de la vida individual y colectiva en los Estados Unidos.

Entre tanto la condición del indio no puede ser más precaria. Vive dentro de las *reservaciones*, demarcaciones territoriales en las que, teóricamente, debe gozar de amparo contra todo despojo y de ayuda económica en sus necesidades, en armonía con el espíritu de la "Ley de Reorganización Indígena", suscrita por el Presidente Roosevelt. Sólo que la práctica, como tantísimas veces ocurre en la historia, no conjuga con la teoría. Y en esa práctica, que es una acusación, la mayor parte de los indios yacen en la miseria porque sus tierras son escasas y paupérrimas; carecen de educación porque nadie se preocupa de dársela; no hablan inglés o lo hablan tan poco que se encuentran incapacitados para buscar, obtener y desempeñar un trabajo en cualquier otra comunidad; sus condiciones sanitarias no pueden ser más deplorables, haciendo estragos entre ellos las enfermedades, especialmente la tuberculosis en porcentaje veinte veces más elevado que entre la población blanca.

Aunque parte considerable de la población blanca norteamericana, especialmente en el sur, es exageradamente sensitiva en cuanto a la extracción racial y a la pigmentación de la piel se refiere, el indio estadounidense no sufre discriminación étnica como ocurre con los negros que constituye el más grave problema minoritario que afronta país alguno. A pesar de no ser discriminados, a los indios se les considera "inferiores".

Hace falta en los Estados Unidos una inteligente y comprensiva política indigenista. No basta que el Congreso Federal asigne periódicamente fondos para el funcionamiento de la Oficina de Asuntos Indígenas, absorbidos, en su mayor parte, por la burocracia. No basta, asimismo, que los misioneros, tanto católicos como protestantes, sostengan algunas escuelas y hospitales para los indígenas. Falta mucho más que todo eso.

El ambiente económico de los indios está cargado de potencialidad. Menos de la mitad de las tierras están sin cultivo, a pesar de ser irrigables y de buena calidad para la producción. Los bosques indios, pese a sus ingentes y casi inagotables riquezas naturales, rinden muy poco a sus respectivas tribus. Las culturas autóctonas, en su mayor parte, no aprovechan los avances tecnológicos de los blancos, a pesar de que el indio ha demostrado, individualmente, tener capacidad para conocer y dominar esa técnica. En la mayor parte de las Reservaciones nadie se ha preocupado en buscar la riqueza metalúrgica.

Un estudioso de estos problemas aborígenes, el norteamericano D'Arcy Mc Nickle aboga, muy acertadamente, por la aplicación del Programa del Punto IV para las regiones indígenas insuficientemente desarrolladas en los Estados Unidos. Así podría cultivarse la extraordinaria potencialidad de la población nativa, en forma tal que las inversiones del capital, que el cumplimiento de este Programa demandara, se vería retribuido con creces, y a plazo no largo, con el incremento de la producción. Pero hasta ahora, sensiblemente, esa ha sido tan solo una voz, como la de los profetas bíblicos, clamando inútilmente en el desierto.<sup>1</sup>

Los procesos de compulsión son casi siempre contraproducentes. La vía natural, por el contrario, es la aculturación: los indios, en su trato pacífico y cotidiano, reciben, en múltiples formas, la influencia de los patrones de vida norteamericanos y van enriqueciendo con ellos, lenta y paulatinamente, su propia cultura autóctona. Todavía hoy algunos creen que la solución del problema indígena está en exterminar a los indios, como lo aconsejara, hace más de un siglo, Henry Knox, el primer Secretario de Guerra del gobierno de Thomas Jefferson. En algunas épocas pasadas, ese consejo trató de seguirse a sangre y fuego. Ahora han variado las perspectivas, pero el espíritu que lo inspiró todavía permanece en pie. No en vano uno de los indios líderes de la tribu apache en Nuevo México dijo en 1957: "Los gobernantes estadounidenses han cambiado, pero la filosofía es la misma. En los viejos días, ellos trataron de destruir a nuestro pueblo con cañones y pistolas. Ahora, algunas gentes del Congreso y del Departamento del Interior tratan de destruirlo con leyes que nos privan de nuestras tierras y con violaciones a la santidad de nuestros tratados".

### *Grupos indígenas norteamericanos*

Las tribus indígenas formaban "naciones" o sociedades independientes en la era precolombina. Tenían sus sistemas de leyes y sus patrones de conducta individual y colectiva desde épocas inmemoriales. Su organización política conoció y practicó los principios de la autodeterminación. A ellos se debió, mucho antes que los europeos llegaran a nuestro continente, el primer ensayo de una estructuración colectiva para la preservación de la paz en América.

<sup>1</sup> D'Arcy Mc Nickle, *U. S. Indian Affairs*, 1953. América Indígena. Vol. XIII, No. 4. Octubre, 1953. México, D. F.

Los *indios iroqueses* integraban, hace más de tres siglos y medio, una "comunidad de naciones" a base de la igualdad social, económica y política de sus componentes: Mohawk, Cayuga, Séneca, Onondaga y Oneida. El año 1570 estas cinco "naciones" aborígenes hicieron un trascendental experimento de paz democrática. Se instituyó una Confederación en la cual cada una de ellas conservaba su independencia, autonomía y el control sobre sus propios asuntos y costumbres, eligiendo a sus propios jefes. El Consejo Federal, formado por 49 jefes, representantes del pueblo, se avocaba el conocimiento y las decisiones sobre los asuntos comunes. Las mujeres intervenían en la elección popular de estos funcionarios que ejercían el cargo de consejeros sin remuneración alguna. El poder y la autoridad se originaba, pues, en la voluntad del pueblo, libremente expresada.

La Confederación reconoció la libertad económica. Los terrenos de la caza eran comunes y, por serlo, todos tenían los mismos derechos en ellos. Cada cual tenía derecho para cazar lo necesario para su sustento diario y no más. Cada cual podía cultivar la tierra con ese mismo límite. Había, además, campos de cultivo colectivo: el maíz para todo el pueblo. Un proverbio iroqués afirma: "Cuando comas, comparte". Desde entonces la moral indígena consideró que era tremenda injusticia social que unos tuvieran lo superfluo mientras otros carecieran de lo necesario. La tierra ni se vendía, ni se compraba. Era de todos. Y a todos alimentaba como una buena madre.

El poderío y la prosperidad crecientes de las Cinco Naciones Unidas incitó, ya durante el coloniaje, la envidia y enemistad de las tribus vecinas, situación que estimulaban los ingleses y franceses, en su desafiada competencia por la supremacía del comercio de pieles y la adquisición de tierras. Los *mohicanos* fueron, por eso, los principales enemigos de los iroqueses. Los confederados *petunburon* y los *algonquinos* en el norte mantuvieron su neutralidad. La nación *séneca*, al oeste de Nueva York, era enemiga de los *erie*. Al sur estaban los *andaste* o *conestoga*, feroces guerreros aliados de los *hurones* canadienses contra los iroqueses confederados.

Fue así como, por las circunstancias, la Confederación Iroquesa se vio obligada a dejar de lado sus principios pacíficos y emplear la fuerza para defenderse contra sus enemigos y vencerlos, con la ayuda de los holandeses que les proporcionaron modernas armas de fuego.

Los indios *chippewa* pertenecen culturalmente a la región oriental boscosa norteamericana. Otrora se dividieron en grupos heterogéneos in-

tegrados desde cinco hasta cincuenta familias, cada uno de los cuales tenía su jefe propio y alegaba derechos sobre determinadas regiones consideradas como su respectivo habitat. Eran cazadores y pescadores. Ahora siguen siéndolo. Viven en las "reservaciones" situadas en los territorios que poseen desde antiguo: Wisconsin, por donde pasa el río Chippewa, uno de los mayores afluentes del Mississipi, que da su nombre al conglomerado aborigen; Michigan y Minnesota. Los indios chippewas son aproximadamente treinta mil. Adoran al "Gran Espíritu". Celebran, en su honor, la ceremonia del "mide wiwin", en la que resguardan su vida en este mundo y en el futuro y concilian a los espíritus menores en jerarquía que, según sus creencias, viven en la lluvia, la nieve, los vientos, las tormentas, la tierra y el cielo.

Los indios *navajos* demográficamente constituyen el 8% de la población total del Estado de Arizona. Pueblan también Nuevo México. El Censo de 1950 señaló para Arizona 1.057,000 habitantes de los cuales 66,900 eran indios. Ese mismo año entró en vigor el Acta de Rehabilitación Navajo-Hopi, por una decisión del Congreso Federal de los EE. UU. y el Gobierno ha procurado mejorar los caminos de la "reservación", superar las técnicas de conservación de tierras e incrementar las ayudas sanitaria y educacional. La estadística sexenal de asistencia escolar es bien elocuente: en 1950 sólo concurrían 12,751 niños navajos a las escuelas; en 1955 la concurrencia fue de 24,560, lo que representa un 92% de los niños en edad escolar.

Durante la Segunda Guerra Mundial los navajos, jóvenes y adultos en edad de combatir, se alistaron en las fuerzas armadas de Estados Unidos, pelearon en los campos de batalla, trabajaron en los astilleros y en otros servicios encaminados al esfuerzo bélico, viajaron por distintas regiones estadounidenses y extranjeras; y cuando, después de lograda la victoria, los sobrevivientes retornaron a su tribu, iniciaron un activo movimiento de superación, especialmente en el orden educacional. En 1956 egresaron, graduados en la escuela superior, 135 estudiantes navajos. Se calcula que la promoción para 1963 será de 1,600 estudiantes graduados.

En el verano de 1955 el Consejo Tribal Navajo autorizó el aprovechamiento de los recursos financieros de la tribu para ayudar a industriales experimentados a establecer centros de trabajo en el suroeste, dentro de la reservación navajo o cerca de ella, para proporcionar trabajo a los navajos. Seiscientos mil dólares invirtió la tribu con esa finalidad.

El proceso de la *aculturación* de los indios navajos sigue una trayectoria lenta y difícil, cuya principal raíz se encuentra en la falta de interés de los gobiernos estadounidenses para ese empeño y en lo muy limitado de la educación que ofrecían a esas tribus indígenas, las más importantes del país. Así lo constataron, con pesar, algunos escritores y publicistas.<sup>2</sup>

Debe considerarse a la *educación* —en el sentido estricto del concepto, mucho más amplio que la mera “instrucción”— como el impulso primario y el recurso fundamental para elevar las condiciones de vida de estas tribus. Uno de los escollos principales estaba en la dificultad de reducir los sonidos del idioma navajo al alfabeto occidental. Afrontó, con acierto, este problema el lingüista John Harrington de la Smithsonian Institution, cuyos trabajos fueron perfeccionados por Oliver La Farge, obteniéndose así el alfabeto “Harrington-La Farge” que permitió publicar un periódico mensual en idioma navajo, leído por centenares de indígenas.

En 1961 han podido cosecharse ya algunos frutos promisorios en el empeño de la *aculturación* de los navajos. Algunos estudiantes de esta tribu se han graduado en distintas escuelas norteamericanas y, después de ello, han obtenido en satisfactorias condiciones empleos permanentes.

No es menos efectivo el entusiasmo creciente de los miembros de este importante grupo aborigen para adoptar, en su propio beneficio, los adelantos técnicos que ellos consideran indispensables a fin de elevar su nivel de vida. Durante los últimos veinte años —para atestiguarlo así— se han operado cambios sustanciales en la economía de la “reservación”. Antes los rebaños de borregos constituían la principal fuente del abastecimiento de carne y sus principales medios de transporte eran el caballo y la carreta. Ahora, en cambio, muchas familias navajas poseen automóvil propio. La camioneta de carga constituye para ellos el medio más generalizado de transporte. Y aquellas familias que no tienen la capacidad económica de comprar un vehículo motorizado, no se resignan a prescindir de sus ventajas y contratan con sus vecinos, en alquiler, el transporte de esa calidad.

El *Servicio de Empleo del Estado de Arizona* el año 1956 colocó a

<sup>2</sup> Oliver La Farge, *The Enemy Gods*.

Oliver La Farge, *Laughing Boy*.

Edwin Corle, *People on the Earth*.

Williard W. Beatty, *History of Navajo Education*. Revista “América Indígena”. Año XXI, No. 1. México, D. F. Enero, 1961.

11,304 indígenas, de los cuales 6,997 ocuparon y desempeñaron cargos no agrícolas como carpinteros, mineros, pintores, mecánicos automovilistas, extras cinematográficos, peones de aserraderos, obreros, soldados y sirvientes. Ese mismo año el citado Servicio recibió 3,399 peticiones de patrones de fuera del Estado de Arizona solicitando trabajadores indígenas, lo que prueba el prestigio adquirido por los navajos como unidades de producción y de rendimiento. No pudieron ser atendidos en su integridad porque sólo había 2,878 disponibles para llenar las plazas. Estudios técnicos efectuados por el Servicio de Empleo del Estado de Arizona prueba que los indios navajos tienen un promedio mayor de aptitudes para trabajar como ensambladores de equipos eléctricos, operarios de máquinas y actividades similares.

La tribu navajo es la más numerosa de los Estados Unidos. Su población actual es de 90,000 individuos. El área de su "reservación" en Arizona comprende cerca de once millones de acres, lo que constituye el doble de extensión del Estado de Massachusetts. Tiene una Escuela Indígena en Phoenix que gradúa bachilleres. A los egresados se les suministra servicios de colocación.

Cálculos estadísticos permiten afirmar que, si se mantiene al mismo ritmo el actual incremento demográfico, la población de los navajos se duplicará en los próximos 21 años y llegará entonces a 170,000 habitantes.

Los indios *Cow Creek* y *Mikasuki* pueblan la Florida. A ambos grupos se les llama comúnmente los *seminoles*, calificación que a ellos les desagrada sobremanera pues les recuerda hechos ingratos: así, "seminoles" llamaron esos indios otrora a los negros esclavos que, huyendo del maltrato de sus patrones abusivos, buscaban refugio en las regiones pantanosas de la Florida donde habitaban los aborígenes. "Semínole" significa etimológicamente "los que el dios Sol no ama". Así consideraron los indios a los negros esclavos fugitivos. Pero ahora los norteamericanos llaman "seminoles" a esos aborígenes, dándole al vocablo la significación de "gentes que viven alejadas de los poblados".

En el siglo XVIII estos indios vivían en las riberas del río *Oconee* en Georgia y se les conocía con ese nombre. En 1715 se trasladaron a la región Lower Creek con cuyo nombre también se les llamó. En 1750 entraron en la Florida. En 1765 y en 1791 celebraron los Tratados de Pensacola y de Nogales, firmando de una parte el representante de "Su

Muy Católica Majestad" el Rey de España y de otra "la nación soberana que los españoles llaman *Talapousas*". El 15 de noviembre de 1765 esta "nación soberana" firmó otro tratado con "Su Muy Graciosa Majestad el Rey de Inkop-Kitis-Chee que el hombre blanco llama Gran Bretaña". En 1803, en el Tratado por el que Napoleón vendió la Louisiana a los ingleses, se reconocieron los derechos de los aborígenes.

Estos grupos se amalgamaron con otros indios después de la guerra Creek (1813-1814). En 1832 por el Tratado Paynele Landing se estipuló que los indios de Florida debían trasladarse al oeste del Mississipi. Ese pacto no había sido consultado a los seminole quienes lo repudiaron con energía, negándose a abandonar su propio territorio y provocando así la gran guerra seminole que estalló en 1835 y duró hasta 1842. Las tradiciones conservan el gesto heroico del gran jefe indio Osceola. Designado "parlamentario" ante las tropas norteamericanas y llevado hasta ellas, fue capturado con clamorosa violación de los derechos e inmunidades que a todo "parlamentario" les otorgan las leyes de la guerra y hecho prisionero. Se trató de obligarlo a estampar su firma en el Tratado Paynee Landing y el indio heroico clavó con firmeza su cuchillo en el pergamino que contenía el tratado, en señal de que preferiría la muerte antes que firmar ese documento que él consideraba oprobioso para los aborígenes. Y así ocurrió. Murió en la prisión.

Derrotados en esa guerra cruel, la mayor parte de los indios seminole fueron trasladados a Oklahoma. Apenas un grupo de 150 indios se refugiaron en las zonas pantanosas y por lo mismo difíciles y casi inexploradas por los blancos, lugares salvajes y peligrosos habitados por las fieras y los reptiles. Dos grupos aborígenes se formaron entonces: el *mikasuki* que habla un dialecto hitchiti y el *cow creek* que habla el muskoge. Ambos grupos están íntimamente relacionados y pertenecen a la misma familia lingüística, aun cuando sus dialectos sean tan diferentes hasta el punto que un grupo no pueda entenderse con el otro. Esta muralla lingüística, casi insuperable, ha obstaculizado mucho las uniones matrimoniales entre ambos grupos.

Indios "puros" son casi todos los seminole de la Florida. Casos excepcionales de mestizaje representan unos cuantos matrimonios de indios con blancos o de seminole con indios de otras tribus.

Un hecho original ocurrió el 26 de noviembre de 1958: una delegación de seminole, presidida por sus jefes, Homer Osceola —descendiente del héroe— y Sam Willie se apersonaron ante las Embajadas de Francia, Inglaterra y España, en Washington e, invocando los tratados



de 1765 y 1791, demandaron el apoyo y la defensa de esos tres países contra los abusos y exacciones que perpetraron contra ellos los norteamericanos inescrupulosos y de los que había hecho ya un largo catálogo, en un reportaje radiotelevisado por la National Broadcasting Company de Nueva York.

Los indios *Miccosukis* se quejan duramente contra el Estado de la Florida y el Gobierno Federal, a los que acusan de estar empeñados en arruinarlos, de promesa en promesa y de conferencia en conferencia. Ellos invocan la santidad de los tratados que los apoyan, incluyendo una decisión de la Corte Suprema de Justicia Federal (1835). Acusan violentamente a los Estados Unidos de "fraude, duplicidad, agresión e hipocresía, bajo la máscara de una noble ideología", agregando que "en el solo caso en que ellos pueden practicar lo que predicán —la libertad, la independencia, el derecho de las minorías, la santidad de los tratados— los Estados Unidos han seguido con todos los grupos indios que habitan en el territorio norteamericano, la misma política y los mismos métodos que ellos condenan, con tanta energía, cuando se trata de otros países".<sup>3</sup>

Estas graves acusaciones estaban consignadas en un documento dirigido al Presidente de la República de Francia, por conducto de su embajador —documento llamado "la declaración de la piel del macho cabrío"— y en un proyecto de compromiso fechado el 20 de septiembre de 1958.

Los seminolas se han declarado prestos a presentarse ante las Naciones Unidas para pedir "la ayuda y protección de todas las naciones del mundo, incluyendo las que todavía no han tratado con nosotros".

Tres "reservaciones" tienen en la Florida esos grupos indígenas cuyas condiciones económicas han ido mejorando lentamente durante los últimos quince años. Cerca de esas reservaciones se han establecido granjas donde los indios son solicitados como peones para trabajos de horticultura. Igual demanda de brazos seminolas hay en los ranchos, granjas, aserraderos y estacionamientos de autos en las áreas circunvecinas. Algunos seminolas han adquirido capacidad suficiente para trabajos mecánicos o como operadores de máquinas. Otros tienen campamentos o "poblados indígenas" a la orilla de la carretera donde venden artículos típicos a los turistas. Y los hay también quienes viven en campos comerciales,

---

<sup>3</sup> Correspondencia remitida, desde Washington, a "Le Figaro" de París, por su corresponsal Paul Chaize y publicada en este diario en su edición del 27 de noviembre de 1958.

especialmente en Miami, donde usan su característico modo de vida como atracción turística.

El Gobierno Federal presta gratuitamente servicios de sanidad entre los seminoles, manteniendo clínicas ambulantes en las "reservaciones" y campamentos indígenas, subvencionando a los médicos que residen en las comunidades cercanas para que atiendan a los indios o disponiendo su hospitalización en caso necesario. Se estimula igualmente a los niños seminoles para que asistan a las escuelas públicas.

Los *indios pueblo* forman un grupo aborígen cuya cultura arqueológica es seguramente la más avanzada en los Estados Unidos. Su arquitectura tradicional ha servido de arquetipo a bellas construcciones modernas. Estos "indios pueblo" ocupan la zona de Taos, cerca de Albuquerque, Nuevo México.

Los indios *apaches mezcaleros* también tienen una cultura aunque mucho más elemental que la anterior, ya que no habían conocido la arquitectura y vivían en tiendas de campaña hechas con cuero, incómodas, antihigiénicas e inadecuadas a los rigores climáticos por lo que fueron sustituidas por habitaciones de madera, análogas en todos sentidos a las que habitan los modestos campesinos norteamericanos. Este es un ejemplo admirable de la sustitución de una característica cultural autóctona —que los apaches mezcaleros aceptaron gustosos— por otra más conveniente, de tipo occidental. Nuevo y notable ejemplo de una calidad cultural nociva, de origen occidental, prohibida por la ley a los norteamericanos es la de poseer y consumir alcohol dentro de las "reservaciones" o de adquirirlo fuera de ellas.

Los indios *sioux*, una de las pocas tribus que todavía guardan una vida primitiva, están confinados en la "reserva" de Pine Ridge, al sur de Dakota, entre el Missisipí y las Rocosas, cerca de la frontera del Canadá. Existe allí ahora una Misión que es considerada la más importante en esta segunda reserva indígena de los Estados Unidos.

En época pasada, en la conquista del Oeste, los sioux resistieron con indómita bravura el avance de los extranjeros que venían a despojarlos de sus tierras y constituyeron la pesadilla y angustia de los pioneros blancos. Recuerdan las tradiciones las hazañas del "gran jefe Nube Roja, vencedor de los yankees". Y recuerdan también la "gran masacre" que contra los *sioux* hicieron los blancos, en 1889, en la última encarnizada batalla en la que fue conquistada para siempre la amplia y feraz

tierra de los ancestros aborígenes, las Colinas Negras, que los colonos habían invadido.

La reserva sioux está gobernada por un *Consejo Tribal*, integrada por 29 miembros, elegidos por el pueblo, que cuenta con un poco más de 300 electores hábiles. La mujer puede ser elegida. En 1960 cinco mujeres integraban el Consejo. Este organismo representa, en cierta forma, un equilibrio entre el pasado y el presente. Los ancianos de la tribu conservan estrictamente sus costumbres y se obstinan en no renovarlas como un acto de adhesión y de lealtad a sus antepasados; y los niños son educados en la "gran escuela" que tiene allí una Misión Religiosa y cuyo objetivo, por el contrario, es hacer evolucionar a los jóvenes, en ritmo acelerado, para encontrar un oficio y, con él, un sistema de vida fuera de la "reserva", a fin de adaptar a las nuevas generaciones sioux a la vida occidental, política educativa con la que están concordes el Departamento de Asuntos Indígenas del gobierno norteamericano y el Consejo Tribal.

Los sioux, a pesar de todo, viven en un estado de mugre y miseria y están quejosos del abandono en que los tiene el gobierno norteamericano.

Lentos esfuerzos de aculturación se realizan en la tribu *Omaha*, cuyo Consejo Tribal, en agosto de 1959, elaboró un proyecto que debía contar con los recursos técnicos del Estado de Nebraska y de la Compañía de Gas natural del norte de Omaha y que fue sometido al Gobierno de Washington, a la "Oficina del Poderoso Padre Blanco" como lo llaman los aborígenes.

Los *papagos* forman una tribu de más de siete mil indios, radicados en una "reservación" en el desierto del sur de Arizona, región fronteriza con México. Su extensión es de 2.855,920 acres.

Descubrimientos arqueológicos indican que la tierra de los papagos era ya habitada por hombres hace aproximadamente veinte mil años, en las épocas nebulosas de las culturas paleolíticas. Tradiciones milenarias afirman que los papagos fueron gente pacífica, semisedentaria, que cultivaba la tierra, cazaba, pescaba, y vivía en pequeños grupos observando un curioso ciclo de migración anual: en el verano se dedicaba al cultivo de los campos y en el invierno a la caza en las montañas.

Desde sus primeros contactos con los hispanos a raíz de la Conquista, los papagos sintieron la influencia de su sistema de vida, ceremonias, técnica y organización política. Los españoles les trajeron el caballo que los papagos desconocían, animal que luego les sería tan útil.

La rivalidad con los indios apaches y la necesidad de enfrentarse a sus agresiones obligó a los papagos a formar grupos más compactos, frecuentemente los que hablaban el mismo dialecto y a vivir en ciudades fortificadas.

La organización familiar de los papagos patentiza un equilibrio entre las necesidades del grupo y del individuo. Este disfruta de amplia libertad para su propio desarrollo. La colectividad, en cambio, resuelve sus problemas por el consenso común, ejercicio de la responsabilidad colectiva, expresado en el Consejo de la Aldea, integrado por todos los hombres adultos de la tribu, que otrora se reunía todas las noches y tomaba sus decisiones por unanimidad, lograda mediante la influencia del Jefe de la Aldea.

La tribu de los papagos ha sido, entre los grupos indígenas norteamericanos, la menos perturbada por sus relaciones con el hombre blanco, casi siempre pacíficas, explicándose, por eso, que los papagos conservaran intacto, hasta hace poco, su sistema tradicional de vida.

Viven en un territorio de contrastes caracterizado por los rigores climáticos. El abuso del pastoreo de ganado ha producido la erosión de la tierra. El abuso de la caza incontrolada determinó la desaparición de no pocas especies de animales. La vida se hizo cada vez más dura para el aborigen, obligándolo a abandonar la "reservación" durante el invierno para trabajar como "asalariado" y volver al hogar nativo durante el verano para laborar sus tierras cansadas.

Se calcula que la población de los papagos tiene un acrecentamiento anual del dos por ciento. La tuberculosis produce entre ellos el tres por mil de mortalidad.

Existen más de setenta villas en la "reservación" de los papagos, formando seis grupos que difieren en su lenguaje y en sus padrones de vida.

La Tribu Papago aceptó su reorganización el año 1935 bajo la "Wheeler Howard Act" y por la Constitución Tribal que se le dio en 1937, agrupando las villas en once distritos políticos, presidido por el Consejo de la Tribu que se reúne mensualmente y está integrado por los delegados de cada distrito.

Un tribunal de justicia, integrado por jueces indios, juzga de acuer-

do con las leyes indias, los delitos menores o faltas cometidas en la "reservación" de los papagos. Los delitos mayores caen bajo la jurisdicción de la justicia ordinaria norteamericana.

Los misioneros católicos y los presbiterianos se disputan, en encomiable rivalidad, la instrucción de esos aborígenes, y su consecuente catequización desde 1888, en que la misión presbiteriana fundó la primera escuela.

Durante la Segunda Guerra Mundial la "reservación" de los papagos fue considerada zona estratégica bajo control y aproximadamente 400 papagos —el 6% del total de su población— sirvieron en las fuerzas armadas, algunos de ellos distinguiéndose excepcionalmente. Dieciocho murieron en acción de armas. Así lo recuerda a la posteridad un sencillo monumento levantado en su honor, en la "reservación".

El ciclo de vida de los papagos se caracteriza por su sentido familiar. El nacimiento de los niños es siempre motivo de alegría y considerado de buen augurio. Las mujeres encintas merecen especial respeto. El alumbramiento se produce casi siempre en el hogar —ya que muy pocos son los que llevan a sus mujeres al hospital— y allí, en el seno de la familia, la parturienta es atendida por su madre, su suegra y los familiares más íntimos. Sólo en casos de extrema dificultad se llama al médico. Después del nacimiento, la madre guarda doce días de absoluto descanso y la salud del infante se pone bajo el cuidado del médico de la tribu y es bautizado, ya sea dentro del rito católico, ya a la usanza presbiteriana. Al niño se le rodea de especiales cuidados en su primera infancia, bajo la constante vigilancia de la madre. Cuando entra al uso de razón se le inculcan los sentimientos de la amistad hacia los demás niños de la tribu y de amor a los animales. Después de la madre, la abuela es la persona de mayor importancia en la vida familiar, en relación con la educación de los hijos. Ella los protege y ayuda en todo momento. Cuando el niño, por razón de su edad, empieza a emanciparse un poco de la casa paterna, en sus juegos y relaciones sociales con los demás niños, se encarga de cuidarlo la mayor de sus hermanas. Pero siempre está bajo una amable tutela femenina.

En sus juegos, los niños no sufren ninguna discriminación en razón de su sexo. Niños y niñas juegan juntos, imitando el quehacer y el trabajo de sus mayores.

Investigaciones minuciosas en la tribu de los papagos han comprobado que, desgraciadamente, los niños empiezan, desde muy temprano, a ingerir bebidas alcohólicas.

Anticipándose a sus propias responsabilidades, desde los diez años de edad, los niños y las niñas se integran a la vida de trabajo activo del grupo como unidades de producción y adquieren, de esta suerte, una precoz madurez.

El gobierno norteamericano, a través de sus organismos técnicos, ha estudiado la posibilidad de reducir el ganado de los papagos, prefiriéndose el bovino, el caballo, hasta equilibrarlo con la producción de los pastizales; cautelar técnicamente la productividad de la tierra; mejorar en su calidad y en sus índices de rendimiento, la economía ganadera; rehabilitar los "ranchos" escasos de aguas y que sólo las reciben de los temporales y de las inundaciones; implantar cooperativas de irrigación y estimular, mediante ellas, el desarrollo agrícola; trasladar a las familias papagos capacitadas a la nueva "reservación" del Río Colorado que tiene tierras irrigadas; establecer el Servicio de Trabajo Indígena, en forma cooperativa, para atender así las necesidades del asalariado; suplementar el servicio médico ortodoxo con otro de salubridad indígena; y abordar el problema educacional en sus tres fases fundamentales: adaptar el año escolar al ciclo migratorio anual, convertir las escuelas diurnas en centro de capacitación comunal y patrocinar la campaña alfabetizadora entre la población papago. He ahí el ideario de acción proyectado para 1958. No se realizó íntegramente.

*Constátanse diversas formas de aculturación entre los indígenas estadounidenses.*

En la vasta zona al Este del Mississipi, pese a la presión fuerte de la cultura occidental, persisten hasta ahora no pocos rasgos esencialmente indígenas entre los cherokees orientales (montañas de Carolina del Norte), los iroqueses (Estado de Nueva York) y los seminolas (Florida).

En las extensas llanuras centrales, entre el Mississipi y las montañas Rocallosas, testigos de no pocas violencias y represalias sangrientas, en la segunda mitad del siglo XIX entre el ejército americano y los colonos por una parte, obsesionados por la conquista hacia el oeste y los indios que defendían con bravura las tierras que milenariamente habían sido suyas, se conservan aún entre los grupos aborígenes —Dakotas y Siouxs principalmente— los rasgos propios de su cultura precolumbina.

En cambio, en las regiones de Utah y Nevada, en donde las culturas aborígenes se encontraban relativamente poco desarrolladas, al contacto pacífico con los conglomerados foráneos, tanto en las minas como en los ranchos, la aculturación se produjo con aceleramiento y sin mayores fricciones. Tal, entre otros, el caso de los pueblos shoshones.

El descubrimiento del oro en California hizo que la población blanca, ávida de riqueza y resuelta a poseerla a todo trance y por todos los medios, se concentrara en esa zona costera del Pacífico y exterminara implacablemente a las comunidades indígenas, desprovistas de toda defensa para resistir la invasión de la nueva cultura prepotente y avasalladora. Apenas si sobrevivieron en Warm Spring (Oregón) varios grupos indígenas de niveles diversos entre cuyas tribus se produjo una intercultura de rasgos originales.

En el suroeste donde viven los mayores núcleos aborígenes es donde mejor se conservan las antiguas formas de vida indígena. Los hopis fueron los más resistentes a todo influjo aculturador. Los navajos, por el contrario, mostraron especial interés por la aculturación material. En menor ritmo van aculturándose los apaches.

Los esquimales habitan la Alaska. Tres etapas históricas distingúense en su proceso económico-social: 1) desde la penetración rusa en 1820 hasta 1867 en que los EE. UU. le compraron Alaska al Imperio Ruso, época en que las relaciones entre rusos y esquimales fueron fundamentalmente de tipo comercial y religioso, habiendo algunos misioneros logrado algunas conversiones al cristianismo ortodoxo; 2) 1867-1915 comprende el período en que el descubrimiento de oro en Alaska produjo la considerable afluencia de gentes foráneas, con lo que la vida esquimal empezó a recibir los impactos culturales norteamericanos y 3) a partir de 1915 hasta nuestros días, en que Alaska adquiere un valor estratégico en el ajedrez de la política mundial y se convierte en uno de los Estados de la Unión Federal Norteamericana, en las proximidades de la U.R.S.S.

Los esquimales de la región interior y occidental de Alaska viven en pequeños poblados sobre la costa, en las riberas de los ríos que sólo son navegables algunas semanas por año pues el resto están congelados. La vida económica de estos poblados, distintos entre sí, gira en torno de tiendas que, a la vez, sirven de almacén, depósito y mercado. A causa del clima y de la distancia las mercancías con destino a los nativos sólo se embarcan una vez por año, salvo los artículos livianos que pueden ser transportados por avión. Funciona el trueque entre las mercancías im-

portadas y los productos nativos como son las pieles, esculturas de marfil, etc. Bajo la administración del Gobierno el total de compras fue considerable. En 1947 el total de las facturas de 41 tiendas, incluyendo los fletes, ascendió a 600,000.00 dólares. Ese mismo año, siempre con la ayuda inicial del Gobierno, cinco tiendas se unieron y organizaron la *Cooperativa de Industrias Indígenas de Alaska* (CHA) que funciona con creciente éxito, regida por sus propios estatutos. La Mesa Directiva que se elige en cada uno de los poblados maneja la Asociación. Y como los Directores están a miles de millas de distancia unos de otros, en una región tan extensa y desamparada, permiten los estatutos que se les planteen las cuestiones por correo, radiograma o telegrama.

Un año más tarde, en 1948, la Asociación contaba con veinticinco poblados miembros, número que durante el decenio posterior aumentó a treintisiete y que luego llegó a cuarentitrés.

La CHA se encarga de todas las operaciones de compra y embarque que efectúan las tiendas de los poblados y que, antes de 1948, eran realizadas por el Gobierno Federal. Los empréstitos que hicieron los EE. UU. para las operaciones mercantiles de las tiendas y para financiar la CHA ascendieron a \$1,389.500.00 dólares, empréstito que, dentro de los períodos previstos fue íntegramente devuelto con sus respectivos intereses. De ahí que la CHA represente para los nativos progreso y desenvolvimiento, aprovisionamiento periódico y adecuado de las mercancías y éxito en los negocios. Además —y fundamentalmente— asumir la responsabilidad de manejar bien, cada uno, sus propios asuntos.

*Esquimales*, indios y blancos forman la población permanente de Alaska, territorio que carece de los medios para asegurar el futuro económico y la continuidad de los grupos regnícolas, aun cuando tiene enormes y variados recursos físicos que aún no han sido explotados. Existen allí los problemas del control del alcohol entre los aborígenes, de la conservación del reno y de la unión para la conservación del salmón, oportunidades económicas para toda la población residente.

La *salubridad* entre los diversos grupos indígenas norteamericanos se encuentra en las más deplorables condiciones.

Desde 1924 los indios son ciudadanos norteamericanos. Pagan impuestos excepto los que gravan la propiedad personal y las tierras. La atención del Gobierno para ellos no significa, en manera alguna, una acción caritativa sino más bien una obligación legal, impuesta por tra-



tados bilaterales, firmados, a cambio de los vastos territorios que los indios entregaron.

Las cifras estadísticas hablan con elocuencia del punible descuido de la salubridad entre los indígenas de las "reservaciones". El promedio general de mortalidad por tuberculosis en 1947, en la población blanca, fue de 33,5 por cada 100.000 habitantes. Entre los indios navajos el coeficiente fue nueve veces mayor y entre los de North Dakota llegó a ser diez veces mayor. Por cada mil niños nacidos en 1948 murieron 32 blancos, 116 indios de Montana y 227 navajos. La tifoidea se presenta entre los indios en una proporción cuatro veces mayor que entre los blancos. El tracoma que casi ha desaparecido en la población blanca, aumenta en cambio en no pocas tribus indias. La mortalidad por pulmonía se produjo en la proporción de ocho indios por cada blanco en el Estado de Nebraska y de 17 por cada uno en Wyoming. Los servicios dentales preventivos son tan escasos que se limitan exclusivamente al trabajo de emergencia practicado en los indios de edad escolar.

El Servicio Indio mantiene 62 hospitales en la vasta extensión del territorio estadounidense incluyendo Alaska, con capacidad variable entre 18 y 400 camas; pero muchos de ellos se encuentran aislados en áreas lejanas de los centros de población y por este motivo pocos son los indios que pueden conseguir los servicios de consulta médica necesarios. Múltiples causas dificultan encontrar un personal médico adecuado para atender esos servicios hospitalarios siendo las principales la remuneración extremadamente baja, el aislamiento de los lugares a que se les destina, la falta de facilidades de vivienda, la carencia del personal técnico y la imposibilidad de ofrecer cursos periódicos de perfeccionamiento.

El Presidente de la Asociación del Servicio de Asuntos Indígenas Americanos, Dr. Haven Emerson, afirmó: "La ciencia médica tiene la solución del problema; pero nosotros nos empeñamos en retener los dólares en un principio destinados a conseguirla". Complementando este concepto, Howard H. Rusk tuvo la feliz sugerencia —que no encontró acogida— de aplicar un poco la filosofía del Punto IV al problema aborígen norteamericano.<sup>4</sup>

*El uso de idiomas autóctonos para los fines de alfabetización indígena* ha sido intentado, en distintas épocas, por los EE.UU.

Antes de la colonización no existía escritura entre los indios norte-

---

<sup>4</sup> Howard A. Rusk, *Smoke Signals*. Sept.-Oct., 1952, pp. 12-13. Publicado en "The New York Times".

americanos. Los misioneros fueron los primeros en ensayar el sistema. Se enseñó el lenguaje autóctono en las escuelas religiosas con el propósito de utilizarlo en predicar el evangelio entre los aborígenes. Posteriormente la política oficial gubernativa, ejercitada por la Oficina de Asuntos Indígenas, fue la de exterminar los dialectos aborígenes, excluyendo con ese deliberado objeto su enseñanza en los cursos de estudio de las escuelas federales cuya órbita comprende también el régimen escolar indígena. Fracasó el empeño gubernativo por desconocer la realidad sociológica y la avasalladora fuerza del idioma en la cohesión espiritual del grupo humano. Pese a todo los indios continuaron hablando sus dialectos nativos. Jóvenes indios, adiestrados en el servicio militar estadounidense, educados en las escuelas federales donde nunca se les enseñó el idioma de sus abuelos, usan, empero, y a pesar de todo, las formas lingüísticas propias de sus respectivas regiones cuando se expresan con sus familiares y con sus hermanos de raza.

Dándose cuenta de su error, la Oficina de Asuntos Indígenas enmendó su política y la orientó en el sentido de enseñar a leer y a escribir a los indios en su propio lenguaje. El nuevo método tuvo éxito. Ello no excluye que en las escuelas de las "reservaciones", entre otros cursos, se preste atención a la enseñanza del inglés, pero lo fundamental es que a los indios norteamericanos se les instruya en su idioma nativo.

En 1956 los representantes del Estado de Arizona al Congreso Federal de la Unión lograron la aprobación de un acuerdo para estudiar el estado de la educación indígena en todo el país, por comités especializados con la suficiente amplitud y competencia para ofrecer una guía segura al Parlamento, a la Oficina de Asuntos Indígenas y a las autoridades del Estado "para el establecimiento de una política más eficaz y duradera respecto de la educación indígena". Ese estudio exhaustivo se inició en la segunda mitad de 1957.

Spindler distingue cuatro *clases de tipos indígenas norteamericanos*, a saber:

1) los *tradicionalistas*, apegados a las costumbres de sus ancestros, gente que ha cambiado muy poco desde los tiempos antiguos y "con la que morirá la antigua cultura con su incomparable vigor y su incómprensible colorido";

2) los *aculturados* que, por serlo, probablemente no se encontrarán ya en las reservaciones, pues cuando la persona alcanza una posición más elevada a la suya originaria, abandona la reservación y se incorpora a la estructura racial ordinaria de los EE. UU.

3) el llamado grupo del "*tipo nativo que trata de reafirmarse*", integrado por jóvenes indígenas que tienen ciertas dudas de su cultura tradicional, pero que, a pesar de todo, continúan adheridos a ella puesto que se sienten alejados de la cultura occidental; y

4) los *grupos intermedios*, difíciles de describir y analizar individualmente y que, en su gran mayoría son tan agresivos como versátiles pues "pasan súbitamente de un estado a otro; algunos vegetan olvidados; otros se van orientando lentamente hacia el proceso de la aculturación; y todos llevan, en su carácter, el inconfundible sello de su trauma colectivo".<sup>5</sup>

### *Cifras censales*

El Censo de 1930 comprobó la existencia de 332,397 indígenas en los EE. UU.

La Oficina del Censo calculó al 1º de abril de 1960 la población aborigen, incluyendo Alaska, en 577,000 individuos, de los cuales 285,000 —o sea un poco menos del total de los nativos indígenas— viven dentro de las "reservaciones". Entiéndase que las reservaciones incluyen: 1) las parcelas propiedad de la tribu —de las que proviene el significado originario del vocablo "reservation"—; 2) las áreas de terreno repartidas a individuos miembros de las tribus; 3) tierras de fideicomiso inalienables como las de los indios de Oklahoma; "ranchos" que han estado reservados para uso de los indígenas (California y Nevada); 4) comunidades aborígenes dentro de tierras inalienables en Alaska.

"Reservación" equivale a determinada área de terreno, grande o pequeña, sujeta siempre en mayor o menor grado a la administración de la Oficina de Asuntos Indígenas.

### *Carta del Indio Americano*

La Universidad de Chicago patrocinó una "asamblea nacional", del 13 al 20 de junio de 1961, con el objeto de redactar una "Carta" para indígenas americanos, basada en el derecho de autodeterminación democrática. La "Carta" sería obra de los propios indígenas que formularían los respectivos programas, los que, previamente discutidos por los representantes de todas las organizaciones públicas y privadas, serían sometidos a la Nación.

<sup>5</sup> G. D. Spindler, *American Indian Personality Types and their Sociocultural Roots*. Annals of the American Academy, 311. Mayo, 1957, pp. 147-156.

## CANADÁ

El Censo de 1956 comprobó una población total de 16.080,791 habitantes. Poco después el "Dominion Bureau of Statistics" calculó dicha población en 17.284,000 individuos.

La población indígena del país, según datos proporcionados por la Oficina de Asuntos Indígenas del Canadá, fue de 151,588 aborígenes el año de 1954. Un censo extraoficial más reciente elevó esta cifra a 170,000 indios.

Los grupos autóctonos canadienses —la mayor parte de los cuales, además de sus dialectos propios, hablan inglés o francés— están distribuidos en seis zonas geográficas, a saber:

1) *Las tribus migratorias de los bosques orientales* cuyo habitat está en la región comprendida entre las Provincias Marítimas y parte de Québec y de Ontario: los *micmacs* de Nueva Escocia, los *melecitas* de New Brunswick y los *algonquinos* del valle de Ottawa. Viven de la pesca y de la caza y migran constantemente a lo largo de los ríos, usando las canoas en el verano y los trineos, jalados por perros, en el invierno;

2) *Las tribus agrícolas de los bosques orientales*, con un sedentarismo que desconocen las anteriores, que habitan en el valle de San Lorenzo y en las regiones de los grandes lagos, una de las más ricas áreas agrícolas del Canadá: los *iroqueses*. Cuatro "naciones" constituían este grupo: los específicamente llamados "*iroqueses*", los *hurones*, los *tabacos* y los *neutral* estos dos últimos grupos ya desaparecidos;

3) *Las tribus cazadoras de las praderas* (Provincias Marítimas): los *blackfoot* (pie negro), los *sarcee* y los *cree* que viven de la caza de los antílopes y de los búfalos, aprovechando sus carnes y grasas para la alimentación, sus pieles para sus tiendas nómades e indumentarias y sus huesos para la rústica fabricación de utensilios;

4) *Las tribus de las costas del Pacífico*: *kwakiutl*, *haida* y *tsimishian*, entre otras. Tienen el más alto grado de organización entre los grupos aborígenes de la parte septentrional del continente americano. Residen en pequeñas ciudades o villas. Su sociedad se estratifica en grados según

su rango hereditario. Y sus festivales de arte prueban la exquisitez de su desarrollo espiritual y creador.

5) *Las tribus de la cordillera*, habitantes de la región comprendida entre las Montañas Rocosas y la costa, descendientes de las primeras migraciones que llegaron a través de las montañas. En la actualidad están constituidos los *salishan* y los *kootenay* que no han logrado crear y desenvolver un sistema cultural propio y que son influenciados por los indios de la costa y de las llanuras.

6) *Las tribus pertenecientes a la cuenca fluvial Mackenzie Yukon: beaver, dogribs, chipewyans* y algunas otras, todas las cuales son las menos culturadas del país, vale decir las más primitivas, a causa de su aislamiento por habitar regiones apartadas y de la estrecha limitación de sus recursos naturales.<sup>6</sup>

Más de la mitad de los grupos aborígenes ha celebrado sendos tratados con el Gobierno del Canadá, del que reciben ayuda y las necesidades de las tribus restantes son también, en cierto grado, atendidas por el mismo.

Pueden distinguirse diez lenguajes básicos en el panorama lingüístico de los agregados indígenas canadienses. Además, dentro de cada grupo lingüístico han surgido los dialectos locales que acentúan la diferenciación e imposibilitan la unidad idiomática.

Las tribus aborígenes viven actualmente en 2,200 *reservaciones* unas con grandes extensiones de tierras y otras con extensiones más limitadas, cada una de ellas con su gobierno propio. El documento oficial que así los estableció fue el *Acta Indígena*, firmada en 1869. Otras Actas se han ido expidiendo posteriormente para contemplar las necesidades de las comunidades aborígenes. La más reciente data de 1951 y de acuerdo con ella se administran hasta ahora las "reservaciones".<sup>7</sup>

Todas las personas que tengan sangre india no son necesariamente "indios" para la significación del Acta. El status no es rígido, fijo o permanente. En los EE.UU. un individuo puede ser "indio" en alguno de los aspectos de la vida y "no indio" en otros. En el Canadá no se concibe esta dualidad en una misma persona. O se es o no se es; pero no se puede ser y no ser indio al mismo tiempo. Los individuos pueden

<sup>6</sup> *Encyclopaedia Canadiana*. Vol. 5. Estudio sobre *The Indians of Canada* por el profesor T. F. McIlwraith (pp. 249-262).

<sup>7</sup> Indian Act. 1951. Ottawa. Queen's Printer (43 pp.).

actuar permanentemente dentro de la órbita del "Acta Indígena" o fuera de ella. En el primer caso son indios; en el segundo, no lo son.

En el lenguaje del "Acta" se denomina "bandas" a las agrupaciones indígenas y se las clasifica en tres tipos: 1) "bandas" de indios que tienen una "reserva" de tierras en común con un título legal, expedido por la Corona; 2) "bandas" de indios que perciben, en porciones semejantes, subsidios vitalicios por los cuales el Gobierno del Canadá es responsable; y 3) "bandas" que no se encuentran en ninguna de las categorías anteriores, pero están integradas por personas "con sangre india" y que viven según los usos y costumbres de la vida indígena.

Esos antecedentes sirven para que el "Acta" defina al indio, considerando como tal: 1º) a las personas que tengan sangre india y pertenezcan a alguna "banda" en la cual vivan; 2º) a los hijos de tales personas; y 3º) a las mujeres que, sin serlo por su propia raza, se hayan unido a esas personas mediante la institución legal del matrimonio.

En asuntos importantes los derechos y privilegios de los ciudadanos canadienses son restringidos o negados a los indios. Pero las restricciones a la libertad individual y a la personalidad del indio son inherentes y derivadas del tutelaje que el Estado ejerce sobre ellos para lograr su occidentalización.

El desarrollo del pueblo indígena canadiense sigue tres etapas sucesivas. La primera es la consecuencia inmediata de los contactos iniciales entre el Gobierno y las "bandas" de indios. Si la "banda", bajo sus primitivas condiciones de vida, tiene la costumbre de elegir a su jefe, el Gobierno respeta y reconoce oficialmente, como tal, al indio así elegido. El principio de la auto-determinación es uno de los patrones de la cultura política anglo-sajona. Si la "banda" no tiene esa costumbre democrática, el Gobierno le designa un jefe.

Después de que la "banda" ha dado suficientes pruebas de haber hecho sustanciales progresos, bajo el primer sistema, entonces se inicia la segunda etapa, caracterizada por un régimen electoral, de origen popular, para elegir un "Band Councillors", Consejo de Gobierno con tres años de duración. La tercera etapa, que sigue a la anterior, pone al indio ya en el vestíbulo de su emancipación total.

La propiedad territorial está constituida a base de las "Reservas" en la que se conjuga el usufructo individual de la tierra, a base del título en común, en fideicomiso con la Corona. La "Reserva" territorial está garantizada contra cualquier enajenación o transmisión hereditaria. El fideicomiso funciona para las posibilidades pecuniarias de los indios.

Dos principios rectores inspiran la política indigenista del Canadá: capacitar al indio para que subsista por sí mismo, sin ayuda del Gobierno; y cristianizarlo, no sólo desde el punto de vista religioso, sino mediante la integración, en todos sus aspectos, incluyendo la amalgama biológica, a la sociedad blanca que lo circunda. Esta política se inició en 1830. La Confederación Canadiense de 1867 la incorporó dentro del marco de la legislación nacional. Y, con muy pequeñas variantes, ninguna esencial, subsiste hasta ahora.

Objetivo supremo es incorporar al indio a los niveles económicos, políticos y culturales de la nación canadiense. El *Departamento de Asuntos Indígenas*, organismo ejecutor de esos propósitos, se esfuerza porque el indio adquiera una capacidad personal que le permita resolver, por sí solo, el problema de su propia subsistencia, etapa previa que debe ser superada para ser admitido posteriormente al goce pleno de la ciudadanía. En el orden espiritual, la conversión del indígena al cristianismo, mediante la acción perseverante de las misiones que reciben el estímulo, el respaldo y la ayuda oficial, aspira a cambiar las ideas religiosas del aborigen sólo en aquellos aspectos que se consideran antisociales. No se persigue a la religión autóctona aunque tampoco se la estimula o impulsa. Para ello la Iglesia domina una fase considerable de la educación aborígen. Y, respetando siempre las calidades de la dignidad y de la personalidad humanas, se procura que la conversión del indio, lejos de ser producto compulsivo del temor o de la intimidación, sea el fruto sazonado de la persuasión, de la buena voluntad y de la buena fe.

En contraste con lo que ocurre en los EE.UU. donde no existe una sistematización estatutoria en el tratamiento a los grupos indígenas, dispersos en un gran número de tratados celebrados con diversas tribus y en millares de disposiciones gubernamentales, en el Canadá, por el contrario, el *Acta Indígena* define al indio, ejerce sobre él una tutela prudente y justa, protege su propiedad, estimula y garantiza el desarrollo colectivo y consagra el régimen de las "reservas territoriales", geográficamente delimitadas, administrativamente vigiladas, cuidadosamente protegidas y permanentemente orientadas hacia la transculturación aborígen.

Existe en el Canadá un apreciable porcentaje de *mestizos*, fruto del cruzamiento de las razas europeas y aborígenes desde la llegada de las primeras al país más septentrional del Nuevo Mundo. Durante el

siglo pasado el grupo de los mestizos contribuyó sustancialmente a la exploración de las regiones occidentales del Canadá. Como ocurre con los demás agregados mestizos del resto de la América, en Canadá forman ellos dos grupos: los que se sienten más inclinados hacia los aborígenes, en diversos grados, siendo no pocos los que están asimilados a los distintos cartabones de la vida autóctona; y los que, por el contrario, se han asimilado al régimen de vida occidental.

El gobierno canadiense no tiene responsabilidad alguna frente a los mestizos. Algunos gobiernos provinciales y municipales extienden hacia ellos determinadas protecciones de salubridad. En las provincias de Manitoba y Saskatchewan funcionan escuelas especiales, para niños mestizos.

Hace cien años los indios canadienses, con los productos de la tierra que trabajaban, satisfacían sus necesidades primarias. Pero el mundo ha evolucionado y el ser humano tiene derecho a disfrutar de algo más que de la satisfacción rudimentaria de sus primeras necesidades. El indio no puede estar excluido de estos derechos inalienables del hombre como tal. De ahí que los actuales problemas que plantea la existencia de los grupos aborígenes no sean ni pocos, ni fáciles de resolver.

La cuestión fundamental es, seguramente, la transformación de las sociedades primarias, nómades o agrícolas, en sociedades evolucionadas técnico-industriales. Con criterio realista, no aspiremos para los indios una alta evolución, una alta técnica y una alta industria. Ello sería ponerse fuera de la realidad. Pero, en cambio, es posible, en ellos, una evolución modesta y práctica con un sentido técnico-industrial. Es difícil alterar, en los grupos y creencias aborígenes, las costumbres cuyas raíces se hunden en la antigüedad ancestral, en la nebulosa de los tiempos. Pero es necesario intentarlo y el Canadá lo está haciendo con prudencia. Algunos grupos de indios —las "seis naciones" por ejemplo— presentan menos dificultad y más disposición que otros para emprender esa evolución. En cambio, las tribus cazadoras de los *crees* son intransigentes e irreductibles, no dejándose de convencer por ninguna de las razones que, por convincentes que sean, nada pueden en su ánimo ante la pesada inercia de los siglos. No es fácil, ni obra de unos cuantos años convertir una tradicional economía de consumo —caza, pesca, recolección de frutos— en una activa economía de producción, signada por el tecnicismo industrial.



Otrora los indios y los mestizos recibieron educación mezclados con los otros grupos del Canadá. Fue un sensible error. Por fortuna eso ha terminado. En los años recientes se han construido escuelas en casi todas las reservaciones indias y en no pocas comunidades mestizas, en las que los niños van recibiendo los mensajes de la cultura primaria, en su propio ambiente, sin sentirse sub-estimados por los niños de otras razas, sin esas frustraciones que suelen dejar sus huellas para el resto de la vida.

Otro problema que afronta el Canadá, y que no es exclusivamente de este país, puesto que existe en muchos otros más, es el movimiento incesante de los indígenas y de los mestizos del campo hacia las ciudades con la esperanza de encontrar trabajo y mejor remuneración. Esta *marcha hacia las urbes* es un signo sociológico general. No hay país que no lo sienta. Los campos se despueblan porque sus gentes, sean o no indias, aspiran a mejorar sus condiciones de existencia en la vida citadina. Ciertamente es que, en algunas latitudes, los indios tienen sus tierras propias que los nutren y los ayudan a vivir. Estos indios, apegados a ellas y a sus tradiciones, no emigran del campo. En ellas nacen, crecen, viven y mueren. Pero hay muchos otros indios que no tienen esas tierras. Hay muchas otras comunidades aborígenes que, teniéndolas, van creciendo demográficamente en forma tal que ya la tierra madre, con sus productos, no basta para alimentar a todos sus hijos; y la presión demográfica arroja esos excedentes humanos hacia el exterior, hacia las ciudades. Hay, en este sentido, hechos significativos: en la ciudad canadiense de Winnipeg hay más indios "manitoba" que en la "reservación" indígena de los manitobas.

El Gobierno canadiense va afrontando, con cautela y con acierto, los múltiples problemas aborígenes. Las medidas adoptadas darán sus buenos frutos en el transcurso de los años, tal vez en el transcurso de las generaciones. Son estos problemas los que no se resuelven con la actitud pasiva de la simple espera. En estos casos no es el tiempo el que da las soluciones sino la acción perseverante del esfuerzo bien orientado. Como, por fortuna, lo está orientando el Canadá.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> A requerimiento del Gobierno Canadiense tres destacados indigenistas, H. B. Hawthorn, C. S. Belshaw y S. M. Jamieson, efectuaron, en Toronto (1958), un profundo estudio que se publicó luego bajo el título *Indians of British Columbia*, en el que trata de las experiencias ancestrales de los aborígenes, su estado actual, sus actitudes respecto a las tierras, trabajo, economía doméstica, familia, educación, criminalidad, aplicación de la ley, embriaguez, estructura política y algunos otros puntos más. En ningún otro país de la América se ha hecho hasta ahora un estudio tan profundo e importante como éste.

### III

## EDUCACIÓN

- 1) Status Educativo del Indio
- 2) Educación Integral
- 3) La Experiencia de México: 1) El ambiente rural mexicano  
2) Trayectoria histórica
  - a) Era precortesiana
  - b) Coloniaje
  - c) Asimilación unificadora o respeto al autoctonismo
  - d) La República:
    - Etapa inicial
    - La Reforma y el Porfiriato
    - La Revolución
- 4) Las Escuelas Rurales Mexicanas:
  - a) Antecedentes históricos
  - b) Doctrina y Acción Social de la Escuela Rural Mexicana
  - c) La Parcela Escolar
  - d) El Primer Congreso Nacional de la Escuela Rural Mexicana
  - e) Plan de Trabajo en las Escuelas Rurales.
  - f) Sistema administrativo.
- 5) Misiones culturales
- 6) Centros de Cooperación Pedagógica
- 7) Las Escuelas Normales Rurales:
  - a) Trayectoria histórica
  - b) Bases para la creación de las escuelas normales rurales
  - c) Organización de las escuelas normales rurales

- d) El maestro rural
- e) Gobierno de la enseñanza rural
- f) Acción social

8) Instituciones Coadyuvantes en la Educación Rural Mexicana:

- La Casa del Estudiante Indígena
- Los Centros de Educación Indígena
- Los Centros de Capacitación Económica
- El Consejo de Lenguas Indígenas

9) Alfabetización del Indio Mexicano:

- a) Trayectoria histórica
- b) La Revolución
- c) Campaña nacional contra el Analfabetismo Indígena
- d) Instituto de Alfabetización para Indios Monolingües
- e) Acción de la Dirección General de Analfabetismo
- f) La "educación básica"

## 1 — STATUS EDUCATIVO DEL INDIO

Nuestro peregrinaje de no pocos años en las diversas latitudes de América —en las tres Américas: sajona, hispana y lusitana— nos ha brindado la oportunidad privilegiada de conocer, en su propio "habitat", a los indios de casi todos los países que integran la vasta unidad geográfica y las múltiples variedades nacionales del continente. Hemos estudiado durante dos años consecutivos, sobre el propio terreno de las realizaciones y posibilidades, a los muy heterogéneos grupos que constituyen el conglomerado aborigen de México. Conocemos también, a través de los años y en sus propios ambientes, al recio agregado quechua-aimara que presiona la densidad demográfica del Perú y de Bolivia; a los atacameños y a los araucanos, radicados en el norte desértico y en el sur agrícola de Chile; a los indígenas de Jujuy, Nuequén y Patagonia en la Argentina, a los charrúas del Uruguay, a los aborígenes del Brasil, Colombia, Venezuela y Centro América y, en esta última zona, especialmente a los de Guatemala que cubren más del 60% de la población total. Hemos visitado en la América anglo-sajona algunas "reservaciones" aborígenes. Hemos contemplado, ya en proceso de extinción, a los "urus" del mítico Lago Titicaca, a más de tres mil metros de altura, en la zona limítrofe del Perú y Bolivia; y a los indios de la Tierra del Fuego, más allá del Estrecho de Magallanes, cerca de la ciudad chilena de Punta Arenas, la más austral del mundo, hasta la que llegamos en misión de estudio, en 1954. Hemos visto como sobreviven y vegetan, sufren y esperan los indios de América, desperdigados en un tan abigarrado mosaico de conglomerados autóctonos, que forman, a su vez, un continente étnico, espiritual y cultural completamente distinto de todo aquello que no sea aborigen. Ciertamente se han mezclado con otras razas en el crisol fecundo del mestizaje; pero no son pocos los millones de indios que han resistido a ese proceso de mestización y que mantienen inextinguible, frente a todas las adversidades y a todas las asechanzas, el culto a sus ancestros y sus prácticas tradicionales. Su *status educativo* es la fuerza vigorosa que los ha mantenido así, impermeables hasta ahora, bajo el

conjuro de infinitas circunstancias y el peso de los siglos, a todo aliento renovador.

Entiéndase por educación el conjunto de patrones o normas que definen y regulan la actitud del individuo y del grupo ante la vida.

Al igual de lo que ocurrió, en los albores de la humanidad, con las colectividades primitivas de la era arcaica, los indígenas de nuestros días desconocen los sentimientos y calidades de la propia individualidad. Son comunitarios como lo han sido siempre, a través de los siglos. Y todas las esencias de su *status educativo*, fuertemente enraizadas en los mandatos de sus tradiciones indestructibles, convergen para reafirmar y asegurar la asimilación completa del individuo al grupo. El indio, por eso, no siente que vale como unidad individual. El vive y actúa en función de la colectividad y sólo para ella. Quien diga lo contrario no conoce bien al indio.

El *Status educativo del indio* sigue en todos los países el mismo ritmo en sus lineamientos generales y sustantivos cuya firmeza no se amengua con las diversidades peculiares y adjetivas de cada región. Ese status marca una órbita amplísima y común dentro de la cual pueden actuar y actúan las múltiples divergencias emanadas de cada uno de los agregados aborígenes. El status representa, por eso, la unidad en la diversidad: unidad en su esencia suprema, diversidad en sus expresiones episódicas.

Los indígenas de nuestros días educan a sus niños, al igual que los hombres primitivos, mediante la imitación, sin personal especializado, ni instituciones dedicadas exclusivamente a ese fin, con la participación de todos los miembros del grupo. Se estimula la observación de los infantes y éstos aprenden a imitar los actos que los mayores realizan en las prácticas de la vida cotidiana. Porque ese es, precisamente, el objetivo de la educación aborígen: capacitar a cada uno de los miembros de la colectividad, desde que llegan al uso de razón, para cumplir las necesidades prácticas e inmediatas de la existencia. Las comunidades indígenas no *instruyen* a sus miembros. Los *educan*. Es decir, los vuelven aptos para afrontar sus deberes y responsabilidades con la comunidad en la que han nacido y a la que pertenecen hasta después de su muerte.

Los niños, a partir de los cuatro años de edad, durante los que estuvieron bajo el constante cuidado materno, y apenas comienzan a darse cuenta de su mundo circundante, van aprendiendo espontáneamente, por observación e imitación, las formas sociales propias de su comunidad, conviven con otros niños mayores para estimular así su sociabilidad en-

dógena, sintiéndose desde entonces miembros de su propia colectividad; llevan una indumentaria semejante a la de los adultos, seguramente para enterarse de que en el grupo aborigen no hay discriminaciones en razón de edad y que todos, adolescentes o mayores, están igualmente obligados a pagar su cuota de esfuerzo en el cumplimiento de los deberes comunes. Aprenden luego, siempre por la vía imitativa, las habilidades productivas, cooperando directamente con sus mayores en tales prácticas —cuidado del ganado, pastoreo, agricultura, artes manuales, etc. Y, en fin, van amoldándose definitivamente, con esos caracteres que por ser indelebles, no borra el agua lustral de ningún bautismo laico, a los patrones de conducta, normas sociales y temperamentos de vida impuestos por la comunidad entera y cuya perdurabilidad, a través de los tiempos, por obra de su *status* educativo, constituye la clave de su indestructible fuerza interior.

Explícase, de esta suerte, la supervivencia de las comunidades aborígenes frente a todos los ataques para destruirlas en el transcurso de los siglos. Explicación y advertencia de que no es posible borrarlas de la historia, ni del porvenir; y de que todo intento de readaptar al indio a la vida civilizada no ha de tener éxito, si se trata de arrancarle de cuajo, como tantos ya lo intentaron en vano, su recia mentalidad comunitaria.

No incurrimos en redundancia al afirmar —lo que, por lo demás es sobradamente conocido para los estudiosos de las cuestiones aborígenes— que el proceso educativo de las colectividades autóctonas está limitado a la satisfacción de las necesidades lugareñas, sin más perspectivas que las trazadas por los patrones de la cultura local.

Las comunidades indígenas, a través de los años y de las generaciones, creyendo cumplir un mandato imperioso e ineludible de sus tradiciones, siguen sus pautas educativas encaminadas a preparar a los niños para que, desde que apunta en ellos el uso de la razón, participen en la medida de sus propias posibilidades en las actividades de la productividad comunitaria porque se considera que cada miembro del grupo, sea hombre o mujer, adulto o niño, es una unidad de producción; en ejercitarlos, mediante la práctica diaria, ayudando a los quehaceres de sus mayores para que, con el tiempo, sean, a su vez, como ellos, buenos campesinos, expertos en todos los secretos de la tierra, con esa especie de ciencia intuitiva que la experiencia otorga; capacitarlos para que, cuando sean llamados a prestar servicios en los cargos y funciones políticas, cívicas o religiosas, sean útiles a su comunidad y dignos de ella.

No puede desconocerse el aporte indígena en las distintas modalidades de la cultura nacional. El mestizaje no llega, en muchos casos, sólo a la raza, a la sangre o a la piel. Llega también al espíritu en esas culturas que han ido creándose en el entrevero heterogéneo en las calidades del mundo occidental y en los elementos del mundo aborígen. No en vano el maestro mexicano Antonio Caso consideró al mestizaje como la suprema generalización antropológica. Sólo que la generalización va más allá. Es también cultural. Culturas mestizas son las nuestras.

El *status* educativo del indio difiere fundamentalmente del nacional. La educación indígena es completamente informal y espontánea, sin personal especializado y nutrida de la tradición vernácula. Dijérase que mira siempre hacia atrás para alimentarse del pasado; a través de los carbonos tradicionales que la mentalidad autóctona considera inmutables. La educación nacional, por el contrario, es científica, impartida por personal *ad-hoc*, en instituciones exclusivamente dedicadas a esa tarea, con miras hacia el futuro; sin que ello implique el olvido del pasado y con un ansia de constante renovación de acuerdo con la marcha del progreso. Radicales son, pues, las discrepancias entre ambos sistemas de educación. Y ello explica las dificultades, por fortuna no insalvables, de asimilar al indio; a despecho de su pasado tantas veces centenario, a las modalidades de una cultura que él hasta ahora no comprende, para forjar la existencia de una conciencia nacional única que agrupe, en un solo haz, sin mengua ni menoscabo de sus propias características diferenciales, a los distintos sectores humanos que integran la nacionalidad.

El *status educativo del indio* mantiene y perdura, a través de los tiempos, la idiosincrasia de las comunidades aborígenes, su tipo económico, su organización familiar, su sistema político, sus modos de trabajo, sus creencias religiosas, en suma su ritmo de existencia. El *tipo de economía india* es de mera subsistencia, ligada no pocas veces a creencias míticas y desarticulada del engranaje económico del país. El indio parece haber realizado el ideal, en este caso nocivo, de la autarquía: produce lo que consume y consume lo que produce. Ni produce para que el país consuma, ni consume lo que el país produce. Está ausente, por lo mismo, del proceso económico nacional. Su *organización familiar* continúa siendo una supervivencia prehispánica, no pocas veces en pugna con las leyes occidentales que constituyen el sistema de la familia. Desde la era precolombina, como una expresión del derecho consuetudinario indiano, se mantiene y perdura el matrimonio de prueba —en el Perú se le llama "sirvinacuy" o "tincunacuspa"— uniones que los códigos civiles de fac-

tura occidental, aunque cada vez con mayor timidez, consideran ilegales y concubinarias. En lo *político*, pese a su volumen demográfico y a que en algunos países es auténtica mayoría nacional y a despecho del título de "ciudadano" que le han otorgado algunas Constituciones, el indio no tiene participación alguna en la vida pública y en el manejo de los destinos de la nación. Sus sistemas de trabajo, tanto en las tierras como en las artesanías, son los mismos que heredaron de sus ancestros, hace varios siglos. Su *medicina*, llamada bondadosamente "tradicional", es un entrevero de magia y brujería, ejercitada por el "curandero" cuyo prestigio en las comunidades indígenas adquiere la categoría de veneración religiosa y de quien no podrá prescindirse por completo cuando se trate de llevar a aplicar en los conglomerados aborígenes los sistemas de la medicina "científica".

Compréndase, por consiguiente, frente a esta realidad aborígen, nutrida por tantos siglos de historia, la importancia de una *educación integral* para redimir al indio del marasmo en que yace. No basta instruirle. Es urgente educarlo. Poco o nada se conseguirá enseñándolo sólo a leer y escribir en castellano, idioma que no es el suyo y por el que siente instintiva alergia. Gran proporción de la población andina en la América del Sur habla un lenguaje común, el quechua, pero abundan los dialectos. Por deseable y ventajoso que fuera el uso del castellano, hay que reconocer y convenir que resulta mejor, más práctico y, por ende, más aconsejable, educar al indio en el lenguaje autóctono. La experiencia en este sentido, en las tres porciones de las Américas, es muy elocuente y aleccionadora.

La educación integral debe comprender —como su propio nombre lo enuncia— la totalidad de la vida indígena. De ahí —fuerza es reconocerlo— la inconmensurable magnitud de la tarea. La educación integral deberá, lenta pero progresiva y firmemente, abolir todos los signos negativos en la vida del indio, todo lo que lo encadena impidiéndole marchar hacia adelante. Y deberá respetar y estimular todos los signos positivos, instituciones, creencias, usos y costumbres que constituyen el almácigo de la recia textura del aborígen y la esencia de su pujanza que supo forjar otrora las maravillosas culturas que son el asombro de la historia.

En todos los países de América el conglomerado se diferencia, con caracteres irreductibles, del resto de la población, tanto en lo económico como en lo político, en lo familiar como en lo social. Es que en cada uno de esos países, a despecho de los líricos enunciados sobre la "unidad



nacional", tantas veces proclamados por la demagogia política y tantas veces desmentidos por lo realidad de la vida, existen, en verdad, dos nacionalidades distintas: la autóctona y la importada, la indígena y la occidental. En algunos casos la primera tiene un caudal demográfico mayor que la segunda. Son dos nacionalidades disímiles que nada tienen en común: ni su idioma, ni sus usos y costumbres, ni sus creencias religiosas, ni su organización familiar, ni sus sistemas de gobierno, ni su economía, ni su régimen educativo, ni sus tradiciones que hunden sus raíces y se nutren en el pasado, ni sus esperanzas que son a manera de flechas disparadas hacia el futuro.

La vida colectiva de los indios es un arco tendido desde el pasado remoto, cargado de glorias, al futuro mediato, lleno de promisiones. El indio vive en el pasado y espera vivir en el futuro. El indio no vive en el presente —un presente que dura ya cuatrocientos años— porque la suya no es vida. Treinta millones de indios, esparcidos en toda América, yacen en el subconsciente colectivo, flagelados por todas las adversidades, víctimas de todas las opresiones, carne viva y sangrante donde hundieron sus garras todos los abusos, parias hambrientos y desheredados, nuevos tántalos con inagotable sed de justicia, nuevos cireneos sin Cristo, llevando sobre sus espaldas curvadas la pesada cruz de todos sus infortunios.

## 2 — EDUCACIÓN INTEGRAL

El objetivo de la readaptación indígena que transforme su pasado en futuro y le devuelva al aborigen las calidades humanas de las que hoy, en verdad, carece, está en modernizar la estructura de toda la comunidad indígena, conservado a su vez sus valores tradicionales. Con diversas características adjetivas y peculiares de cada región, la sustantividad esencial del problema es la misma desde la Alaska hasta la Patagonia y desde el Pacífico hasta el Atlántico, desde los autóctonos de las islas Aleutianas hasta los de la Tierra del Fuego, desde los agregados indígenas que están en contacto permanente o periódico con la cultura occidental hasta esos otros que, en pleno estado de naturaleza, viven aislados de la civilización, sin otras perspectivas que las selváticas, en el corazón mismo de la Amazonia.

La educación del indígena debe ser integral. Es la única forma de redimirlo de toda la postración, de todas las injusticias y de todas las desesperanzas que sobre él ha acumulado la resaca de los siglos, las maldades de los hombres, la incuria de los gobernantes y la indiferencia cómplice de los demás. Porque todos somos, cual más cual menos, responsables, directos o indirectos, por acción o por omisión, del estado actual en que sobreviven y yacen los aborígenes. Y, por lo mismo, todos también, cual más cual menos, estamos en la obligación de cooperar, en las esferas de nuestras actividades y en la medida de nuestros esfuerzos, en la reivindicación de la jerarquía humana de la raza oprimida.

Serán vanos e ineficaces todos los empeños de educar al indio si ellos no tienen un carácter *integral*, si pretendemos creer que sólo bastará con alfabetizarlo, si no abordamos, como estamos en el imperativo de hacerlo, su integridad funcional, la diversidad de sus fuerzas e instituciones que convergen en la unidad de su cultura; los engranajes fundamentales en la convivencia de las generaciones que se suceden en el tiempo; la interrelación constante e ineludible entre el individuo y el grupo; en sus temperamentos de vida, sus normas de conducta, sus patrones culturales, sus prácticas consuetudinarias con las que resuelven o inten-

tan resolver sus problemas cotidianos; sus fórmulas mágicas, inseparables todavía de su mentalidad mítica, con las que pretenden controlar aún las fuerzas de la naturaleza o curar las enfermedades que los flagelan y los diezman. En suma, el norte del plan educativo integral debe comprender todo el mecanismo de la convivencia aborígen, en sus múltiples y peculiares formas. No queremos decir con esto que debemos de suplantar al indio mediante la educación integral. Que debemos convertir al indio en otro ser que ya no lo sea, que se olvide de su origen, se avergüence de la sangre que le corre en las venas y reniegue de sus ancestros. Absolutamente. Nada más lejos de nuestro ánimo. Nada que repugne tanto a nuestra intención y a nuestros empeños. La educación integral no debe ser jamás a manera de una máscara de hierro que desnaturalice y deforme la verdadera personalidad del aborígen. Debe perseguirse, por el contrario, su dignificación. Que el indio sea cada vez más indio y deje de ser lo que hasta ahora está siendo: un paria. Que reivindique sus calidades humanas y deje de ser lo que hasta hoy es: poco menos que una acémila. Que viva, que piense, que sienta y que actúe como un ser humano y que no sea algo así como un mineral animado o un vegetal semoviente. Que termine, al fin, su peregrinaje plurisecular de angustias, miserias, opresiones, injusticias y que pueda sentirse, en definitiva, ufano de ser indio. Orgulloso de su pasado legendario en el que sus ancestros crearon el brillo de civilizaciones incomparables que son el asombro de los siglos. Dueño de su presente, eliminadas ya para siempre las taras que hasta ahora lo afrentan e incorporado a la vida nacional, sin menoscabo de sus propias calidades sustantivas. Y seguro de su porvenir, con esa seguridad firme que le da su propia capacitación personal, la conciencia plena de sus derechos con el correlativo de sus obligaciones, la confianza en la lealtad de sus semejantes y su valioso aporte, en todos los órdenes de sus actividades, en el ritmo de la vida nacional que él —a diferencia de lo que hasta ahora ocurre— debe considerar también como su propia y auténtica vida.

No es una utopía el proyectarlo así: Muy lejos está de serlo para restarle bríos a los ánimos para emprender tan trascendental obra. He ahí el objetivo supremo de la *educación integral*: humanizar al indio. No es tarea ni fácil, ni breve, e ingenuo sería el suponerlo. Las pirámides de Egipto, las salas hipóstilas de la Antigüedad, las catedrales góticas del medievo, los palacios fabulosos de los imperios modernos, no se edificaron en un sólo día y no por eso sus gestores sintieron desánimo. Más importante aún que esas colosales obras en que la materia fue la

expresión del espíritu que las animó, es la tarea de redimir a treinta millones de hombres, esparcidos en casi todos los pueblos de América. Devolverles su dignidad de seres humanos, vitalizarlos en espíritu y en cuerpo. Reintegrarlos a la vida civilizada. Darles lo que les pertenece. Y convertirlos en alma y nervio, motor e impulso en el progreso espiritual y material de los países donde han nacido y donde hasta ahora vegetan una vida miserable y de desolación que parece no tener fin.

Redimir a esos treinta millones de hombres es el deber más premioso de nuestra generación. Un deber que ya no puede eludirse por más tiempo porque entraña tremenda responsabilidad social. La gravísima responsabilidad que esos treinta millones de individuos, cansados ya en su espera de siglos, resuelvan, al fin, como ya lo hicieron en México, hacerse justicia por mano propia, liquidando violentamente las cuentas que tenían pendientes con sus opresores.



### 3 — LA EXPERIENCIA DE MÉXICO

#### 1) *El ambiente rural mexicano*

México es un país esencialmente agrícola. La tierra, más de una vez, ha marcado rumbos trascendentales a su historia. Tres han sido las grandes revoluciones sociales de la época contemporánea: la Francesa hecha por los *burgueses*, la Mexicana forjada por los *campesinos* y la Soviética protagonizada por los *proletarios*. El campesino es uno de los actores en la historia de México.

La mayoría de la población mexicana está agrupada en reducidos núcleos humanos, esparcidos en la inmensa vastedad del agro que, a través de miles de kilómetros y de la más variada textura física, se extiende de un océano a otro y desde el Río Bravo en el norte hasta Guatemala en el sur. Acaso impera en el agro mexicano cierto determinismo geográfico porque, por su propia naturaleza, caprichosa y ruda, impide la formación de grandes concentraciones humanas.

Catorce millones de mexicanos —así lo demostró el Censo de 1950— viven en localidades rurales. Existió entonces un millón seiscientos mil ejidatarios, cifra que posteriormente ha aumentado. Los ejidos censados cubrieron treintinueve millones de hectáreas, de los cuales nueve millones son de labranza, dieciséis millones de pasto y ocho millones de bosques. Entonces —1950— la población total del país se encontraba localizada en 90,603 centros de población y la inmensa mayoría vivía en centros menores de 2,500 habitantes. País fundamentalmente rural, el 58% de la población económicamente activa tiene como ocupación principal el cultivo de la tierra. Expresado en números absolutos, de los ocho millones que constituyen la fuerza total de trabajo, cinco están dedicados totalmente a la agricultura. Dentro del régimen federal hay Estados que son predominantemente agrícolas: Zacatecas, Hidalgo, México, Michoacán, Guerrero, Oaxaca y Chiapas. Con excepción del primero, los restantes forman una vasta unidad regional.

Hay más de ciento veinte mil comunidades rurales. Siete de cada diez de ellas no alcanzan a cien habitantes. Dos sólo tienen entre cien y quinientos individuos. Y sólo una de cada diez pasa a esa cifra con un máximo de 2,500 personas.

Veintiocho millones de habitantes tuvo México según las comprobaciones estadísticas de 1953, cifra cuyo aumento marca el ritmo acelerado de un millón más de individuos cada año. De ellos corresponden doce millones a la población urbana y dieciséis a la población rural. De esta enorme masa de dieciséis millones de campesinos, hay cuarentiséis grupos étnicos de raza indígena pura, de los que ya nos ocupamos en páginas anteriores.

Estos cuarentiséis grupos raciales se diferencian en su habitat porque viven en las más disímiles regiones, climas, floras y faunas, en su somatología, en su patología, en su historia, en las expresiones materiales de cultura (alimentación, indumentaria, habitación, economía, instrumental de trabajo), en su vida social (familia, criminalidad, ritos funerarios) y en su patrimonio mental colectivo (idioma, religión, folklore, arte).

Entre otros múltiples factores, estos grupos aborígenes viven separados del resto del país por la muralla, casi infranqueable, del idioma. Tres millones de indios sólo hablan su propia lengua e ignoran el castellano, viven su vida tribal, ensimismados en su cultura autóctona y como si el resto del mundo civilizado no existiera para ellos. Tres millones de individuos que sólo producen lo que ellos mismos consumen. Tres millones de aborígenes que son tan ajenos al movimiento de integración nacional como lo fueron hace trescientos años y lo han seguido siendo desde entonces.

Fácil es comprender con estos antecedentes, las extraordinarias dificultades para realizar una sistemática política educacional en tan abigarrado mosaico humano. México emprendió, con fe y con tesón, esa tarea verdaderamente ciclópea. Mucho se ha logrado ya en ese empeño aun cuando es preciso reconocer que falta todavía mucho por lograr. Ha sido éste y sigue siendo un camino erizado de obstáculos, encrucijada de éxitos y de frustraciones, altibajos de logros y de fracasos. Pero el ensayo transcendental ha ido dejando, a lo largo de la áspera ruta, hitos firmes y valederos, realizaciones perdurables y una riquísima experiencia en la que pueden y deben inspirarse los pueblos que afrontan igual problema y que hasta ahora nada han hecho o han hecho poco para resolverlo.

## 2) *Trayectoria histórica*

La trayectoria de la fecunda experiencia mexicana, en orden a la educación del indio, comprende los tres períodos de su historia: a) era precortesiana; b) coloniaje; c) asimilación unificadora o respeto de autoctonismo; d) la república.

### a) *Era precortesiana*

Tres instituciones impartieron la educación de los aborígenes: el "calmécac", el "tepochcalli" y la familia.

El "calmécac" tenía un rango aristocrático y en él se preparaban los individuos destinados a ser sacerdotes o guerreros, jueces o burócratas. Los alumnos aprendían las leyes, la religión, la descifración y manufactura de los manuscritos pictóricos, la historia y la astronomía. También se les enseñaba el canto y la danza, indispensables en las ceremonias rituales, entrenándose en ambos en el "cuicalli" o "casa del canto", anticipo prehispánico de las escuelas contemporáneas del canto, danza y música. Del "calmécac", como lo afirmara acertadamente el misionero Sahagún, protector de los indios en los albores del coloniaje, "salen los guerreros que engrandecen la patria, los gobernantes que tienen cargo de los pueblos y los que ahora poseen los estrados y las sillas de la república".<sup>1</sup>

Era muy rigurosa la educación física que se impartía en estas instituciones para acostumar a los jóvenes a soportar las fatigas, el cansancio y el hambre y para familiarizarlos con el manejo de la rodela, la macana y las lanzas de pedernal, armas que usaban en sus rigurosos simulacros de combate cuerpo a cuerpo. La disciplina era inexorable: cualquier falta ameritaba severo castigo. Los alumnos cualesquiera que fuese su categoría social, vestían pobremente, con mantas ásperas y duras de henequén; se levantaban a media noche, hora en que se les imponía el baño de agua fría aun cuando fuere invierno; barrían luego los templos y las casas de los sacerdotes. Algunos salían al monte a traer ramas de abeto para el culto y los otros permanecían toda la noche orando o incensando a sus ídolos y despiertos aguardaban que amaneciese. "Hacían todo esto —afirma Pomar— a fin de curtirlos con los fríos y calores, y poco sueño y poco comer para que habituados a ello, cuando se ofreciesen los trabajos de la guerra, los sintiesen menos".<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Sahagún. T. II, p. 220.

<sup>2</sup> Pomar, *Relaciones de Texcoco*, p. 27.



El "calmécac" tenía una sección especial para educar a las mujeres con las que se empleaba menos rigor, adiestrándolas en el cuidado del hogar, en la religión, en las artes propias de su sexo y en el ejercicio de las virtudes domésticas.

Sahagún consideró a este régimen educativo "muy conforme a la filosofía natural y moral" porque criábanlos en grande austeridad de manera que los bríos e inclinaciones carnales no tenían señorío en ellos, así en los hombres como en las mujeres".<sup>3</sup>

El *telpochcalli* o "casa de los jóvenes" era la escuela del pueblo. Los niños aprendían de sus padres, mediante la observación e imitación —como lo hacen hasta ahora en las comunidades indígenas— las nociones primarias de los oficios prácticos. Los ayudaban en las siembras, en el acarreo de la leña pues no existían entonces animales de carga, en la pesca, o en labrar la madera. En su adolescencia ingresaban al "telpochcalli". Sólo en Tenochtitlán, capital del imperio azteca, hubo cuarenta escuelas de esta clase, a razón de diez en cada uno de los cuatro barrios que integraban la urbe imperial. También los hubo en Cholula, Tlaxcala y otros pueblos. El historiador Chávez Hayhoe calcula en ochenta el número de estas escuelas esparcidas en México Antiguo.<sup>4</sup>

El ingreso de los alumnos al "telpochcalli" se celebraba con especiales ceremonias religiosas, muy remoto y lejano anticipo de las "novatadas" contemporáneas.

La principal preocupación del educando en el "telpochcalli" era el cultivo de las tierras destinadas al sostenimiento de la institución, tarea importante por cuanto la tierra, en la época precortesiana, era cultivada únicamente por la clase baja que recibía allí el entrenamiento y la capacitación necesaria para hacerlo. También se permitía a los alumnos, en vía de práctica, que fueran a trabajar periódicamente con sus padres, en sus sementeras, si éstos eran labradores. De esta suerte, salvadas las distancias en las perspectivas históricas, el "telpochcalli" puede considerarse un antecedente prehispánico de las actuales escuelas rurales de México.

Los educandos, además, aprendían el canto y la danza, que tanta trascendencia social tuvieron entre los aztecas de la antigüedad. Al cumplir los quince años de edad los iniciaban en las pesadas faenas del acarreo de la leña que tomaban de los montes con destino al culto.

<sup>3</sup> Sahagún, Tomo III, p. 80.

<sup>4</sup> Salvador Chávez Hayhoe, *Historia Sociológica de México*. Colección Internacional. Tomo I, p. 194. México, D. F., 1944.

Cumplidos los veinte años, si eran aptos para la guerra, marchaban a los combates, como auxiliares, llevando las rodela.

Si el alumno comprobaba su eficiencia en sus conocimientos teóricos y prácticos era elegido para "maestro" de los demás compañeros. México, de esta suerte, fue desde la antigüedad precursor del sistema monitorial o lancasteriano que, difundido por Inglaterra, tan en boga estuvo en el siglo XIX. Si el alumno acreditaba su valor en difíciles pruebas y luchas, se le elegía jefe de sus demás compañeros con la autoridad suficiente para castigarlos si se hacían acreedores a ello.

No se conocía la escritura. Todo lo que los antiguos aztecas tenían que decir, cuando no podían hacerlo de viva voz, lo narraban pintando las escenas respectivas. Fue una escritura pictórica. Escribían pintando. Y aprendían a leer y escribir sus jeroglíficos. Así lo consignan los misioneros de la Conquista, entre ellos el abnegado defensor de los indios, Motolinía<sup>5</sup> y el obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga. Todavía en el siglo XVII Torquemada encontró que los aborígenes "llevaban sus recados escritos por pinturas de las que antiguamente usaban".<sup>6</sup>

La *familia*, institución educativa en todos los países y en todos los tiempos, complementó, en el México precortesiano, la labor de los "calmécac" y los "telpochcallis". A través del hogar los hijos se capacitaban en los oficios de sus padres, consiguiendo así, con la experiencia acrecentada a través de las generaciones, la máxima destreza en el trabajo y perfección en sus rendimientos. También el hogar impartía a sus miembros una muy austera educación moral.

#### b) *Coloniaje*

El primer problema al que se abocaron la Iglesia y el Estado para dominar espiritualmente a los aborígenes de la Nueva España fue el *lingüístico*. Era indispensable que se conocieran las lenguas autóctonas para la catequización de los naturales y como esas lenguas fueron múltiples se pensó en la conveniencia de reducirlas mediante la extensión de alguna general, como la mexicana, que permitiese al misionero evangelizar con menos fatiga lingüística.<sup>7</sup> El Estado ordenó, a su vez, que se

<sup>5</sup> Motolinía, *Historia de los Indios de Nueva España*, p. 137.

<sup>6</sup> Torquemada, *Monarquía Indiana*. Tomo III, p. 183.

<sup>7</sup> Rómulo Velasco Ceballos, *La Alfabetización en la Nueva España*. México, 1945, pp. 6 y 7.

difundiera el castellano entre los naturales.<sup>8</sup> Surge así la tendencia a imponer al aborigen el aprendizaje del castellano y ya en el siglo XVIII (16 de abril de 1700) se acepta oficialmente la conveniencia de prohibir las lenguas indígenas "para que de una vez se llegue a conseguir se extingan los diferentes idiomas de que se usa en los mismos Dominios y sólo se hable el castellano".<sup>9</sup>

Tres son los *objetivos* que persigue la educación de los indios durante el coloniaje: la evangelización, el gobierno político y el empleo de los servicios indígenas. Se procuró adoctrinar a los indios, pero se les excluyó, en los primeros tiempos, del estado eclesiástico al cual ellos entonces no podían aspirar. Se les adiestró, en cambio, "para llenar los oficios de república", las artesanías y los oficios auxiliares de la Iglesia como el de cantores. Los misioneros tuvieron buen cuidado de preparar en sus escuelas a catequistas jóvenes, enseñándoles lectura, escritura, matemáticas elementales y catecismo para enviarlos luego a sus respectivas comunidades a que enseñaran lo que habían aprendido.

Las Leyes de Indias dispusieron que los aborígenes aprendieran la *lengua castellana* y se expresaran en ella. Y las Cédulas Reales del 20 de junio de 1686, 16 de febrero de 1688 y 6 de abril de 1691, ordenaron que en todos los lugares de indios de Nueva España y Perú "se pongan escuelas con maestros que enseñen a los indios la lengua castellana". No podría obtener, en lo sucesivo, "oficio de república" el indio que no supiera hablarla, concediéndose cuatro años de plazo para cumplir esta disposición.

Algunos *colegios para niñas indias* fueron fundados en el siglo XVIII. El *colegio de doncellas indias de Nuestra Señora de Guadalupe*, fundado por un jesuita en 1753, sujeto a la jurisdicción real y subordinado a las facultades de los virreyes como vicepatronos, impartió, en idioma castellano, la enseñanza de la doctrina cristiana, lectura y escritura y tareas domésticas (coser, hilar, guisar y tejer). Igual finalidad tuvieron los colegios de San José de Beatas de Terceras de Nuestra Señora del Carmen, fundado en la ciudad de Santiago de Querétaro (1791) y el que se fundó en el Barrio de Santiago de Tlaltelolco dos años más tarde.

Los *colegios para varones indios* tuvieron al principio, tanto en México como en el Perú, una finalidad política: captar a los hijos de los

<sup>8</sup> Archivo Histórico Nacional. Cedulaario Indico. T. 41, f. 312, No. 256.

<sup>9</sup> Archivo Nacional de México. Reales Cédulas, duplicados, etc., T. 166, fols. 185-190.

caciques porque como lo expresan con franqueza las Leyes de Indias (ley 11, libro 1, título XXIII) "son los que han de gobernar a los indios y conviene que sean desde niños instruidos en la fe católica". En 1536 se fundó el Colegio de Santiago de Tlaltelolco, a cargo de los franciscanos, donde se enseñaba lectura, escritura, música, latín, retórica, lógica, filosofía y medicina indígena, a unos 70 alumnos internos. Dentro del mismo sistema se fundaron posteriormente los colegios de Tiripitío y San Nicolás de Michoacán que, ya desde el siglo XVI, enviaban a sus egresados a seguir cursos en la Universidad. En los siglos XVI y XVII hay indios que alcanzan el bachillerato. En 1691 se creó, en la ciudad de México, el Colegio Seminario y se ordenó la creación de otros análogos, "destinándose la cuarta parte de las becas de que se compusiere cada uno de ellos, para los hijos de los caciques".<sup>10</sup>

Se adoptó, asimismo, la coeducación en el sistema mixto de alumnos: español-indígena. No debió dar los frutos apetecidos porque en el siglo XVIII se insiste en fundar colegios especiales para indios. A fines de la misma centuria, el Colegio de Tlaltelolco se encontraba despojado de colegiales y con su antiguo edificio casi arruinado. Pidió su restitución el bachiller Escalona y Arias, clérigo indígena, en un escrito firmado por otros indios principales de la parcialidad de Tlaltelolco, haciendo hincapié en el desamparo en que se crían los hijos de los aborígenes, carentes de enseñanza y expresando que "sólo tienen de racionales lo que les infunde la humana naturaleza".

"Si seriamente se cuidara de la educación de los indios —afirmaba el jesuita mexicano Clavijero— si desde niños se criasen en seminarios bajo buenos maestros y se les protegiera y alentara con premios, se verían entre los americanos filósofos, matemáticos y teólogos que pudieran competir con los más famosos de Europa".<sup>11</sup>

Digno de mención es también el intento realizado en Granada, España, en enero de 1792, al crearse un Colegio destinado a la educación de los nobles, entendiéndose por tales a los criollos, nacidos en América, hijos de españoles nobles y a los hijos de los caciques, sin excluir a los mestizos nobles. El monarca español quiso que se educaran allí "en paraje donde por su cercanía había más facilidad de certificarse de su mérito" para emplearlos en todas las carreras a que se hicieran acre-

<sup>10</sup> Archivo Histórico Nacional, Madrid. Cedulaario Indico. II, 340-42, No. 22. Publicado por Carmelo Viñas M. *El Estatuto del Obrero Indígena*, pp. 275-278.

<sup>11</sup> Clavijero, *Historia de México*. T. IV, p. 259. Edición hecha en México, 1945.

dores por su conducta y aprovechamiento, tanto en la Metrópoli hispana como en sus dominios de Ultramar. En el plantel se impartía enseñanza de Teología, Jurisprudencia Civil y Canónica, Arte Militar y Política y se capacitaba, por tanto, al eclesiástico, al magistrado, al militar y al político.<sup>12</sup>

Los intentos de educar a los indios en el siglo XVIII, en el plano superior, no tuvieron los resultados que de ello se esperaban. En cambio, en la ciudad de México, funcionó la *Escuela de Pedro de Gante* de donde egresaron albañiles, sastres, carpinteros, cordoneros, herreros, pintores, orfebres, bordadores, escultores, ebanistas y constructores de instrumentos musicales. El Convento de Tiripitío (Michoacán) de los frailes agustinos fue el epifoco de la difusión de conocimientos de varias artesanías. Y en Talavera de Puebla, la cerámica indígena, de por sí ya maravillosa, se enriqueció aún más con la influencia europea.

### c) *Asimilación unificadora o respeto al autoctonismo*

Ya desde el siglo XVI hubo misioneros que, con miras a la consolidación de la unidad cristiana en el Nuevo Mundo, abogaron por la conveniencia de fusionar, en una sola, las dos culturas y las dos razas que habían chocado dramáticamente en el episodio histórico de la Conquista y hacer del mestizaje la suprema generalización antropológica del continente.

Solórzano Pereyra es el personero de la tendencia asimiladora en el siglo XVII, propugnando la conveniencia de obligar al indio a hablar el castellano, a usar la indumentaria hispana y a adoptar las costumbres hispanas,<sup>13</sup> previa la derogatoria de las cédulas reales que prohibían a los indios vestirse a la usanza española, usar armas y tener caballos, medidas restrictivas que se justificaron ante el temor de las rebeliones indígenas y que no tenían entonces razón de ser. De la misma manera, antiguamente se prohibían los casamientos entre españoles e indias, pero después lo permitieron las cédulas reales de 1514 y 1515, dándoseles a los así casados la licencia para vivir entre indios.<sup>14</sup>

La tendencia igualitaria obtuvo también algunos avances en la legislación cuando la Cédula Real de 1697 ordenó que los indios gozaran

<sup>12</sup> "Gaceta de México", correspondiente al martes 13 de noviembre de 1792. Tomo V, No. 22, pp. 192 y sigs.

<sup>13</sup> J. de Solórzano Pereyra, *Política Indiana*. Lib. 2, Cap. XXVIII.

<sup>14</sup> Solórzano, *ob. cit.* Lib. 2, Cap. XXVI.

de la remuneración que correspondiera al mérito y calidad de cada uno, como los demás vasallos españoles "con quienes han de ser iguales en todo los de una y otra América".<sup>15</sup> Esta tesis fue reafirmada en las cédulas reales del 21 de febrero de 1725, 11 de septiembre de 1766 y 16 de enero de 1768".<sup>16</sup>

El siglo XVIII, con la voz del Arzobispo de México, Lorenzana, mantiene y acrecienta la corriente asimiladora para cuya realización este prelado otorga excepcional importancia a la difusión del castellano, ya que, según él,

"el hablarse un mismo idioma en una nación propia de su soberano y único monarca, engendra cierto amor e inclinación de unas personas a otras, una familiaridad que no cabe entre los que no se entienden, y una sociedad, hermandad, civilidad y policía, que conduce mucho para el gobierno espiritual, para el trato doméstico, para el comercio y política, como también para ir olvidando los conquistados insensiblemente sus enemistades, sus divisiones, sus parcialidades y su aversión a los que mandan".<sup>17</sup>

Clavijero robustece esta tendencia y complementa el pensamiento anterior, expresando textualmente:

"No hay duda que hubiera sido más acertada la política de los españoles si en vez de llevar mujeres de Europa y esclavos del África, se hubiera enlazado con las mismas casas americanas hasta hacer de todas una sola e individua nación" refiriéndose luego a las "incomparables ventajas que de semejante alianza hubieran resultado al Reino de México y a toda la monarquía, y a los daños que de lo contrario se han originado".<sup>18</sup>

La corriente de la asimilación unificadora chocó, desde su origen, con dos obstáculos infranqueables: a) la psicología del aborígen que se resistió tenazmente a la fusión con los hispanos, defendiendo las calidades esenciales de sus propios patrones de vida tradicionales; y, b) la acción de no pocos sectores españoles que consideraban a los indios como entes inferiores, siervos por naturaleza, razas subhumanas, "perezosos y

<sup>15</sup> Biblioteca Nacional de México. Manuscritos, Reales Órdenes y Providencias de Gobierno respectivas a ambos.

<sup>16</sup> Archivo Histórico Nacional. Madrid. Cedulaario Índico. T. II, fols. 340-42.

<sup>17</sup> R. Velasco Cevallos, *ob. cit.*, p. 74.

<sup>18</sup> Clavijero, *ob. cit.* T. II, p. 225.

lánguidos, estúpidos por constitución, sin talento inventor ni fuerza de pensamiento, borrachos, carnales, insensibles a las verdades religiosas, sin discernimiento sobre los deberes de la sociedad, con desamor para todos los prójimos".<sup>19</sup>

La polémica, a través de los siglos, todavía se mantiene en pie entre indigenistas e hispanófilos, recorriendo toda la gama de actitudes entre la ecuanimidad y el apasionamiento, la comprensión y la destemplanza. Ahora los siglos han hecho ya su obra propia. No es tarea fácil ni por lo demás sería posible, la asimilación unificadora de treinta millones de hombres autóctonos al proceso genético de la nacionalidad. No pueden desaparecer del escenario histórico razas tan importantes como las indígenas, pese al estado de servidumbre y de postración en el que sobreviven. La obra a emprender tiene un carácter de reivindicación de las calidades humanas, de un reajuste a sus sistemas tradicionales de existencia, de una revalorización de sus signos substantivos, del desuso de estas otras formas adjetivas que deben ser abolidas por el progreso, de la auténtica reincorporación del indígena a la vida nacional. He ahí el objetivo supremo —que todavía nuestro optimismo no presiente muy cercano— de la educación integral del aborigen.

#### d) *La República*

Tres períodos integran el ciclo evolutivo de la educación del indio mexicano durante la República: 1) la etapa inicial; 2) la Reforma y el Porfiriato; y 3) la Revolución que comprende desde 1910 hasta nuestros días.

1) La *etapa inicial* se caracteriza por la inestabilidad en todos los órdenes, anomalía histórica común en todos los pueblos que se emancipan de la metrópoli española cuando aún no habían alcanzado la madurez cívica para el disfrute pleno de la libertad, para la pacífica convivencia y para la firme y estable estructuración de los poderes públicos. Luchas intestinas desangran a las nuevas nacionalidades. Caudillos afortunados y ambiciosos se disputan a fuego y sangre la codiciada presa del poder. El indio es entonces la carne de cañón en la tragedia de las guerras civiles. No era el ambiente propicio para pensar serenamente en edu-

<sup>19</sup> J. E. Fernández y Dábalos, *Colección de Documentos para la Historia de la Guerra de la Independencia de México*, de 1808 a 1821. México, 1878. Referencia específica: "El Consulado de México a las Cortes, 27 de mayo de 1811". Informe negando a los indios el derecho de tener representación en las Cortes. Tomo II, pp. 450-466.

carlo. Díctanse, empero, algunas medidas teóricas que sólo revelan el buen propósito de los legisladores porque la mayor parte de ellas quedaron sin realización práctica.

El Congreso Constituyente de Chihuahua, en marzo de 1826, dispuso la creación de escuelas primarias y ordenó que se admitieran en ellas a los indios. La Legislatura del Estado de Occidente aprobó el 30 de septiembre de 1828 una ley estableciendo que los fondos propios de los pueblos indígenas se destinaran preferentemente al fomento de la instrucción. Dictáronse otras medidas para la fundación, en los pueblos de indios, de escuelas de primeras letras. Se dispuso, asimismo, que cada tribu indígena enviara a México o a Guadalajara a un indio que supiera leer y escribir para que se instruyera en las prácticas del sistema lancasteriano o monitorial y, a su regreso, lo aplicara en su respectiva comunidad.

Funcionaba en la capital de México el Colegio de San Gregorio dedicado a la enseñanza de los indios, prestándose alguna atención, tanto en este plantel, como en el Seminario de Puebla, al aprendizaje de las lenguas autóctonas, ya que la diversidad idiomática constituyó desde el principio —lo sigue siendo hasta ahora— serio obstáculo para la difusión de la enseñanza. Se consideró que el Colegio de San Gregorio debía admitir a los indígenas de cada uno de los Estados que formaban la unión federal mexicana. Datos del año 1844 comprueban que sólo tenía 32 indios como alumnos.

Las comunidades aborígenes aportaban de sus propios bienes las rentas necesarias para sostener otras escuelas destinadas exclusivamente a la educación de los autóctonos.

2) *La Reforma y el Porfiriato* marcan un nuevo momento histórico, aunque disímil, en el proceso educativo del indio mexicano.

Las luchas de la Reforma, a la par doctrinarias y armadas, convulsionaron al país en tal manera, que no fue posible dedicarse serena, activa y prolongadamente al enfoque de la educación aborigen. Se agudizaron los escollos para emprender esta tarea: la penuria del erario público, exhausto por las luchas intestinas; la dispersión de los aborígenes en enormes y abruptas extensiones de terreno y su deseo de mantenerse aislados del resto de la población; y la diferencia de idiomas que imposibilitaba, hasta anularla, la acción de los profesores mientras éstos no se decidieran a aprender las lenguas aborígenes o los indios no se resignaran a aprender a expresarse en castellano.



El gobierno del general don Porfirio Díaz logró para México una prolongada era de paz, mantenida con mano férrea. Fue una de las dictaduras organizadoras, tránsito entre el desbarajuste inicial y la organización definitiva posterior. La expansión económica obtenida por el porfiriato fue propicia para que se estimulara la educación. Fue incluido, en el plan de las escuelas (15 de mayo de 1883) el estudio del idioma indígena predominante en la localidad donde ellas funcionarían. A fines de ese mismo año el Director de la Escuela Nacional Preparatoria, Alfonso Herrera, remarcó la importancia del conocimiento del idioma náhuatl "tanto para el estudio de la cultura indígena como para civilizar a los que ignoraban la lengua castellana, y no podían, por tanto, participar de los beneficios de la ilustración general del país".

Resultaba al parecer insuperable para el logro de los objetivos de la educación del aborigen la extraordinaria multiplicación de las lenguas. Dijérase que era una torre de babel indiana. Sólo en el Estado de Oaxaca en 1861 se hablaban dieciocho idiomas diversos, de los cuales se habían desprendido no pocos dialectos. En Chiapas los indios hablaban cinco idiomas distintos. En el resto de los Estados el panorama lingüístico era semejante. El censo de 1895 comprobó que el 16.60% de la población total se expresaba en lenguas indígenas. Consideróse entonces que correspondía al idioma castellano una misión previa de unificación espiritual y por eso se intentó impartir su aprendizaje a los indios como prolegómeno indispensable para la difusión de la enseñanza entre los mismos. Esta política se inició en el Estado sureño de Chiapas con el decreto del 31 de diciembre de 1881, reglamentado el 12 de enero del año siguiente.

El Estado de Guerrero en 1887 estableció escuelas para adultos indígenas, impartiendo la enseñanza elemental e instruyéndolos, además, en el idioma español para evitar los frecuentes abusos de los intérpretes. El Estado de Chihuahua, en 1899, abrió seis escuelas para indígenas y ese mismo año el Estado de San Luis Potosí fundó en el pueblo de San Antonio del partido de Tancahuitz —donde años atrás había estallado una tremenda sublevación indígena— una escuela exclusivamente para niños indios en la que el profesor explicaba sus lecciones en el idioma aborigen. Dos años después, en el mismo Estado, fueron creadas otras cuatro escuelas para indígenas y en 1908 se fundó una *escuela normal* destinada a formar, entre los agregados autóctonos de la Huasteca, *profesores indios* que, con todas las ventajas inherentes a su comunidad étnica, difundieran la enseñanza entre sus hermanos de

raza. Se empezó a reconocer, desde entonces, la importancia de la *escuela rural* "para hacer entrar a los indios en la vida útil del ciudadano".

El Estado de México dictó en 1890 una disposición concentrando en la Escuela Normal y en la de Artes y Oficios a las alumnas indígenas, a razón de una por cada distrito, para que obtuvieran el título de profesoras de tercera clase con la obligación de regresar después a sus pueblos a hacerse cargo de las escuelas. Tres años más tarde, cuatro de esas maestras estaban ya en funciones.

El Estado de Jalisco, en política análoga, aunque no idéntica, concentró en su capital, Guadalajara, a hombres y mujeres de distintas tribus, capacitándolos en el idioma castellano para que luego regresaran a sus respectivos hogares a enseñarlo y difundirlo.

El Gobierno Federal, bajo el porfiriato, procuró la difusión de la enseñanza elemental entre la raza aborigen. El propio Presidente general Díaz tenía la esperanza de que las escuelas "cambiaran a los indios y transformaran su vida". Para Justo Sierra, a la sazón Subsecretario de Educación Pública, el programa educativo era indispensable a fin de despertar a la población indígena del letargo en que yacía postrada.

En realidad, el niño indio no podía ir a la escuela porque, como lo afirma Sánchez Santos, en frase que es aplicable a todas las latitudes de América donde viven aborígenes, "su trabajo era indispensable para el sostenimiento de la familia". A mayor abundamiento, según la acertada observación de Humboldt, la acción de la escuela se esterilizaba "por la falta de maestros inteligentes y de buena voluntad que conozcan las lenguas indígenas".

Algunos estudiosos —entre ellos Starr (1908)— opinaron que todos los indios no eran igualmente capaces de regeneración mediante los sistemas educativos. Consideró él que mucho podía esperarse de los mayas, mixtecos, zapotecos y tlaxcaltecas. Fue, en cambio, pesimista en relación con los mixes, los otomíes y los triquis.

### 3) *La Revolución*

El ciclo revolucionario de México, a partir de 1910, se cumple en dos etapas sucesivas: la primera, violenta, trágica y destructora de todo aquello que el plan de la Revolución se propuso destruir; y la segunda, pacífica, organizadora y creadora de todo aquello que la doctrina y la acción social revolucionaria se propuso crear tanto en el orden agrario

como en el sistema educativo, en la restauración de los valores autóctonos y en el régimen social.

*La constitución política de los Estados Unidos Mexicanos*, promulgada el 5 de febrero de 1917 y en actual vigencia, establece, en su artículo 3º, que la educación se imparta sólo por el Estado y que "será socialista y además de excluir toda doctrina religiosa, combatirá el fanatismo y los prejuicios, para lo cual la escuela organizará sus enseñanzas y actividades en forma que permita crear en la juventud un concepto racional y exacto del universo y de la vida social".

Las corporaciones religiosas, los ministros de los cultos, las sociedades por acciones que exclusiva o preferentemente realicen actividades educativas, y las asociaciones o sociedades ligadas directa o indirectamente con la propaganda de un credo religioso, tienen rigurosa prohibición constitucional para intervenir, en forma alguna, en las escuelas primarias, secundarias o normales, ni apoyarlas económicamente.

Interpretando el espíritu de este artículo constitucional, que ha provocado apasionadas polémicas entre hombres e instituciones representativas de la cultura mexicana, el Presidente de la República, general Manuel Ávila Camacho, en uno de los mensajes durante su gobierno (1940-1946), expresó enfáticamente las ideas cardinales del sistema educativo mexicano. Ellas son:

"Afirmar en los educandos los conceptos y los sentimientos de solidaridad social, destacando la preminencia de los intereses colectivos respecto a los individuales, para ir creando ambiente a las reformas que atenúan la desigualdad económica entre los hombres; fomentar íntegramente el desarrollo cultural de la juventud y capacitarla para el trabajo en beneficio común dentro de un espíritu rigurosamente científico, que excluya los prejuicios y destierre los fanatismos; desarrollar el sentido de unidad nacional, acendrar por la escuela el amor a la patria, a las tradiciones nacionales, a la democracia y a los principios de la confraternidad humana; preparar, en fin, generaciones que aprovechen mejor y repartan equitativamente los bienes que la naturaleza ofrece al hombre".

Una de las plataformas más sólidas de la Revolución Mexicana, fue —y lo sigue siendo hasta ahora— la *educación rural* con el objetivo de llevar la escuela, y con ella los mensajes de la cultura hasta las comunidades indígenas, inaccesibles otrora, creando, de esta suerte, en forma meditada y permanente, las herramientas eficaces para readaptar a los grupos aborígenes y asimilarlos a la vida nacional.

La educación rural en México comprende distintos organismos y sistemas, tendientes todos ellos a satisfacer el propósito supremo de la integración de la nacionalidad mexicana:

*Escuelas Rurales*  
*Misiones Culturales*  
*Centros de Cooperación Pedagógica*  
*Escuelas Normales Rurales*  
*Alfabetización de los Indios*  
*Internados Indígenas*  
*Centros de Cooperación Económica*  
*Casa del Estudiante Indígena*  
*Casa del Pueblo*

Analícemos separadamente el origen, la trayectoria histórica, la doctrina y la acción social de cada una de estas instituciones, la experiencia aleccionadora que cada una de ellas arroja en el transcurso de los años y la forma como están cumpliendo los altos fines que, en horas transcendentales y grávidas de esperanzas, determinaron su creación.



## 4 — LAS ESCUELAS RURALES

### a) *Antecedentes históricos*

Algunos esporádicos intentos de educación rural, aunque con propósitos exclusivamente de evangelización, realizaron los misioneros en la época colonial. En la República, y hasta las postrimerías del porfiriato, la educación quedó confinada, por razones políticas, a las ciudades y por razones económicas a la clase media. Sólo en 1910, último año del prolongado régimen del general Porfirio Díaz, se creó, por iniciativa suya, una *escuela para indígenas* en las municipalidades de Xochimilco y Milpa Alta, jurisdicción del Distrito Federal, en razón de que —así lo expresó el propio mandatario— “el perfeccionamiento y la difusión de la lengua nacional entre los indígenas, son una necesidad que reclama el progreso del país”.

Un año más tarde, en 1911, el Presidente Francisco León de la Barra estableció la *Escuela de Instrucción Rudimentaria* con el propósito de popularizar la enseñanza elemental entre los agregados aborígenes y cuyos fines concretos eran “la enseñanza para hablar, leer y escribir el castellano y ejecutar las operaciones más usuales de la aritmética”.

Le correspondió a la Revolución, una vez estabilizados los gobiernos emanados de ella, encarar el problema educacional del aborigen para satisfacer las demandas de mejoramiento que el pueblo, después de la lucha armada, reclamaba imperiosamente: tierras y escuelas. Fueron creándose así, sucesivamente, las diversas instituciones educativas para asimilar a los indios a la vida de la nación mexicana. En veces, esas creaciones se hicieron con el firme convencimiento de la eficacia de sus métodos y de la excelencia de sus resultados. En veces se trató sólo de experimentar en la búsqueda de las técnicas más adecuadas.

En septiembre de 1912, bajo la presidencia de don Francisco I. Madero, considerado uno de los apóstoles de la Revolución, funcionaban ya cincuenta “escuelas rudimentarias” en todo el país, cantidad que en el año 1913 se elevó a ciento ochentiuna y en 1914 llegó a doscientas. No existía entonces un sistema de escuelas en el campo, ya que la escasa

atención que se brindaba a la instrucción primaria estaba circunscrita a los centros urbanos.

Fue en 1921 con el establecimiento de la Secretaría de Educación cuando nace en México la Escuela Rural cuya originalidad consiste en que considera a la comunidad entera como objeto de su acción educativa para combatir la miseria, la desorganización cívica, la insalubridad, el aislamiento y la ignorancia que, desde siglos atrás, venía flagelando a las masas indígenas.

La cuna de las escuelas rurales fue de una pobreza mesiánica. Nacidas en los corredores de los cascos de las viejas haciendas cuyo poderío destruyó la Revolución o bajo la sombra de los árboles, carecían de casi todo: libros, material escolar, mobiliario, edificio. Los niños se sentaban en piedras, cajas o tablones. Todo se improvisaba. Pero esa pobreza fue el almáxico de energías creadoras que nacían fuertes y viriles en las entrañas de las comunidades indígenas.

Ilusorio hubiera sido esperar la acción del Estado, mediante subsidios presupuestales, ya que el erario público no podía entonces atender a las no pocas premiosas necesidades nacionales. Ante tal emergencia fue preciso acudir a la ayuda de la sociedad, aunando voluntades y esfuerzos y así surgieron, en 1926, los *Comités de Educación* creados ex profeso para subvenir a las escuelas rurales en su precaria economía y en apoyo de su obra educativa.

En cada poblado, congregación o ranchería se instaló un *Comité de Educación*, integrado por un miembro electo por los vecinos, que lo presidió, otro nombrado por las autoridades locales, una señora elegida por las madres de familia que tuvo el carácter de tesorera, un alumno adulto elegido por sus compañeros y un maestro que fungió de secretario.

Los fondos del Comité se constituyeron por donativos, suscripciones periódicas, productos de funciones, cosechas de terrenos que se sembraron con ese objeto, evitando, eso sí, imponer cuotas obligatorias a los vecinos o cualquier otra forma de colecta que pudiera ser onerosa para ellos o aparecer como de carácter oficial.

Incumbió a los Comités de Educación procurar que cada escuela rural cumpliera su cometido y que sus alumnos obtuvieran el mayor provecho posible; conseguirles los útiles, mobiliarios, campos de juego y terrenos necesarios; facilitar a los niños, en la medida de las posibilidades, prendas de vestir, servicios médicos, alimentos, etc.; relacionar a las escuelas rurales con las demás actividades de la comunidad, a fin de que desempeñaran su auténtica función social; vigilar el manejo de

los fondos de las cooperativas escolares; asesorar al Inspector Escolar en la provisión de un personal docente idóneo; intervenir en los festivales que se organizaran para arbitrarse los fondos destinados al mejoramiento de las escuelas rurales; y ayudar a que se cultiven los terrenos cedidos a las escuelas y que los alumnos no pudiesen atender, siendo los productos a beneficio de las propias escuelas rurales. Los Comités de Educación eran renovables anualmente y sus miembros podían ser reelectos.

Los Comités de Educación contaron con la activa y entusiasta cooperación de los vecinos de la comunidad que aportaron dinero, materiales, su propio trabajo personal en la construcción de los locales escolares, la casa para el maestro, los muebles para los alumnos. La obra estaba ya en marcha.

Durante el gobierno del general Plutarco Elías Calles (1924-1928) funcionaban en todo el país 3,392 escuelas rurales, servidas por 4,712 maestros, controlados unas y otros por el departamento de Escuelas Rurales, primarias foráneas e incorporación cultural indígena, dependencia de la Secretaría de Educación Pública. Secretario de Educación Pública fue entonces un indigenista eminente, el maestro Moisés Sáenz, que dio extraordinario impulso a las *Escuelas Rurales*, surgidas de las entrañas mismas del campesinado mexicano para satisfacer sus demandas de progreso y de cultura. El gobierno federal recibió entonces más de dos mil fincas para alojar en ellas a otras tantas escuelas que habían levantado las comunidades rurales, casas que generalmente eran las mejores del poblado, por su construcción, por su limpieza, porque son el resultado de anhelos comunes y porque los vecinos aportaron ya el material de construcción, ya el pago de albañiles, ya la madera de sus puertas y sus techos, ya, en fin, el trabajo personal que es lo único que pueden aportar los más humildes pero no los menos animosos. Numerosas escuelas rurales fueron equipadas de muebles y de útiles, únicamente por la misma cooperación de los pueblos, porque entonces el Presupuesto Nacional no contenía partida alguna para esa finalidad. Asimismo se proporcionó a la mayor parte de las escuelas rurales un campo de cultivo, tomado unas veces de los ejidos si las escuelas se encontraban en el seno de las comunidades agrarias, cedido otras por algún vecino generoso o adquirido, en fin, a costa de suscripción pública y escriturado a favor de la Secretaría de Educación.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> "El Esfuerzo Educativo en México". Publicaciones de la Secretaría de Educación Pública. 1924-1928. Tomo I, pp. 11 y 12.



Hasta entonces las escuelas rurales no estaban sometidas a una sola unidad de comando y de acción. Unas dependían de las Delegaciones de las Secretarías de los Estados, otras estaban subordinadas al Departamento de Cultura Indígena, o bajo la acción directa de los Inspectores de Educación. El gobierno del general Calles, que prestó especial atención al fomento de las escuelas rurales, hizo de ellas un verdadero sistema unificado y, por disposición dictada el 1º de enero de 1925, las puso bajo la jurisdicción de una sola autoridad: el "Departamento de Escuelas Rurales de Incorporación Cultural Indígena", organismo que dictó eficaces medidas para el funcionamiento de las mismas, en relación con la vida aborígen, su nutrición, sus prácticas, su acción social y la difusión del culto a la Patria.

Moisés Sáenz afirmó entonces:

"Existen en nuestro país 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 y con un tipo de civilización semejante".

"Todo lo que viene a formar un conglomerado que con las modalidades necesarias puede dirigirse con un mismo sistema de educación, ya que esos millones de campesinos, por su composición étnica, son el tronco de nuestra nacionalidad y en sus actividades está la base del desarrollo económico del país y la solución del problema de la alimentación nacional".<sup>21</sup>

#### b) *Doctrina y acción social de la Escuela Rural Mexicana.*

En el momento histórico en el que México inicia su intento para la solución del problema educativo rural, notables pedagogos, en otros países de Europa y de América, bajo los bríos renovadores, pugnaban por abrir nuevas perspectivas en la educación de la humanidad. Decroly creaba en Bélgica su "escuela vitalista" con un lema sugerente: "una escuela activa por la vida y para la vida". Glapared, reaccionando contra el teorismo inútil que campeaba en tantos sectores de la pedagogía, se esforzó por llevar un sentido práctico a la escuela, a fin de que ésta

<sup>21</sup> *Ob. cit.*

impartiera conocimientos tendientes a satisfacer una necesidad, con prescindencia de todo alarde especulativo. John Dewey aplicó en los EE. UU. sus magistrales conceptos sobre las inter-relaciones entre la escuela y la sociedad. Acaso esas ideas sirvieron de estímulo y de norma a los educadores mexicanos que trazaron la orientación pragmática y social de las escuelas rurales. De ese sistema que no tenía ninguna tradición que seguir porque todo en él era nuevo y experimental. Era el nuevo camino que, entonces erizado de dificultades y malezas, México abría a la pedagogía contemporánea. Era el producto histórico de la Revolución cuyo ideario ha continuado nutriendo las raíces de la escuela rural, genuinamente popular y democrática.

La escuela rural no debía limitarse tan solo a las tareas elementales de la alfabetización de las masas campesinas, proporcionándole un caudal de conocimientos rudimentarios. Su acción social fue de mucha mayor trascendencia. Se propuso abarcar la comunidad entera, transformando radicalmente sus sistemas de vida mediante mejores métodos de trabajo, mejor salubridad, mejor ambiente espiritual, mejores hogares, contribuyendo así, siempre dentro del límite impuesto por las posibilidades reales, al mejoramiento de las condiciones morales, culturales y materiales del pueblo.

“Nuestra escolita —expresó Moisés Sáenz cuando ejerció la Sub-Secretaría de Educación Pública— es el centro de interés del villorrio. Casa del pueblo la hemos llamado y a veces casa del pueblo es: hogar para los niños, centro de recreación para los padres. El cuidado de los niños y de sus hermanos mayores en la escuela es sólo una parte de su tarea. El maestro abre la biblioteca rural, resuelve consultas o bien toma nota de las preguntas que se le hacen y las manda a la ciudad de México para su contestación; escribe cartas; da consejos; vacuna a la gente; receta medicinas...”

“No da la escuela rural, como suele creerse, sólo conocimientos —agregaba el profesor Uruchurtu— transforma usos y costumbres, forma nuevos hábitos, da ideales. Es el centro que lentamente está hilando esta trama sutil que envuelve a todos los pueblos de una nación, haciéndoles pensar, sentir y obrar al unísono”.

La escuela rural mexicana desenvuelve su *acción social* en siete aspectos distintos: mejoramiento económico, salubridad, acción cultural y cívica, recreación y deportes, mejoramiento del hogar, caminos y mejoras materiales y conservación y aprovechamiento de los recursos naturales.

a) *La economía de las comunidades rurales mexicanas* es sumamente primitiva, de mera subsistencia cuya secuela es la vida miserable que llevan los campesinos. La escuela rural pugna por ese mejoramiento económico, en las fuentes de producción (ganadería, agricultura, industrias, etc.) que se explotan en las localidades agrarias; en el perfeccionamiento de los cultivos regionales, mediante el empleo de semillas mejoradas, seleccionadas y desinfectadas; en la rotación de los cultivos que impone a la tierra el necesario descanso; en la mejora de los animales domésticos con sementales de razas de fácil aclimatación, instruyendo a los campesinos en la manera de protegerse contra las epizootias; en el aprovechamiento de la miel de las flores con fomento de la agricultura, etc., etc.

b) Un custodio de la *salubridad campesina* es la escuela rural. Los hombres del campo están urgidos de una educación higiénica que disminuya sus índices de mortalidad, hagan menos dura la vida hogareña y dé más rendimiento a su trabajo. La escuela rural atiende esa exigencia con múltiples medidas: la vigilancia para que las calles, casas y corrales estén aseados; la concentración y quema de las basuras y de los estercoleros o su utilización como abono; la formación de hábitos y actitudes higiénicas tanto en lo personal como en lo colectivo; la purificación del agua potable hirviéndola y aereándola mediante el uso de filtros; la vacunación periódica, prevención profiláctica e inmunización en el caso de las enfermedades más comunes; el uso de alimentos sanos, nutritivos, balanceados y baratos, supervigilando que no se vendan los que estén en estado descompuesto; la aplicación fácil y sencilla de la medicina herbolaria, enriqueciendo con ella los botiquines escolares y comunales; la enseñanza práctica de los primeros auxilios de enfermería mediante la organización de brigadas de mujeres jóvenes; la protección de las fuentes naturales de agua para liberarlas de la contaminación; la construcción de letrinas higiénicas, cómodas y baratas; la extirpación de las supersticiones sobre el uso de las legumbres y hortalizas; las gestiones ante las autoridades, encaminadas a la celebración de cursillos para comadronas y curanderos; y la cooperación activa en las campañas sanitarias organizadas por las instituciones oficiales o particulares, ayudando en caso necesario e informando oportunamente a los organismos sanitarios sobre brotes de epidemias en la comunidad.

c) Aspira también la escuela rural a crear una *conciencia cívica y cultural* en las masas campesinas que las capacite para cumplir las funciones que les corresponden como miembros de la comunidad jurídica

nacional. Para cumplir este trascendental objetivo la escuela rural es promotora de actos cívicos que honren y exalten las figuras históricas, rindan culto a la bandera y divulguen los más notables episodios de la historia patria. A su vez enciende y estimula el interés de los jóvenes y adultos por los temas culturales, consiguiendo becas para que los alumnos más distinguidos se preparen como técnicos en cualesquiera de las ramas relacionadas con la economía y estableciendo modestas bibliotecas fijas o circulantes. Se trabaja también para que el vecindario tenga fe en su escuela rural y respalde las obras que ella inicie y para que el conglomerado aborigen comprenda bien la labor de la escuela y la necesidad inaplazable de usar métodos y desarrollar actividades distintas a las que se usaban en otras épocas de retraso, ya superadas en la historia de México.

d) Tampoco descuida la escuela rural las *recreaciones y deportes* que amenicen y ennoblezcan los trajines cotidianos de la raza indígena y hagan menos monótona la vida del campo carente de diversiones y menos rudo el trabajo, muchas veces agobiante, de todos los días. La escuela, por eso pugna por lograr la cooperación de la comunidad para formar el parque infantil y el campo de juegos donde los niños y adultos, hombres y mujeres, distrayéndose de la rutina diaria, fortalezcan y disciplinen sus espíritus; organizar clubs deportivos y competencias y exhibiciones gimnásticas; formar grupos musicales y de cancioneros que difundan las melodías del folklore regional; y organizar periódicamente reuniones sociales y excursiones campestres que fomenten el espíritu de solidaridad de los trabajadores del campo y lleven fuerza, belleza y alegría a la vida comunal.

c) *El mejoramiento del hogar campesino* es otro de los objetivos de la escuela rural. La mujer indígena, a través de los tiempos, ha estado sojuzgada a la brutal servidumbre que le impuso, en el diario vivir, el hombre indígena. El hecho, por lo demás, no es originario, ni exclusivo de México. Es común en casi todos los conglomerados aborígenes de los demás países. Pero México ha afrontado el problema con la firme decisión de resolverlo dignificando a la mujer campesina como ama de casa, como guía de sus hijos y como compañera del hombre.

La escuela rural pugna por liberar a la mujer de determinadas tareas agobiantes, la orienta para criar y educar mejor a sus hijos; procura fomentar el desarrollo de la pequeña industria hogareña (cestería, tejidos de lana y algodón, conservación de frutas, legumbres y carnes, preparación de jabón, curtido de pieles, etc.); organiza el costurero colectivo; constituye en cada comunidad, la Liga Femenina de Acción Social y con-

sigue que las mujeres participen en ella para capacitarse en el ejercicio de sus funciones políticas, sociales y culturales; la instruye y orienta en el cuidado y la explotación de los animales domésticos (gallinas, patos, cerdos, conejos, palomas, abejas); y la guía prácticamente en todo lo que contribuye a dignificar su hogar.

f) Una de las tareas fundamentales de la escuela rural es organizar la cooperación vecinal para la *construcción, reconstrucción y conservación de los caminos* que unen las zonas agrarias con las carreteras troncales del país, arterias por donde circula activamente la economía nacional.

Asimismo, la escuela rural encabeza las *actividades colectivas para realizar las mejoras que beneficien al pueblo*, tales como el mercado, la plaza pública, el alineamiento de las calles, la planificación del poblado, el alumbrado, los jardines, etc. Cuida la escuela rural de colocar en los caminos indicaciones que orienten a los viajeros, de construir salas de espera al borde de las carreteras o en la vía férrea, gestiona el establecimiento de una agencia de correos o encarga el reparto de la correspondencia a uno de los vecinos responsables; establece un servicio de transporte de viajeros, por modesto que sea, desde el área en que reside la comunidad hasta el lugar más cercano y comunicado, o con la carretera o estación del ferrocarril; y procura, en fin, obtener pequeños equipos de radio cuyo servicio informativo pueda tener a la comunidad enterada de lo que pasa en el mundo.

g) Tarea ineludible para la escuela rural es la *conservación y aprovechamiento de los recursos naturales*. Imparte para ello enseñanza agrícola, a fin de educar al niño campesino de acuerdo con su propia vida y no con tendencias extrañas a su medio ambiente y a su experiencia diaria. La escuela se ocupa afanosamente de la conservación y multiplicación de los árboles, llevando además al ánimo de los campesinos la convicción de que los árboles purifican el ambiente, mejoran y fijan el suelo, regularizan las lluvias y son, en fin, aliados y amigos de los hombres del campo. La escuela rural delega en uno de los vecinos la tarea de evitar la tala inmoderada y ciega de los árboles, el fomento de los viveros y arboledas. Y pugna también la escuela para que se multipliquen las huertas, para adiestrar a los vecinos en su lucha contra los incendios de los bosques que tantos daños irreparables causan en el agro mexicano, para difundir los métodos racionales de la explotación forestal, el cultivo de los árboles frutales, la plantación metódica de los árboles que convengan al lugar por su clima, altura y condiciones del suelo y plan-

tarlos también en torno a las tierras de cultivo para que sirvan de cortinas rompevientos.

Fuerza es reconocer que el logro de algunos aspectos, en este último objetivo de las escuelas rurales, ha tropezado con no pocas dificultades, algunas de ellas hasta ahora insalvables. Cada escuela rural debe poseer determinada extensión de tierras para el cultivo. El optimismo de algunos inspectores de educación pidió alguna vez cincuenta hectáreas de terreno para que la escuela realizara sus trabajos agrícolas, en cumplimiento del programa que desde hace más de veinte años rige las actividades de las escuelas rurales mexicanas.

La realidad, por desgracia, ha hecho fuertes impactos a ese optimismo. No son pocas las escuelas rurales que no poseen tierras, ni bueyes, ni arados, ni árboles, ni herramientas. Supimos, por ejemplo, que en 1957 había más de doscientas escuelas rurales que carecían de tierras para los trabajos agrícolas; que había aproximadamente seiscientas escuelas que poseyendo esas tierras no realizaban cultivo alguno; y que llegaban a ochocientas las escuelas rurales que no cumplían el programa de trabajos agrícolas.

Toda escuela rural debe tener una parcela semejante a la que tienen los ejidatarios para cultivarla por acción organizada de los padres de familia y a fin de que sea agente de enseñanza para los niños campesinos, que deben ser educados para la vida rural y no para la vida urbana, y quienes deben coadyuvar dentro de sus posibilidades, en los trabajos agrícolas que se realizan. El producto de la tierra es patrimonio de la escuela y cuando la organización es correcta y el trabajo emprendido es satisfactorio, ese patrimonio crece y, con ello, las oportunidades educativas de los niños aumentan, al tener más recursos para la compra de más libros y mejores elementos escolares. Eso ocurre actualmente, aunque en coeficiente minoritario, en determinado número de escuelas rurales.

Un profundo contenido social alienta a las escuelas rurales mexicanas, fruto de la Revolución Social que se inició en 1910. Lejos de ser un simple agregado de aulas, a la usanza tradicional, en el que impartían conocimientos académicos a los sectores infantiles, cada escuela rural aspira a ser, en verdad, una institución de promoción social que, sin hacer distinciones entre niños y adultos, hombres o mujeres, toma a la comunidad en su conjunto para mejorarla integralmente en sus condiciones de vida y contribuir a la acertada solución de sus problemas vitales.

Cierto es que mucho se ha hecho en este camino reivindicatorio de

las calidades humanas de las masas campesinas en México. Pero no es menos cierto también que todavía falta mucho por hacer.

c) *La Parcela Escolar*

El Código Agrario de México<sup>22</sup> dispone que, con fines educacionales, se utilice determinada extensión de tierras del ejido por los alumnos y maestros de las escuelas rurales para la enseñanza y adiestramiento de aquéllos en las labores agrícolas y actividades agropecuarias o de industrias rurales, para el mejoramiento de la parcela y para beneficio de las escuelas agrícolas.

Las finalidades educativas de la parcela escolar son:

a) iniciar la capacitación de los alumnos en las labores de producción agrícola;

b) cooperar con las comunidades y núcleos ejidales en las prácticas de métodos de cultivo y organización de pequeñas industrias agropecuarias;

c) impulsar los nexos de cooperación y de trabajo entre los maestros rurales y los alumnos, a través de la escuela, con la comunidad a la que pertenecen;

d) obtener mediante los cultivos emprendidos y las pequeñas industrias que se establezcan rendimientos económicos que constituyan una fuente de ingresos suplementarios para beneficio de las labores educativas y mejoramiento del profesorado.

La parcela escolar está sujeta al mismo régimen legal que las demás del ejido y, por ende, no puede arrendarse, permutarse, traspasarse o enajenarse a ninguna persona real o moral, debiendo ser cultivada mediante el trabajo obligatorio de los maestros y los alumnos capacitados. Tampoco podrá ser explotada por el comisariado ejidal ni destinada a uso diverso del señalado. Si las parcelas han sido detentadas por los ejidatarios, por las autoridades o por cualesquiera persona, tan pronto como tenga conocimiento de ese hecho el Departamento Agrario interpondrá con el auxilio de la fuerza pública para restituir las a la escuela rural.

Un organismo denominado *Comité de Administración de la Parcela* integrado por tres miembros —el Presidente que es el director de la escuela rural, el tesorero que será el mismo del comisariado ejidal y el secretario que es el Presidente de la Sociedad de Padres de Familia

<sup>22</sup> Código Agrario de México, arts. 185 y 186.

o el representante del Comité de Educación— tiene la obligación de elaborar anualmente y con dos meses de anticipación a la apertura de los cursos escolares:

- a) el plan de organización de las actividades de la parcela y de las pequeñas industrias agro-pecuarias que deben establecerse en ella;
- b) el calendario de labores escolares y de adiestramiento en las faenas agrícolas;
- c) el proyecto de distribución de gastos suplementarios de acuerdo con el rendimiento probable de los beneficios de la parcela;
- d) la lista de material y equipo indispensable para iniciar los trabajos de la parcela;
- e) el esquema de las porciones de tierra de la parcela escolar asignadas a los fines de demostración y mejoramiento agrícola y pecuario, a las pequeñas industrias, a la explotación propiamente económica y a los cultivos hortícolas y frutales.

Son *facultades del Comité de Administración de la Parcela*:

- a) determinar la naturaleza de los cultivos que se realicen en la misma;
- b) seleccionar, con el consejo del Delegado de Promoción Ejidal, las industrias agro-pecuarias adecuadas a las condiciones del medio en que se implanten;
- c) elaborar el plan de trabajos agrícolas para la Escuela Rural determinando los períodos reglamentarios de las actividades escolares y el calendario de los mismos;
- d) precisar los medios eficaces para la adaptación y preparación de las tierras y la adquisición de equipos de trabajo, enseres y semillas destinadas a los cultivos;
- e) formular el proyecto de gastos suplementarios indispensables para el buen funcionamiento de la escuela, teniendo en cuenta los beneficios probables que rinda la parcela anualmente; y
- f) autorizar la venta de los productos de la parcela y cuidar de la distribución de los productos obtenidos.

El *reparto de las utilidades líquidas* que se obtengan en la explotación de la parcela se hace en la siguiente proporción: el cincuenta por ciento para el fomento de la obra educativa, adquisición de material escolar, muebles, útiles e instrumentos, equipos deportivos y culturales; el veinticinco por ciento para implementos agrícolas, semillas, semovientes o implantación de pequeñas industrias agro-pecuarias; y el veinticin-



co por ciento restante como bonificación o gratificación anual, repartible entre los maestros que atiendan la parcela.

Los Inspectores de Educación Federal supervisan la administración y la marcha general de los trabajos de las parcelas, las cuentas y el balance.

Las *faltas administrativas* en que puedan incurrir los miembros del Comité de Administración serán sancionados por la Secretaría de Educación Pública. Si el responsable es el Presidente será permutado de escuela, suspendido temporalmente o destituido en definitiva según el grado de la falta. Si lo son los otros miembros del Comité se les separará de sus cargos. En caso de malos manejos en los fondos de la parcela el Comité entero será renovado y sus miembros son sometidos a juicio y quedan sujetos a las sanciones de la Ley de Responsabilidades de Funcionarios y Empleados de la Federación.

El *financiamiento de las parcelas* se hace concediendo al Comité de Administración de las mismas, representado por su Presidente, un crédito anual para avío y refacción contra el Banco Nacional de Crédito Ejidal como fiduciario de la Secretaría de Educación Pública, la que, mediante órdenes especiales, gira los fondos que recibe el Comité. Los préstamos son reintegrados al Banco según la clase y los resultados de los cultivos y de las empresas agro-pecuarias. El plazo del reintegro es de un año si se trata de avíos y de cinco años, en cinco abonos iguales, si se trata de refacción.

Los *trabajos de las parcelas* son ejecutados por los maestros auxiliados por los educandos, quienes participan en ellos en la medida de su capacidad física. En caso de que ésta no se los permita, el maestro, previa aprobación del Comité, está facultado para contratar jornaleros. Y si las parcelas no disponen de todos los elementos necesarios para su explotación adecuada, el maestro puede solicitar la cooperación del ejido o de las Escuelas Prácticas de Agricultura o Normales Rurales más próximas, las cuales están obligadas a prestarle su ayuda en las condiciones y por el tiempo indispensable. Todo ello bajo la supervigilancia de los Inspectores de la Secretaría de Educación.

En el plan de operaciones y presupuestos, el maestro de la escuela rural propone los mejores materiales que considera necesarios para que el plantel cuente paulatinamente con pequeñas dependencias para las industrias agro-pecuarias y demás obras indispensables para la explotación. Estas son *mejoras* que quedan a beneficio de la escuela y no se ejecutan con cargo a los préstamos de refacción y avío sino con los fondos espe-

ciales que proporciona la Secretaría de Educación Pública en los casos de las escuelas federales y los municipios y los gobiernos de los Estados respecto de las escuelas no federales. Asimismo el Departamento de Enseñanza Agrícola proporciona a precio de costo los animales domésticos que el maestro solicite y que sean adecuados a las condiciones del lugar.

d) *El Primer Congreso Nacional de Educación Rural Mexicana*

Definió, en su concepción general, en sus postulados, en su teoría y en sus objetivos, la doctrina y la acción social de la Educación Rural Mexicana que se apoya en las directivas trazadas por la Constitución Política vigente (arts. 3, 27, 123 y 130) con la finalidad suprema de entregar al campesinado los elementos de la cultura, las técnicas y los medios necesarios y suficientes para superar sus condiciones generales de vida y contribuir al progreso de la Nación, logrando su independencia económica y reafirmando sus hábitos democráticos.

Definiendo las *calidades de la educación rural mexicana*, el citado Congreso la consideró: a) *democrática* porque se imparte al pueblo sin distinción de clases sociales, ni de categorías económicas y porque se preocupa, de modo especial de los sectores preteridos u olvidados en épocas pasadas; b) *anti-imperialista* porque pugna por la independencia económica de la nación mexicana, cooperando en la lucha por la modernización e industrialización de la agricultura y, por ende, en el aumento de la producción, así como por el mejor aprovechamiento de los recursos naturales en beneficio del pueblo; c) *anti-feudal* porque lucha por la conquista de la tierra y está vinculada con el impulso y la consumación de la reforma agraria; d) *progresista* porque se preocupa por el mejoramiento de la población campesina, por su capacitación técnica para nuevas formas de trabajo y por su elevación a planos superiores de vida; e) *de unidad nacional* porque en la solución de los problemas múltiples y trascendentales que confronta el país, busca la intervención de todos los sectores sociales con el propósito de lograr la liberación completa del pueblo mexicano; f) *pacifista* porque contribuye a que los pueblos del mundo estrechen sus relaciones por medio de la educación, la ciencia y la cultura; g) *gratuita* por estar sostenida por el Estado en beneficio exclusivo del pueblo; h) *activa* porque su norma es el trabajo productivo y socialmente útil; i) *científica* porque estudia, investiga, experimenta y comprueba hechos y fenómenos de la naturaleza y de la vida social; j) *laica* porque no profesa ni combate religión alguna; y k) *mexicana e interrogadora de la nacionalidad* porque su ideal es mantener la fisono-

mía peculiar de México, rechazando cualquier penetración que pretenda deformarla y planteando la necesidad de que la comunidad patria se integre sobre las bases de la exaltación de las tradiciones culturales vernáculas y de los propios valores étnicos, éticos y estéticos.

Al precisar la *teoría general de la escuela rural mexicana*, el Congreso declaró que ella toma a la comunidad en su conjunto y contribuye a mejorar sus condiciones de vida; que está al servicio de los intereses vitales del educando campesino, respetando su personalidad, sus características físicas, síquicas, étnicas y sociales; que los conocimientos que imparte se fundan en la experiencia del educando en su mundo circundante (naturaleza y sociedad); que reconoce el hecho de la unidad de todos los conocimientos humanos; que en la organización del trabajo escolar deben tenerse en cuenta las condiciones ambientales como fuentes de motivación de las actividades del educando; y que impone al maestro el deber de ser un activo agente del mejoramiento social.

Diecisiete *objetivos* en la educación de las masas campesinas aprobó el Primer Congreso Nacional de Educación Rural en México, a saber:

- 1º) liberar económicamente a la población de las áreas rurales del país;
- 2º) mejorar los instrumentos de producción del trabajador del campo y del artesano;
- 3º) modernizar las técnicas de explotación agrícola, pecuaria y demás industrias rurales;
- 4º) planear el desenvolvimiento agrícola e industrial del país;
- 5º) aumentar el rendimiento de la producción agrícola mediante la organización colectiva de su explotación;
- 6º) impulsar la cooperación de los diversos sectores de la población a fin de incrementar la producción nacional;
- 7º) vincular la acción educativa a los empeños de la industrialización del país;
- 8º) fortalecer y propiciar el desenvolvimiento de la personalidad humana con fines de servicio social;
- 9º) afirmar el espíritu cívico y fortalecer la unidad nacional y los hábitos democráticos;
- 10º) encauzar, con miras de superación, la vida social rural;
- 11º) mejorar las condiciones de la vida doméstica y de la salubridad en las áreas rurales de la República;
- 12º) elevar las formas de recreación como actividades de mejoramiento cultural, económico y social.

13º) proporcionar a la población rural los elementos fundamentales de la cultura;

14º) proporcionar a los grupos indígenas la atención específica que favorezca su desenvolvimiento integral, de acuerdo con sus mejores tradiciones culturales, sus necesidades económicas y sus peculiaridades sociales;

15º) organizar coordinadamente la cooperación privada y pública para impulsar y superar la educación rural de acuerdo con la ley y bajo la vigilancia del Estado;

16º) hacer de cada mexicano un activo agente para lograr la paz, la democracia y la justicia social; y

17º) facilitar, en suma, la adquisición de las técnicas y de las habilidades necesarias para hacer de cada habitante de México un elemento capaz y activo en la obra de mejoramiento cultural, económico y social.

#### e) *Plan de Trabajo en las Escuelas Rurales*

El calendario en las escuelas rurales mexicanas comprende cinco días de labor a la semana, dedicándose la mañana de los sábados a trabajos que no son de naturaleza docente.

En la *enseñanza del idioma* se hacen escalas sobre lectura; se estimula la lectura en silencio, especialmente mediante el funcionamiento de bibliotecas; se elaboran escalas de caligrafía, recomendándose la letra inclinada; se sistematiza la enseñanza de la ortografía; se memoriza, para recitarlas, composiciones en prosa o en verso; se aprovechan los escritos que formulan los niños para mejorar su caligrafía, su ortografía y su redacción; y se coopera en la campaña pro pureza del idioma que se realiza en todo el país bajo el patrocinio de la Secretaría de Educación.

En la *enseñanza de las matemáticas elementales* se sistematizan las prácticas de mecanización de las cuatro operaciones fundamentales de la aritmética, utilizando el método aditivo en la resta y el austríaco en la división; se le plantean al niño problemas prácticos que surgen en las actividades de la escuela y en la vida de la comunidad; y los trabajos manuales se practican de manera sistemática durante todo el año, no concretándose sólo a la preparación de las exposiciones anuales de fin de curso.

En la *formación cívica del niño* la escuela no se reduce a pláticas teóricas sino que, antes bien, ofrece al educando constantes oportunidades de practicar hábitos de conducta deseables como en la organización

de equipos de trabajo, prácticas de juegos organizados, ceremonias a la bandera, participación de trabajos con proyección hacia la comunidad (aseo del poblado, reforestación, alfabetización, etc.).

Sin menospreciar las expresiones artísticas de valor internacional, se fomentan los aspectos del riquísimo *folklore mexicano*, en sus bailes, danzas y canciones.

El *periódico mural* que la escuela edita tiene siempre un contenido de interés para la comunidad.

El *mejoramiento económico, sanitario, higiénico y hogareño* de la comunidad, así como las actividades específicas culturales y recreativas, que integran el plan de trabajo de las escuelas rurales han sido analizados ya en páginas anteriores.

Las *parcelas escolares* tienen una triple función: educativa en los niños, campo de demostración para la comunidad y fuente de ingresos económicos para la escuela. Está rigurosamente prohibida toda forma de enajenación de la parcela.

#### f) *Sistema administrativo*

En la fundación de escuelas se da preferencia a las comunidades de tipo rural.

En algunas zonas, al menos proporcionalmente, hay plétora de maestros en cuyo caso se resuelve el problema que este desequilibrio plantea enviando a algunos a las zonas rurales menos favorecidas. Y esta medida se complementa en los planteles escasos de personal docente, procurando obtener el pago de maestros para completar la planta por parte de las autoridades o corporaciones municipales, en los ejidos o de los vecinos en general o mediante la forma de cooperación que más se ajuste a las condiciones de la comunidad: contribución directa de los vecinos, de los ejidos o de los municipios o cultivo de lotes cuyos rendimientos se destinan a ese efecto u organización de patronatos con el mismo fin.

Los maestros rurales se adscriben de acuerdo con su categoría y preparación, así como por su rendimiento en el trabajo. Si en las escuelas hay más de un maestro se combina el personal para que atienda los distintos aspectos del trabajo. Si se requiere únicamente dos profesores, se procura que uno de ellos sea mujer y se da excepcional preferencia al matrimonio.

Los maestros de nuevo ingreso no van obligatoriamente a los lugares donde se haya producido la vacante sino a aquellos en que sus servicios

sean más necesarios. Todos ellos tienen la obligación de residir en las comunidades rurales donde ejercen función docente.

Todas las escuelas rurales deben contar, por lo menos, con un *anexo* de cada uno de los tipos en que los ha agrupado la dirección: *agropeduarios* (parcela, huerto escolar, jardín, gallinero, porqueriza, conejera, palomar); de *actividades domésticas* (costurero, lavadero, cocina); de *recreación* (campos deportivos y parque infantil); *higiénicos* (gabinetes de aseo, botiquín servicio de agua, sanitarios obligatorios). Las escuelas que por su ubicación no puedan tener anexos de carácter agropeduario, enfocarán su atención hacia el adecuado funcionamiento de los de otro tipo que se adopten a sus condiciones.

Ninguna escuela debe carecer de su *biblioteca infantil* aunque esté constituida por pocos libros con tal que respondan a los auténticos intereses infantiles para que satisfagan efectivamente su misión.

Se proporciona a las escuelas rurales el *material didáctico y equipos diversos* para que puedan llenar cumplidamente sus funciones: equipos individuales y colectivos que se utilicen en la enseñanza de la lectura y de la escritura; en las operaciones matemáticas (la caja de aritmética considerando el sistema métrico decimal y equipo de geometría), así como en las ciencias naturales, estimulándose además a los niños para que formen álbumes y colecciones aprovechando las clases de trabajos manuales y dibujo; en las ciencias sociales (mapas del municipio, del estado y de la unión federal) y para la enseñanza de la geografía y de la historia en las escuelas rurales que tienen el tercer ciclo.

#### *Controles de resultados*

Funcionan en las escuelas rurales dos tipos de control: a) visitas de inspección y b) en el trabajo escolar.

Las *visitas de inspección*, practicadas por inspectores de educación correspondientes, bajo la supervigilancia de la Dirección General, son de suma utilidad. Normalmente deben practicarse tres visitas completas durante el año: la primera al iniciarse las labores para orientar el trabajo de los maestros, reajustando los planes propuestos por ellos, en el mismo lugar donde van a ser aplicados; la segunda, a medio año para estudiar el desarrollo del plan en marcha; y la tercera al finalizar el curso para comprobar cómo se ha cumplido el plan, las experiencias que su cumplimiento arroja y las reafirmaciones o rectificaciones que, sobre esa base, deberá dictarse para el futuro. La visita se completa con

la revisión de los documentos de la escuela y particularmente los relativos a la administración de la parcela.

En el *control del trabajo en las escuelas rurales* se esquematiza, en cuadros gráficos, el proceso seguido por las actividades durante el año, tanto en lo que atañe a las direcciones de educación como a las inspecciones de zona y a las escuelas. Los cuadros se exhiben en hojas de tipo mural.

### *Conclusiones*

La vasta experiencia de México cuyo proceso educativo se orienta hacia la integración de la nacionalidad, y en ella la Escuela Rural, cuya trayectoria es un altibajo de aciertos y decepciones, puede considerarse, empero, pese a estas últimas, como un índice de lo que ya se ha alcanzado en la integración de los grupos indígenas a la vida nacional.

La escuela rural funciona con relativo éxito en los centros rurales con población mestiza como parte integrante del complejo de la cultura occidental o en aquellas comunidades indígenas, ya en pleno fermento de aculturación, en marcha hacia el cambio socio-cultural. Hasta ahora, por el contrario, pese a los esfuerzos realizados en ese empeño, no se ha logrado que las escuelas rurales se asienten, mantengan o funcionen en las comunidades indígenas puras, que todavía las hay en México, y que defienden con resistencia inexpugnable sus patrones tradicionales de vida, considerando como intrusos, mercedores del repudio colectivo, a quienes intenten renovarlos.

## 5) MISIONES CULTURALES

Frente a la creciente demanda del campesinado que, bajo los gongalones de la Revolución triunfante, reclamaban por igual tierras y escuelas, no hubiera sido aconsejable postergar la creación de éstas últimas en tanto que se capacitaran debidamente, en las Escuelas Normales Rurales, los maestros destinados a atenderlas. Las escuelas rurales fueron, por eso, creándose y multiplicándose; y, junto con ellas, nacieron también las *Misiones Culturales* cuyo radio de acción habrían de constituirlo los hogares campesinos y las comunidades mismas, reforzando la acción de la escuela con un amplio y eficaz servicio de extensión, destinado a mejorar la situación cultural y a acelerar el desarrollo integral de la población aborigen.

Los nuevos organismos fueron definidos así:

“Las misiones culturales son escuelas sin muros, cuyos límites están marcados por las comunidades de un distrito y sus habitantes, cuyos lugares de formación son los campos mismos, los talleres y los hogares (lugares todos donde existen problemas humanos), y que se hallan situadas preferentemente entre quienes más necesitan de ellas. La educación que dan es gratuita y para el ingreso no se requiere que los candidatos presenten ningún documento que acredite su preparación previa, porque el propósito que persiguen no es crear profesionales ni trabajadores expertos, sino ciudadanos capaces de mejorar las condiciones de vida en sus hogares y en la sociedad”.<sup>24</sup>

Las *Misiones Culturales* debían ser ambulantes, recorrer constantemente el país, reunir periódicamente a los maestros rurales para orientarlos en su acción, resolver sus consultas y mejorar su preparación profesional, así como ejemplificar nuevos métodos y trabajos en su función social, mediante el mejoramiento integral de la comunidad en la que actuasen. Las situaciones —y sobre todo una tan hondamente arraigada

<sup>24</sup> Alfonso Fabila, *La Misión Cultural de Amanalco, escuela sin muros*. Ensayo sobre Educación Fundamental Mexicana, pp. XIV y XV.



en las costumbres de tantas generaciones como el status aborigen— no pueden mejorarse súbitamente, mediante repentinos cambios que introduzcan nuevos métodos y herramientas, unos y otras desconocidos y mal aceptados por el pueblo, sino “por modificaciones graduales y progresivas que puedan ser comprendidas fácilmente y aceptadas sin resistencias”.<sup>25</sup>

El padre de este nuevo programa fue Roberto Medellín, Oficial Mayor de la Secretaría de Educación Pública, quien, en octubre de 1923, designó y presidió la primera “misión cultural”, integrándola con seis “misioneros” seleccionados entre los maestros normales,<sup>26</sup> iniciando sus labores en la zona de Zacuatilpán, Hidalgo, trasladándose a las regiones aisladas para familiarizarse con las condiciones locales, recomendando los tipos de enseñanza adaptables a ellas, así como la clase de cultura que debía impartirse a los núcleos autóctonos, estudiando las industrias nativas y el modo de fomentarlas, cooperando con los agrónomos en el estudio de las tierras y enfocando el problema de los salarios.

Los “misioneros” debían ser, al mismo tiempo, maestros, inspectores, asistentes sociales, investigadores y administradores. Y, sobre estas calidades, debía cubrirlos una levadura de apóstoles. Iban a fomentar en el campo una revolución cultural de proyecciones insospechadas. Y no debían esperar, para ello, otro apoyo financiero que el módico salario que les había asignado el Gobierno.

El éxito de la primera Misión Cultural determinó que al año siguiente —1924— se crearan y enviaran a los campos seis misiones culturales más. Cada una de ellas fue, en verdad, una escuela normal ambulante, instalada temporalmente en centros indios vecinos, con el múltiple propósito de mejorar la enseñanza rural, incorporar a los aborígenes a la vida y a la cultura nacionales, instruirlos en las artes y oficios, capacitándolos para utilizar los recursos locales.

Los tanteos iniciales no siempre tienen el éxito que en ellos se cifra. Muchas veces el éxito se encuentra al final de una larga trayectoria de desalientos y esperanzas, fracasos y rectificaciones. La experiencia demostró entonces que los trabajos de las “Misiones Culturales Viajeras” —así también se les denominaba— se esterilizaban con riesgo de perderse, por falta de persistencia y de continuidad. De ahí que, en 1928, tal como

<sup>25</sup> *Bases para la organización y conducción del trabajo de las misiones culturales.* Secretaría de Educación Pública. México, 1948, pp. 9-18.

<sup>26</sup> Ignacio Ramírez López, *Génesis de la Escuela Rural Mexicana*, p. 39.

ocurrió, por ejemplo, en el Valle del Mezquital, escenario de una vigorosa acción rehabilitadora del indígena, se crearan Misiones Culturales que permanecieran por tiempo indefinido en las zonas señaladas para su trabajo y que fueron convirtiéndose así en los organismos auxiliares de las Escuelas Normales Rurales.

La creación de las Misiones Culturales —inspirada en las misiones religiosas que en el siglo XVI constituyeron la avanzada de la penetración española y de la cristianización de las masas aborígenes— satisfizo en el siglo XX, ya con una finalidad laica y cultural, una de las más premiosas necesidades de la educación rural en México. Sólo la fe, antes que la técnica pedagógica, había mecido la cuna de las escuelas rurales. Todo, menos la fe, les faltó en su origen: edificios, útiles escolares, programas de acción, maestros que suplieran o complementaran su entusiasmo fervoroso con su capacitación técnica.

En 1922 el Departamento de Educación y Cultura Indígena —así se le llamaba entonces— consignó en su presupuesto cien profesores misioneros, asignándoles a cada uno de ellos el haber diario de diez pesos mexicanos. Al año siguiente, 1923, el presupuesto amplió a doscientos maestros misioneros con el mismo sueldo. En ese bienio desarrollaron su trabajo de localización de los núcleos indígenas, estudiando las condiciones económicas en que vivían, la calidad de la cultura que se les debía impartir, sus industrias nativas y el modo de fomentarlas y perfeccionarlas. Tuvieron también a su cargo la instrucción de los maestros rurales y la inspección de las escuelas.

En 1925 ese Departamento cambió de estructura y denominación, llamándose "Departamento de Escuelas Rurales, Primarias y Foráneas e Incorporación Cultural Indígena"; incrementó el número de maestros misioneros, enriqueciendo su plan y reglamentando en detalle sus actividades; y les impuso, entre sus principales obligaciones, además de las ya enunciadas, preparar alumnos para encargarles la fundación de nuevas escuelas rurales; disminuir, por los medios más prácticos el analfabetismo; despertar en las masas campesinas el interés por la historia patria y el culto a los héroes representativos; exaltar el pasado glorioso de la raza indígena, a fin de despertar la conciencia adormecida de las masas aborígenes e impelerlas a redimirse y a tener confianza para triunfar en el porvenir; inculcarle al pueblo campesino hábitos higiénicos y saludables; cultivar las formas de expresión estética mediante la música y las canciones populares; interesar a los vecinos en todo lo relacionado con la avicultura y enseñarles prácticamente el cultivo de la tierra, utilizando

para ello la parcela que, con ese objeto, debía ceder el ayuntamiento del lugar; despertar el interés por la cría y explotación de animales domésticos y estudiar las condiciones de la industria regional y las posibilidades de crear otras nuevas que dieran mayor auge a la economía campesina.

El año 1926 se contaron 19 Misiones Culturales.

En 1932 funcionaban dieciocho misiones culturales viajeras que recorrían los distintos sectores del país y una misión cultural permanente con sede en Ixmiquilpan. Posteriormente se dispuso que las misiones culturales fueran adscritas a las escuelas normales rurales para que, sirviéndoles como institutos de acción social, cooperaran con ellas en la preparación de los maestros rurales.

La experiencia adquirida desde 1924 hasta 1932 comprobó que una de las dificultades principales con la que tropezaban las misiones culturales ambulantes era el que los maestros desconocían totalmente las calidades de la zona de labor y se pasaba a veces largo tiempo antes de que entendieran sus costumbres y problemas sociales y educativos; y, cuando ya los entendían, tenían que pasar a otra región del país, perdiéndose, de esta suerte, la experiencia adquirida en cada zona. Para conjurar esta anomalía se consideró entonces indispensable una labor preparatoria en el medio donde las misiones iban a actuar. Esta labor previa no pudo llevarse a la práctica sino en contadísimos casos.

En el lapso 1933-1934 las misiones trabajaron adscritas a las escuelas normales rurales, a las escuelas regionales campesinas y a los centros agrícolas. Se procuró así salvar el inconveniente anotado; pero como entonces las misiones culturales concentraban su trabajo en los pueblos y escuelas cercanas a las instituciones a las que estaban adscritas, quedaron en abandono, en este sentido, las demás regiones del país en donde habitaban las grandes mayorías de campesinos.

En el sexenio 1934-1940 gobernó al país el general Lázaro Cárdenas, quien dedicó preferente atención a la educación de las masas campesinas. Su plan sexenal fijó en dieciocho las misiones culturales y les restituyó su carácter ambulante, acondicionándolas en zonas determinadas para que cumplieran mejor su cometido. Fue entonces que las misiones cooperaron eficientemente en la labor del Régimen para mejorar la salubridad en las poblaciones rurales, llevar el agua potable a las pequeñas comunidades, combatir las endemias y las epidemias e intensificar la educación rural, actuando sobre las comunidades rurales y las concentraciones de maestros. Cada misión cultural estuvo integrada entonces por un profesor normalista que era el jefe de la misma, un orga-

nizador rural encargado de promover el desenvolvimiento de las actividades de rendimiento económico, una organizadora rural encargada del mejoramiento de los hogares y la superación de las actividades domésticas, tres maestros (uno de educación física, otro de música y el tercero de artes plásticas), una enfermera partera y un operador mecánico de cine.

El trienio 1938-1941 marca la crisis de las misiones culturales viajeras que entran en receso para, vencido ese lapso, adquirir nuevo vigor durante el gobierno del general Manuel Ávila Camacho, en 1942 cuando se aumenta el número de ellas, se amplía su radio de acción y se les organiza mejor. En 1944 funcionaron treintidós misiones culturales de organización completa: 10 en zonas indígenas (tarahumaras, totonacas, huicholes, tarascos, mayas, mixes, etc.), diez en zonas mestizas con algunas comunidades indias y doce en zonas exclusivamente mestizas.

El 20 de febrero de 1943 se produjo en el agro mexicano, en un campo de maíz en la Sierra de Uruapan (distrito de Michoacán) un insólito proceso cósmico: el nacimiento súbito de un nuevo volcán —el Parícutín— que en pocas semanas de violenta erupción sepultó bajo toneladas de lava y cenizas las ciudades de Parangaricutiro y Zirostro, las Pompeyas aztecas, arrasando, además, todos los recursos forestales en una extensa región. Yo tuve la oportunidad de visitarla meses más tarde.

Los pueblos afectados por el grave siniestro fueron trasladados, por cuenta del gobierno, a nuevos emplazamientos, donde se les dio tierras y ayuda para la construcción de los nuevos poblados y domicilios y en donde encontraron la tenaz resistencia de los ejidatarios regnícolas, especialmente los de Ario, que amenazaron con represalias sangrientas si no se expulsaba a quienes ellos calificaban de "invasores". La sagacidad gubernativa evitó el conflicto. La misión cultural que trabajaba entonces en Ario cooperó en la fundación de la nueva comunidad, trazando las calles, delimitando los lotes, construyendo hasta diecinueve casas, captando el manantial de agua pura y asegurando la cooperación de la División de Higiene y Sanidad del Instituto de Asuntos Interamericanos para la adquisición e instalación de las tuberías de conducción de agua a la aldea. Sólo que los refugiados que procedían de la sierra no resistieron la agresión climática de la zona tropical: muchos enfermaron de malaria, no pocos murieron diezmados por ese mal y el saldo humano tuvo que regresar a su región de origen. Nuevas inmigraciones enviadas por el gobierno tampoco tuvieron éxito. Las disensiones entre el párroco

que llegó con el último grupo de emigrantes y la misión cultural estuvieron a punto de desembocar en un conflicto de índole religiosa. Para evitarlo, la Misión Cultural prefirió abandonar la aldea y así lo hizo, fracasando de esta suerte, en su tentativa de establecer en esa zona un nuevo poblado.

En el bienio 1948-1949 las misiones culturales convergieron sus empeños en cinco objetivos capitales: el mejoramiento del hogar y de las actividades domésticas; el desarrollo de un plan recreativo y cultural; el incremento de la economía rural; la reforma sanitaria; y el progreso integral de las comunidades rurales. El Estado de Puebla marcha entonces a la vanguardia en este movimiento. Las Misiones que allí actuaban patrocinaron una intensa campaña en favor del injerto, donando millares de esquejes de la mejor calidad a los granjeros de las distintas comunidades; introdujeron el cultivo de la soya para complementar el régimen dietético de los campesinos y, a su vez, proporcionarles una nueva fuente de ingresos, destacándose, en la cosecha de esta leguminosa, Huitzilán, en donde en un solo año se recogieron ocho mil toneladas; propugnaron el empleo de fertilizantes químicos para aumentar la cantidad y mejorar la calidad de las cosechas, habiéndose obtenido en Yaonahuac resultados sorprendentes; perfeccionaron los métodos en la cría de animales domésticos; llevaron la vacunación contra las epizootias, enseñando a los granjeros a practicarlas; y patrocinaron ferias y exposiciones entre las que sobresalió la de Totula.

En los Estados de Hidalgo, Tlaxcala y Morelos, en el mismo período bienal las misiones se esforzaron en perfeccionar los métodos para la crianza y utilización del ganado; promovieron el desarrollo de las pequeñas industrias locales, como la conservación de frutas, carnes y hortalizas, el curtido y los trabajos de talabartería; organizaron cooperativas de producción para la venta de los productos en ellas obtenidos; promovieron la construcción de obras de irrigación de relativa importancia (presas de embalse, algibes para agua de lluvia, canales de riego, etc.); enseñaron a los campesinos los métodos para impedir la erosión del suelo; promovieron el drenaje de las charcas, lagunas y otros lugares para evitar que fueran focos de irradiación palúdica y favorecieron la protección de los cursos de agua y de los pozos, así como el suministro de agua potable, hecho de singular importancia ya que la bebida de aguas contaminadas es el origen de enfermedades endémicas y epidémicas que flagelan al campesinado mexicano.

En 1945 funcionaban 39 misiones culturales rurales. Se dispuso entonces que cada misión permaneciera un lapso variable entre los dos y los cinco años en la zona rural que se les señaló a fin de darle persistencia, continuidad y eficacia a su trabajo por el mejoramiento de las comunidades aborígenes. Se exigió, asimismo, a los jefes de misión el título de profesores normalistas con un mínimo de cinco años de experiencia profesional y vasto conocimiento sobre la vida rural y sus problemas. Se trazaron, en sus grandes lineamientos, los planes de trabajo, reglamentándose en detalle las funciones específicas de cada uno de los miembros de la misión y su cooperación colectiva en la persecución de los fines comunes, armonizándose así el trabajo individual de cada maestro con el trabajo en conjunto de la misión entera.

Durante los gobiernos del licenciado Miguel Alemán (1946-1952) y de don Adolfo Ruiz Cortines (1952-1958) se prosiguieron las tareas trascendentales de la educación rural y, dentro de ella, no se descuidó la importancia de las Misiones Culturales que constituyen un aporte insustituible en la magna tarea de rehabilitar al indio y de reincorporarlo al ritmo vital de la vida nacional.

El Secretario de Educación Pública profesor y licenciado José Angel Ceniceros, en su discurso de clausura de la Junta Nacional de Educación Primaria, convocada por su despacho, en 1954, entre otros conceptos expresó:

"Tenemos la satisfacción de señalar, como uno de los aspectos más felices de la educación mexicana, el de las *Misiones Culturales*, que por diversas circunstancias han perdido algunas de sus modalidades primitivas más importantes y que es preciso restituírselas y restituir a la escuela en general, su sentido auténticamente nacional, y en particular intensificar su acción impulsora en la vida económica".

"Se siguen trazando caminos para romper el aislamiento geográfico y son los problemas del campo, los del llano, los de la serranía, los de todos los confines de la República los que más preocupan al Gobierno, razón por la cual la escuela, con verdadero sentido nacional, es realmente la verdadera escuela mexicana".<sup>27</sup>

En 1955 funcionaron 41 Misiones Culturales que actuaron de acuerdo con su propia denominación; 8 Misiones Culturales Especiales que atendieron centros obreros de trabajo y colonias proletarias del Distrito

<sup>27</sup> Secretaría de Educación Pública, *La Educación Rural Mexicana y sus Proyecciones*. México, D. F., 1954, p. 351.

Federal; una Misión Cultural que desarrolló sus actividades en Morelia; 16 Misiones Culturales motorizadas que coordinaron su actuación con las Misiones Culturales Rurales; una Misión Cultural Fluvial que coordinó sus actividades con la Comisión del Papaloapan, región fertilísima en vías de progresiva industrialización; una Misión Cultural Médica coordinada con el Departamento de Acción Social y Educativo del Instituto Mexicano del Seguro Social; y una Misión Cultural Especial que operó en el "Centro de Reclusión y Rehabilitación Femenina" (Cárcel de Mujeres) del Distrito Federal.

Habiéndose comprobado algunas notorias deficiencias en la composición y funcionamiento de varias Misiones, que en no pocas circunstancias fueron "unitarias" —con un solo maestro— cuando estatutariamente debieron estar integradas de ocho elementos y considerando, además, que muchas de ellas habían permanecido por un período demasiado largo en un mismo pueblo, con vida sedentaria, la Secretaría de Educación Pública, a fines de 1955, dispuso la reintegración de las 41 Misiones Culturales Rurales, dotándoselas del personal necesario para redistribuirlas en nuevas comarcas que recibieran los beneficios de su acción.

Las Misiones Culturales, pese a sus deficiencias que, por fortuna, son de índole adjetiva, tienen, en cambio, en su haber un gran número de realizaciones encaminadas a la elevación de los patrones vitales de las comunidades en todos los órdenes de su actividad: material, espiritual, moral y económico-social. Sólo en el año 1955, en relación con la salud, el hogar y la vida doméstica, con un costo de 60,000.00 pesos mexicanos, 12,800 hogares recibieron influencia cultural; 5,451 mujeres aprendieron destrezas para la vida doméstica; fueron construidos 2,218 anexos hogareños; se vacunaron contra las enfermedades 52,721 campesinos; se capacitaron en primeros auxilios y prácticas de enfermería 2,818 personas; se promovieron 98 concursos de higiene y 117 campañas de salubridad. El programa de recreación, con un costo de \$108,585.00 pesos mexicanos, organizó 258 clubs deportivos, 2,059 encuentros de la misma índole 99 conjuntos musicales, 369 conjuntos corales; construyó 93 campos deportivos; y adquirió 283 instrumentos musicales. En el orden económico con un gasto de \$36,272.00 construyó 729 anexos agropecuarios, practicó 8,066 injertos, curó 26,575 animales enfermos, plantó 48,434 árboles y capacitó en prácticas agropecuarias a 3,450 campesinos. En el mejoramiento material de las comunidades rurales se invirtió ese mismo año 1955, la suma de \$1.608,63.00 en diversas obras construidas en las

comunidades, más de medio millón de pesos en obras efectuadas en hogares y \$154,643.00 en 8,527 muebles y utensilios construidos.

El Presupuesto Federal destinado entonces a las Misiones Culturales ascendió a \$3.461,232.00.

El año 1958 existían 92 Misiones Culturales que atendieron a 300 comunidades con una población total aproximada de 775,750 habitantes. A pesar de ello el porcentaje, que en otras condiciones podría resultar halagador, resulta todavía pequeño si se tiene en cuenta que casi el 80% de la población total de México es campesina.

En breve exégesis se definió la acción de las Misiones Culturales así:

"El campo de actividades de la Misión es la propia comunidad, de tal modo que los trabajos de promoción, de organización, de enseñanza, de demostración y de mejoramiento material, satisfacen las necesidades rurales de los pobladores y se efectúan dentro del hogar, la parcela, la sementera, la huerta, el taller, la escuela y la plaza pública, el mercado, etc., en contacto directo con los problemas vitales que afectan a la familia, los ejidatarios y pequeños agricultores, los jornaleros, los artesanos, los maestros y otros miembros de la comunidad, cuyos intereses deberán ser atendidos con la participación activa de los mismos o de las comisiones ejecutivas en su caso, huyendo del dispendio sin que asome el sistema de trabajos forzados y bastando la cooperación voluntaria y entusiasta de la gente".

"Las Misiones Culturales Rurales hacen que los niños trabajen según su edad, en la hortaliza, en el jardín, en el huerto de frutales, en los anexos de animales domésticos y en el taller de su propio hogar, bajo la dirección de sus padres y de los maestros de la escuela del lugar, quienes reciben en caso necesario las orientaciones de los misioneros, estimulando su desenvolvimiento físico y dirigiéndolos hacia una vida espiritual superior. Los niños que por razones económicas o de su aislamiento no pueden asistir con regularidad a la escuela, reciben especial atención de los maestros misioneros".<sup>28</sup>

El historiador y sociólogo mexicano Salvador Chávez Hayhoe afirma al respecto:

"El ampuloso, irreal e inexplicable programa para las escuelas primarias, mediante el cual en forma obligatoria se pretende hacer de cada mexicano un compendio enciclopédico, no puede cumplirse ni siquiera en la Capital de la Repú-

<sup>28</sup> Secretaría de Educación Pública. Boletín de la Dirección General de Alfabetización y Educación Extra-escolar. México, D. F., 1958.



blica; exige desgaste de energías económicas y personales e impide, en cierta forma, que podamos acabar con el analfabetismo, sin conseguir en cambio una mediana ilustración de los que terminan la primaria, que no llegan a asimilar tanto estudio y se quedan sin aprovechar en las materias fundamentales. Llevar al campo tan inadecuado programa sería desambientar al campesino, favoreciendo su emigración a las ciudades con notorio perjuicio de la agricultura y de la industria que en ella debe de fundarse".<sup>29</sup>

Y agrega, enfocando ya el problema de las Misiones Culturales:

"Aunque es natural que la Secretaría de Educación Pública estudie el problema desde un punto de vista meramente educativo, estimo que en cierto aspecto no se aborda el problema en su integridad, pues queda fuera de sus finalidades la organización económica. Es indispensable proporcionar, a la vez, en forma inseparable y conjunta, los medios educativos y los medios económicos necesarios".<sup>30</sup>

Actualmente las Misiones Culturales prosiguen su cometido con indesmayable empeño. Cada misión se compone de un profesor que es el jefe del grupo y coordinador de los trabajos, un agrónomo, un maestro de pequeñas industrias, una enfermera, una trabajadora social, un maestro de recreaciones escolares y deportes, un maestro de música y un maestro de talleres, preferentemente de carpintería, alfarería o albañilería.

Desprovistas del sentimiento religioso, como todas las instituciones que emanan de la Revolución, pero animadas de una gran fe cívica, las Misiones Culturales, arrostrando no pocos peligros y venciendo no pocos obstáculos, han sacudido la apatía plurisecular de las comunidades indígenas, han despertado en ellas anhelos de mejoramiento y están transformando la fisonomía rural de los agregados aborígenes en su salubridad, sus comunicaciones, sus servicios públicos, su vida hogareña, su educación física y sus ratos de sano esparcimiento. Son, a la vez, promotores del mejoramiento colectivo mediante la difusión de conocimientos sobre agricultura, pequeñas industrias y economía doméstica, en aprovechamiento de los recursos naturales de cada región rural.

<sup>29</sup> Salvador Chávez Hayhoe, *La Educación del Campesino*. Artículo III publicado en "El Universal de México". Marzo, 1958.

<sup>30</sup> S. Chávez Hayhoe. Artículo citado.

*Estrechas relaciones mantienen entre sí las Misiones Culturales y las Escuelas Rurales.* Es que ambas instituciones, por distintos caminos, persiguen iguales finalidades. El destino de ambas es común. El campo de actividades de ambas es el mismo. La misma es también la masa humana sobre la que ambas actúan.

Al iniciarse este movimiento educativo de los agregados aborígenes, considerándose que el campo estaba poblado exclusivamente por indios, que los problemas rurales se identificaban con los problemas indígenas y que el agro mexicano estaba indianizado culturalmente, se pensó que tanto la Escuela Rural como la Misión Cultural eran instituciones exclusivas para grupos indígenas. Ambas, empero, no pudieron cumplir debidamente su cometido en las comunidades indígenas puras, que no acusan ningún signo de mestizaje ni en aquellas otras que se encuentran en un proceso inferior de transculturación. Pero el hecho se explica porque el funcionamiento de las misiones culturales y de las escuelas rurales no está inspirado en el ethos de la cultura indígena sino en el de la occidental.

No son pocos, por desgracia, los escollos que dificultan la buena marcha de las Misiones Culturales y las Escuelas Rurales, impidiendo en algunos casos que obtengan el éxito deseado. Entre ellos, según lo han comprobado los investigadores de esa realidad, pueden considerarse:

1º) *la incapacidad material y técnica de los maestros* para los planes integrales de mejoramiento que intentan realizar en los agregados aborígenes frente a la reacción de los grupos indígenas empeñados en mantener a todo trance los cartabones de su cultura tradicional;

2º) *el monolingüismo indígena*, barrera inexpugnable para el maestro rural cuya primera tarea fue, por eso, tratar de enseñar el castellano, vínculo con el cual podía transmitir sus conocimientos. El número de dialectos que hablan las masas aborígenes elimina la posibilidad de que los maestros rurales los dominen todos ellos. Más aún. Poco se lograba si en la escuela rural se le enseñaba al indio a entender el castellano, cuando al regresar a su comunidad hablaba con sus familiares la lengua o el dialecto indígena, no practicando y, por consiguiente, olvidando el idioma para él foráneo. La realidad negativa es esa: la escuela rural no ha podido castellanizar al indio. Y este obstáculo adquiere tales proporciones que la incorporación del aborigen a la nacionalidad, se expresa

en una fórmula de muy difícil realización: "darle a todo México un solo idioma".

3º) *la utilización de métodos inadecuados para la educación del indígena.* Los internados para jóvenes indígenas se crearon con el propósito de prepararlos para que ellos, a su vez, transformaran posteriormente a sus respectivos pueblos. Estas experiencias, por desgracia, no dieron los frutos apetecidos. Fueron, antes bien, contraproducentes. Los internados sólo produjeron individuos desajustados y descontentos con el ambiente de las comunidades de donde procedían. Los más se negaron a regresar a ellas, desvinculándose en absoluto de sus raíces nativas. Y los pocos que lo hicieron pronto volvieron a adaptarse a los patrones tradicionales de su grupo autóctono. Apenas si uno u otro fue utilizado en las nuevas agencias del Gobierno Federal perseverante en su programa de integración nacional.

Acrecentaron este obstáculo los propios maestros por adolecer de algunas deficiencias básicas entre ellas el desconocimiento de los idiomas autóctonos y su actitud incomprensiva ante los usos, costumbres y sistemas de vida de los agregados aborígenes.

4º) *el escaso desarrollo de la técnica agrícola* que utiliza la familia indígena en donde cada individuo, antes que nada, constituye una unidad de producción. Los niños indios trabajan junto con sus padres, ayudándolos, desde que tienen uso de razón, lo cual explica el alto coeficiente del ausentismo en las escuelas rurales.

5º) *la dispersión de la población indígena,* acentuando el fenómeno del ausentismo escolar, es también fuerte obstáculo para la cimentación de la escuela rural cuya estabilidad depende de su cercanía a los poblados aborígenes. Sólo en estas condiciones la escuela rural, cuando ha estado próxima a ellos, ha podido progresar; y

6º) *la carencia de tradiciones escolares en los agregados indígenas.* El indio, por lo general, mira a la escuela con poca fe. Le opone la misma desconfianza que siente cuando un médico se acerca a su comunidad para cautelar la salubridad pública. Es necesario una lenta y perseverante labor de convencimiento, en la que jamás debe agotarse la paciencia, para llevar al ánimo del indio la creencia de que el maestro lejos de ser un nuevo y odioso instrumento de explotación, es un leal amigo suyo, un aliado cuya misión es ayudarlo a rehabilitarse.

La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) enfocó, mediante su personal técnico, el proceso de las Misiones Culturales, en 1950; haciendo hincapié en lo

que llamó "los puntos débiles" del programa de las mismas, a saber: la falta del personal preparado en la mayoría de las Misiones; la exiguidad de los haberes que perciben; las difíciles condiciones de vida en las comunidades rurales aisladas; el tiempo limitado de que disponen las Misiones que no guarda relación con la magnitud de su programa; el desperdigamiento de los esfuerzos para que éstos alcancen a mayor número de pueblos, en vez de concentrar los menguados recursos de que disponen en unos cuantos puntos para trabajar en ellos con toda intensidad, sin darse cuenta que los progresos espectaculares inmediatos carecen muchas veces de significado y se traducen con indeseable frecuencia en el desencanto de las gentes; y la circunstancia, muy sensible, de no haber conservado las Misiones una relación estrecha con las escuelas rurales, de las que, antes bien, se han ido gradualmente alejando, aunque sin perder totalmente su contacto con ellas, y el hecho, no menos significativo, traducido en la negativa de los indios para permitir que sus esposas e hijas acudan a centros de alfabetización en que el maestro sea varón y no mujer.<sup>31</sup>

Las Misiones Culturales, nunca perfectas aunque siempre perfectibles, han contribuido notablemente, pese a todos sus signos negativos, a la superación del aislamiento físico y mental en el que había vivido el campesino indio y ha reactivado la vida de las comunidades rurales, dándoles un sentido de interdependencia y relación con la vida de la Nación, sin desmedro de sus caracteres regionalistas o locales, todo ello en provecho de México.

---

<sup>31</sup> *Monografías sobre Educación Fundamental. Las Misiones Culturales Mexicanas y su Programa*, por Lloyd H. Hughes. Publicaciones de la Unesco. París, 1950.



## 6) CENTROS DE COOPERACIÓN PEDAGÓGICA

Las Misiones Culturales, por su reducido número, no pudieron atender íntegramente a la urgencia de capacitar académicamente a los maestros rurales. Con ese objeto, y como instituciones coadyuvantes, se crearon en 1927 los *Centros de Cooperación Pedagógica*, en cada zona escolar con la finalidad de agrupar a los maestros, intercambiar experiencias docentes y discutir las múltiples cuestiones que surgían en las prácticas del magisterio rural.

La amplitud de las zonas rurales mexicanas y la falta de comunicación entre no pocas de ellas determina que los Centros de Cooperación Pedagógica se organicen por sectores para facilitar la concurrencia de los maestros. El Jefe del sector es el Inspector Federal de Zona quien, en su ausencia, es sustituido, en esa función, por el director de la escuela rural que sirve de sede a la reunión del Centro.

Los *Centros de Cooperación Pedagógica* cumplen misión importante en la unificación, coordinación y mejoramiento de la educación elemental y en el logro de los objetivos precisos y factibles en la superación de la obra escolar. Hace posible la cooperación entre los maestros y el Inspector Escolar en el enfocamiento y solución adecuada de los problemas surgidos en el trabajo. Trata de temas seleccionados, todos ellos de interés general para los maestros de la zona en la que el Centro actúa, clasificándose fundamentalmente en cinco aspectos: material, docente, social, administrativo y de mejoramiento profesional.

En el aspecto *material* se estudia la construcción o mejoramiento del edificio escolar, la casa del maestro, el mobiliario y los anexos escolares.

En el orden *docente* se coordinan los planes de trabajo de las escuelas con los de la Inspección; se interpreta y aplica correctamente el contenido del programa de enseñanza y de las disposiciones técnicas de la Secretaría de Educación cuyo cumplimiento haya tropezado con dificultades; se corrigen los errores y deficiencias de técnica de la enseñanza que retarden el ritmo del trabajo escolar; se adquiere y utiliza el

material didáctico correspondiente; se planean y realizan concursos inter-escolares; y se elaboran y aplican las pruebas escolares.

Cinco puntos fundamentales integran la *labor social*: 1) campaña de alfabetización; 2) organización y funcionamiento de asociaciones de padres de familia, comités de educación, etc.; 3) problemas referentes a las parcelas escolares; 4) campañas de salubridad e higiene, de fomento deportivo, mejoramiento económico, educación artística y orientación cívica de las comunidades; y 5) organización y funcionamiento de las cooperativas en sus diversos tipos.

El aspecto *administrativo* comprende la elaboración de los registros, gráficos, fichas, archivos escolares y otros documentos pertinentes.

El *mejoramiento profesional* se cumple mediante la colaboración para el desarrollo de los trabajos del Instituto Federal de Capacitación del Magisterio, organismo creado en 1944 y que opera mediante cursos por correspondencia y reuniones periódicas durante las vacaciones de fin de año para dar lecciones intensivas de dos meses.

Para la mejor *organización de los Centros de Cooperación Pedagógica* se tiene en cuenta que los maestros conozcan de antemano el temario correspondiente; que se prepare el material necesario para los trabajos; que se atienda oportunamente lo relativo a transporte, alojamiento y alimentación de los concurrentes; que se integren comisiones para coadyuvar con el Inspector en la preparación y desarrollo de los trabajos; que se cumplan los acuerdos tomados y se lleve el control de los resultados obtenidos; y que en el año lectivo se efectúan cuatro Centros de Cooperación como máximo y dos como mínimo, con una duración de tres a cinco días cada uno, de acuerdo con las condiciones específicas de las zonas rurales.

De cada Centro de Cooperación se rinden informes detallados a la Dirección General de Enseñanza Primaria en los Estados y Territorios y a la Dirección de Educación Federal a fin de que estas dependencias lleven el control de los trabajos realizados.

Los *Centros de Cooperación Pedagógica*, que satisfacen una necesidad, están ya definitivamente incorporados dentro del sistema de la educación rural mexicana.

## 7) LAS ESCUELAS NORMALES RURALES

Al iniciarse el funcionamiento de las escuelas rurales en México fue necesario, bajo el apremio de las circunstancias, utilizar a un personal docente impreparado para atender eficientemente esta forma de la enseñanza especializada. No hubo entonces maestros rurales y urgió formarlos. Para satisfacer este premioso objetivo se crearon las *escuelas normales rurales*. El Gobierno Federal estableció la primera de ellas en Tacámbaro, Estado de Michoacán, en 1922, año en que se inicia la formación sistematizada de los maestros rurales en México.

### a) *Trayectoria histórica*

Los primeros maestros rurales fueron los primeros misioneros pertenecientes a distintas congregaciones religiosas que, con fines de catequización, llegaron a la Nueva España, poco después de la expedición conquistadora de Cortés. Fundaron ellos, en el señorío de Texoco, con sede en el Palacio de Netzahualpilli, una escuela primaria que tuvo las calidades de "rural" por cuanto se impartió en ella a los aborígenes la enseñanza del cultivo de nuevas semillas, plantaciones de árboles frutales y los oficios manuales.

Frailes abnegados y eminentes reparten sus afanes entre el fervor evangelizador y las tareas de la enseñanza rural. Apreciando las aptitudes de los indios para cultivar la tierra y aprender oficios, y para estimularlas fray Pedro de Gante fundó en 1527 el Colegio de San José de los Naturales. Al redactar el primer plan educativo, en los albores del coloniaje, fray Juan de Zumárraga abogó por la fundación de escuelas en los principales poblados indígenas. Fray Vasco de Quiroga creó varias escuelas rurales entre los indios tarascos y dedicó sus mejores afanes a la tarea de enseñarles los nuevos cultivos, la cría de animales y variados oficios. Junto con ellos los frailes Alfonso de la Veracruz y Toribio Benavente —Motolinía— pueden considerarse, en justicia, los precursores del magisterio rural en México.



Al emanciparse de la tutoría hispana, advino, con la República, la enconada lucha entre liberales y conservadores para quitarle a la Iglesia el monopolio de la enseñanza que había usufructuado en el virreinato. La Reforma impone, con su ideología, la enseñanza laica, crea en 1883 las dos primeras escuelas normales y no encuentra maestros capacitados para regentar las escuelas que se proyectaron abrir en el campo.

Pero es sólo casi un siglo más tarde, con la Revolución de 1910, cuando el campesino pide y obtiene tierras y educación. La enseñanza entonces deja de considerarse un privilegio y se convierte en el derecho de todos. Y es entonces también cuando la luz espiritual empieza a hacerse en el agro. La Revolución Mexicana forja "la escuela del campo, para la gente del campo y sobre la vida del campo". Nacieron así las escuelas rurales, pero faltaban maestros capacitados para atenderlas. Las primeras escuelas, fruto de la improvisación, funcionaron, por eso, con toda clase de deficiencias. De todas ellas surgía igual clamor: era urgente preparar técnicamente a los maestros rurales. No era posible desoir esta premiosa demanda.

El Congreso Constituyente que promulgó, en Querétaro, la Constitución de 1917 declaró la enseñanza laica e impartida íntegramente por el Estado, apartando así de ella al clero y a las instituciones privadas. En 1921 el gobierno del general Álvaro Obregón crea la Secretaría de Educación Pública, de la que formaba parte un Departamento de Cultura Indígena, y designó al licenciado José Vasconcelos para ejercerla. Al año siguiente fue creada la *primera escuela normal rural* en Tacámbaro, Michoacán, para proveer de maestros capacitados a las escuelas rurales existentes y a las que se fundaren en lo sucesivo.

En el trienio 1922-1925 se fundaron escuelas normales rurales en cuatro Estados: Oaxaca (Juchitán del Istmo), Puebla (Huachinango, Tehuacán y Atlixco), Hidalgo (Molango) y Michoacán (Ciudad Hidalgo y Uruapan) todas ellas dependientes de los respectivos gobiernos. Su finalidad era común: "preparar maestros para las escuelas de las comunidades y centros indígenas, mejorar cultural y profesionalmente a los maestros en servicio e incorporar a las pequeñas comunidades de las zonas al progreso general del país, mediante trabajos de extensión educativa".

La Secretaría de Educación Pública expidió en marzo de 1926 el "Reglamento para las Escuelas Normales Regionales de la República" con un plan de cuatro semestres que posteriormente se aumentó a seis, con el objeto de preparar al magisterio profesional en un triple aspecto:

*académico*, indispensable para su tarea de reincorporación cultural del aborigen; *profesional* para ejercer con éxito sus labores docentes; y *práctica*, especialmente en agricultura y crianza de animales, oficios e industrias rurales para que estuvieran en aptitud de promover el mejoramiento de las pequeñas comunidades rurales a ellos confiadas.

En 1933 se organizó el llamado "Departamento de Enseñanza Agrícola y Normal Rural", creándose las dos primeras "Escuelas Regionales Campesinas" que tomaron bajo su jurisdicción las seis centrales agrícolas, dependientes antes de la Secretaría de Agricultura, y continuando once como escuelas normales rurales. Posteriormente se convirtieron todas las normales rurales en Regionales Campesinas. La mayoría de ellas fueron dotadas del personal suficiente para capacitar a los futuros maestros rurales como "prácticos agrícolas".

Durante el quinquenio 1936-1941 las *Escuelas Regionales Campesinas* concentraron, en una sola unidad educativa, los sectores agrícola y normal. El ciclo se impartía en tres años de estudios: dos para el sector agrícola y uno para el normal. A partir de 1941 esas Escuelas se desintegraron en sus elementos constitutivos: dieron origen a las nuevas *Escuelas Normales Rurales* que fueron adscritas al Departamento de Estudios Pedagógicos, en tanto que las prácticas de agricultura pasaron a ser jurisdicción del Departamento de Enseñanza Agrícola.

El Congreso de Educación Rural, realizado en 1942, por convocatoria de la Secretaría de Educación Pública, acordó que las escuelas rurales requieren, acaso más que las urbanas, de un personal docente capacitado, por la propia naturaleza de las funciones que le incumben, ya que —así se expresó textualmente— "el maestro rural ha de atender, más que a una labor educativa, general y humana, a la especial forma de vida campesina cuya evolución es de exigencia para el país". Asimismo el Congreso equiparó, en tiempo, amplitud y naturaleza general, los programas de estudios de las escuelas normales rurales con los de las urbanas, sin más diferencias que las impuestas por los estudios de los respectivos medios económico-sociales, autorizó la revalidación de los estudios de las primeras en las segundas; y otorgó a los maestros egresados de las escuelas normales rurales con seis años de estudios, el derecho a prestar sus servicios docentes en las escuelas semiurbanas y urbanas, después de seis años de buenos servicios en las escuelas del campo.

En 1945 existían en México, distribuidas en los diversos Estados que integran la Federación, diecinueve escuelas normales rurales: diez para varones y nueve para mujeres. Las diez primeras funcionaban en los Es-

tados de México ("Tenería"), Veracruz ("Tancanhuala"), Hidalgo ("El Mexe"), Tamaulipas ("Tamatán"), Chihuahua ("Salaices"), Zacatecas ("Coronel Matías Ramos"), Guerrero ("Ayotzinapa"), Campeche ("Hecelchacán"), Oaxaca ("Comitancillo") y Nayarit ("Tepic"). Las de mujeres actuaban en los Estados de Puebla ("Xochiapulco"), Morelos ("Palмира"), Tlaxcala ("Huamantla"), Nuevo León ("Galeana"), Oaxaca ("Tamazulapan"), Jalisco ("El Camichín"), Chihuahua ("Ricardo Flores Magón"), Aguascalientes ("Cañada Honda") y Michoacán ("Huetamo"). Algunas de esas escuelas cuentan con edificio propio. Otras ocupan locales adaptados: antiguos conventos capturados por la Revolución, inmuebles cedidos por las autoridades respectivas o simples casas de alquiler.

Cada escuela rural contaba entonces con un director que percibía un haber oscilante entre los 550 a 570 pesos mexicanos, un secretario, dos mecanógrafos, diez profesores normalistas cada uno de los cuales ganaba, según su categoría, de 380 a 427 pesos mensuales, un ingeniero agrónomo, un perito agrícola, un contador, un almacenista, un médico, una enfermera, maestros especialistas en industrias rurales, artes populares, idiomas extranjeros, música y canto, educación física y deportes, taller (herrería, mecánica, carpintería) a razón de uno por cada especialidad, una ecónoma o administradora del internado, un panadero, un chofer y ocho sirvientes (veladores, lavanderas, criados, etc.).

Sin soslayar la realidad y afrontándola, antes bien, con valentía, el entonces Secretario de Educación Pública, Jaime Torres Bodet, quien volvió a ocupar el mismo cargo, a partir de 1958, con el advenimiento al poder del licenciado Adolfo López Mateos, en su discurso inaugural del Congreso de Educación Normal, realizado en Saltillo, entre otros conceptos, expresó:

"Del maestro rural depende, en gran parte, la creación del futuro pueblo mexicano".

"Un error infinitesimal en la dirección suele lanzar al abismo al convoy de varias generaciones. Por eso me siento en el compromiso de señalar el más agudo de los problemas que confrontamos en este instante: el de las diecinueve normales rurales esparcidas en la República. Su estado es conmovedor. Los internados carecen de ropa. Los anaqueles no tienen libros. ¿Y para qué hablar de los laboratorios o de los talleres, cuando en múltiples ocasiones no hemos conseguido proporcionarles ni aperos de labranza, ni aún animales para crías de corral?"

“Una renovación absoluta se impone. Una renovación que será costosa, pero que resultaría absurdo diferir, atenuar o disimular. Si queremos que el maestro rural se convierta en un factor decisivo de la emancipación mexicana, tenemos que cuidar esmeradamente los planteles destinados a formarlo, enalteciendo las bases de su cultura y vivificando el estudio de las materias de utilidad práctica indiscutible, no mediante la eliminación del análisis en que necesariamente se funda toda síntesis constructiva, sino merced a la aplicación de las teorías científicas generales a las cuestiones que están pidiendo, desde hace siglos, en nuestros campos, un ejercicio del más lúcido saber y una fe más humana en la persuasión”.

“Es apremiante dar a las escuelas normales, en las que se educa el maestro rural, una atención mayor de la que hasta ahora ha obtenido de la Secretaría de Educación, pues el profesor que se forma en un ambiente de incuria, de mentira y de menosprecio, no podrá sino exagerar el resentimiento que invade el alma de los desheredados y, al comparar los ofrecimientos de las autoridades con las miserias de la instrucción, tendrá a la postre que acumular un rencor obscuro, el cual, transmitido después a las poblaciones, concluirá por representar un fermento trágico de discordia”.

“La dignificación de las escuelas normales rurales es uno de nuestros deberes indeclinables. En efecto, una preparación incompleta y equivocada del maestro rural sería sumamente nociva para el país puesto que, fomentando en él una actitud de inconformidad y de pesimismo, infundiría en las masas un espíritu de fracaso, incrédulo y negativo”.

#### b) *El Primer Congreso de Educación Normal*

Inaugurado el 23 de abril de 1944 en Saltillo, la capital del Estado de Coahuila, abordó los principales problemas que le incumbían y, entre otras conclusiones, aprobó las siguientes *Bases para la Creación de las Escuelas Normales Rurales*: a) estudio previo de carácter rigurosamente científico para señalar la ubicación de la escuela en una zona geográfica cuyos signos económico-sociales favorezcan el mejor cumplimiento de sus fines; b) capacidad mínima para 200 alumnos; c) dotación adecuada de mobiliario, talleres, herramientas y maquinarias indispensables para la índole de sus trabajos; d) salubridad en la zona donde se levante la escuela, a fin de garantizar la salud y la vida de los maestros y alumnos; e) reglamentación del sistema de becas para su mejor aprovechamiento; f) personal docente especializado, con arraigo en el medio rural y cabal conocimiento de sus problemas; y g) finalidad de la escuela normal rural: crear un tipo de maestro “capaz de comprender la cultura presente, de valorar los grandes problemas nacionales y promover el progreso económico,

moral y social de las comunidades, de acuerdo con los principios y normas constitucionales, con las aspiraciones revolucionarias y conforme a las técnicas de producción más apropiadas.

Definió también el Congreso los *signos constitutivos de la escuela normal rural*: socialista, conductiva, integral, de carácter específico regional y de contenido agropecuario e industrial.

Exigió, además, el Congreso al *personal docente de las escuelas normales rurales*, además de la preparación profesional de rigor, un conocimiento claro de las modalidades y problemas de la vida rural, cualidades de investigador y de trabajador social y orientador de los alumnos para promover en ellos, aparte de una recta conducta cívica y moral, una acción perseverante y eficaz para el mejoramiento cultural, higiénico y económico de los poblados rurales.

Recomendó, asimismo, el Congreso caracterizar al *tipo de internado* en la siguiente forma: 1) ser *completo* en cuanto a la dotación de equipos domésticos, médicos, sanitarios, de dormitorio, vestuario y recreaciones; 2) ser *hogareño* para estimular la convivencia humana bajo los signos del respecto a la personalidad del alumno, sus cuidados y recreaciones, a fin de lograr una vista satisfactoria, sin frustraciones, ni complejos; 3) los maestros vivirán permanentemente en la escuela, identificándose con sus actividades integrales; 4) rigurosa selección docente en la provisión de los cargos de directores de internados; y 5) control directo de los alumnos en el manejo de los fondos destinados a su alimentación y demás gastos del internado.

Los planes de estudio en las escuelas normales rurales ubicadas en zonas indígenas deberían comprender, necesaria y obligatoriamente, el aprendizaje del idioma autóctono predominante.

Recomendó también el Primer Congreso de Educación Normal Rural de Saltillo que las escuelas normales rurales promovieran activamente una campaña contra el analfabetismo de los campesinos, una acción contra el vicio, la elevación cultural de la comunidad, la seguridad e higiene de la comarca, el incremento de la producción agropecuaria, la creación y recreación artísticas, las relaciones humanas y la adecuada organización del trabajo, la aceptación voluntaria del servicio militar nacional, la organización de ferias y certámenes regionales, la planeación de los poblados rurales y la construcción de las viviendas propias para los campesinos.

Para el mejor cumplimiento de sus transcendentales funciones, las escuelas normales rurales —así lo aconsejó el Congreso— debían coor-

dinar su acción con la de otros instrumentos o agencias del mejoramiento social como las Misiones Culturales, los Bancos de Crédito Agrícola y Ejidal, las Unidades Sanitarias, las agencias de la Secretaría de Economía, las agencias de comunicaciones y los organismos sociales y económicos, ya tuviesen carácter oficial o particular, que se encuentran empeñados, cada cual en su propio radio de acción, en el mejoramiento de los campesinos.

c) *Organización de las Escuelas Normales Rurales*

En toda escuela normal rural existen el *Consejo Consultivo* y los *Comités Escolares*.

El *Consejo Consultivo* es un organismo encargado del estudio y solución de los problemas docentes y disciplinarios. Sus acuerdos y decisiones los ejecuta el director de la escuela, funcionario responsable, ante el consejo, de la marcha del plantel. Cada consejo está integrado por el director de la escuela que es su presidente nato, el secretario de la institución, un profesor normalista, un representante del sector agrícola, otro de los talleres, un contador, una administradora, un médico o enfermera, un representante de la servidumbre, el secretario general de la sociedad de alumnos y un alumno representante por cada año escolar.

Son *atribuciones del Consejo Consultivo* formular los horarios de trabajo, otorgando prioridad a las actividades agropecuarias e industriales; estudiar la aplicación de las técnicas de enseñanza más avanzadas, así como los planes de acción social que se desarrollarán en la zona de influencia de la escuela; coordinar los trabajos escolares con las actividades de las comunidades circunvecinas; organizar las zonas de prácticas pedagógicas con las diversas escuelas rurales que se encuentren más cercanas a la escuela normal rural; y mantener las mejores relaciones con las autoridades federales, estatales y locales.

Los *Comités Escolares*, llamados también "Comités de Trabajo" tienen singular importancia, son los organismos que, dentro de los diez primeros días del año escolar presentan sus planes de trabajo, abarcando todas las actividades de carácter productivo, experimental o de beneficio escolar que señalen los programas respectivos; llevan un minucioso registro de las actividades de los alumnos, avalorando el número de horas que cada uno de ellos trabaja, el rendimiento de sus esfuerzos, su vocación, su espíritu de solidaridad, así como su inasistencia o falta del cumplimiento de sus deberes; organizan, asesorados por los maes-

tros de taller, exposiciones de los trabajos realizados y concursos inter-escolares, interejidales y regionales de productos para estimular el incremento agrícola, premiando, como estímulo, a los mejores rendimientos.

Uno de los Comités Escolares importantes, aparte del de trabajo, es también el *Comité de Estudio y Divulgación Cultural* cuya finalidad principal es estimular la actitud espontánea del joven campesino, procurando hacer de esta actividad una ocupación grata, fuertemente impregnada de interés psicológico y, sobre todo, atractiva y fácil mediante la dirección y ayuda de los maestros que deben hacer accesibles y asimilables los conocimientos, despojándolos de toda abstracción y complejidad que los haga inentendibles".<sup>32</sup>

El *Comité de Acción Social* tiene a su cargo la elaboración de los planes y directivas para organizar la vida social de los campesinos dentro de un alto espíritu de cooperación y solidaridad propiciando que resuelvan satisfactoriamente sus problemas económico-sociales, alfabetizándolos, estimulando los servicios de asistencia pública en las comunidades rurales en los que ya existan y gestionando su creación en las que todavía no los tengan; organizando y dirigiendo brigadas culturales integradas por médicos, conferencistas, maestros de industrias y agrónomos que recorran las comunidades, asesorándolas en sus respectivos problemas específicos; emprendiendo campañas educativas contra el alcoholismo y los vicios que degeneran la raza; y, en suma, organizando juntas propulsoras del mejoramiento comunal.

El *Comité de Higiene y Seguridad* debe organizar cuidadosamente los servicios de enfermería; intervenir directamente en la vigilancia de la preparación de los alimentos, a fin de que sean sanos, variados y nutritivos; colaborar, con el médico, a fin de evitar el contagio y propagación de las enfermedades venéreas, tomando las precauciones indispensables; purificar el agua que beban los alumnos para prevenir las enfermedades gastrointestinales que tan frecuentes son, por el uso de agua contaminada, en no pocas zonas rurales del país; fomentar el establecimiento de consultorios gratuitos en las comunidades radicadas dentro de la zona de influencia de la escuela, atendidos periódicamente por el médico de la misma; y responsabilizarse, en suma, por el mantenimiento de la salud en la comunidad escolar.

El *Comité de Justicia y Buen Gobierno* —así se le denomina— tie-

<sup>32</sup> Max H. Miñano García, *La Educación Rural en México*. Ediciones de la Secretaría de Educación Pública. México, D. F., 1945.

ne el deber de velar porque el alumnado, dentro y fuera de la escuela, observe una conducta correcta y moral, y se presente en los salones de clase, comedor y demás actos escolares con una indumentaria decente en armonía con su posición social de futuros educadores; conocer, juzgar y sancionar las faltas que los alumnos cometan, ya sea de inasistencia, mala conducta y mal aprovechamiento; promover ante el Consejo el otorgamiento de menciones honrosas para formar el historial de los que sobresalgan en su aplicación, conducta y puntualidad, todo ello con el objeto de mantener imperturbable la normalidad en la marcha de la escuela, en el desarrollo integral de sus actividades.

El aprovechamiento de los alumnos para los fines de promoción al año inmediato superior y de graduación se aprecia —de conformidad con la reglamentación vigente— por medio de sistemas de estimación objetiva.

Las *pruebas* pueden ser de cuatro clases:

1) *ordinarias*, cada trimestre, exigiéndose a cada alumno, para rendirlas, el 99% de asistencia a clases y haber cumplido, en la misma proporción, los trabajos agrícolas e industriales que figuren en el programa. No hay exámenes finales. La estimación del aprovechamiento, para los efectos de la promoción, se hace promediando las calificaciones obtenidas en las tres pruebas trimestrales realizadas en el año.

2) *exámenes extraordinarios* que proceden sólo en aquellos casos en que el alumno necesite "pagar" una o varias materias para regularizarse en el año completo que le corresponda y deben durar dos horas, integrándose el jurado examinador por el maestro de la materia respectiva y otro designado por la dirección del plantel.

3) *exámenes a título de suficiencia* que verifican asignatura por asignatura, constanding de una prueba escrita desarrollada en una hora y otra oral que debe cumplirse en treinta minutos, ante un jurado constituido por el director de la escuela, el maestro de la asignatura correspondiente, un maestro agrónomo o uno de industrias según sea la índole de la materia. Estos exámenes se conceden en tres casos: 1) a los alumnos que hayan reprobado una o varias materias en las pruebas ordinarias con muy baja calificación o que no tenga derecho, por su número de asistencias a presentarse a los ordinarios sin que haya mediado examen extraordinario u otra causa que incapacite al alumno para su reingreso; 2) a los alumnos de instituciones similares extrañas, no federales, que después de revalidar ante la autoridad competente ciertos estudios, necesiten "pagar" una o varias materias para regularizarse en tal o cual año



de estudios; y 3) a los alumnos que habiendo trasladado su matrícula de un lugar rural a otro adeuden una o varias materias que no se impartían en los planes anteriores.

4) los *exámenes profesionales* que pueden rendir los alumnos regulares al finalizar el ciclo de sus estudios, incluyendo un año de práctica docente; y los maestros no titulados en servicio para quienes se exige haber sido aprobados previamente en las pruebas a título de suficiencia. Estos exámenes constan de tres pruebas: a) una *práctica* consistente en dar una clase de demostración a un grupo de niños de la escuela primaria anexa; b) una *escrita*, con cuarenticinco minutos de duración, consistente en un informe, tan amplio como sea posible, de la labor desarrollada por el sustentante en las comunidades donde ha trabajado como maestro; y 3) una *oral* —media hora de duración— que versa sobre las cuestiones académicas y profesionales que el jurado plantee.

Este sistema de pruebas, que impera en las escuelas normales rurales, está vigente también en la instrucción secundaria y superior, en todos los colegios y universidades mexicanas.

#### d) *El maestro rural*

"Del maestro rural —afirmó acertadamente el Secretario de Educación Pública Torres Bodet— depende en gran parte la creación del futuro de México".<sup>33</sup> Y así es, si se tiene en cuenta que México es un país esencialmente agrícola y que las mayorías nacionales están en el campesinado.

No ha podido ser más sugerente la trayectoria del maestro rural mexicano. Al crearse, improvisándolas al fervor de los ideales revolucionarios, las escuelas rurales, sus maestros, también frutos de la improvisación y carentes de técnica pedagógica, sólo pusieron su indeclinable fe en ese transcendental empeño. Y así empezó a marchar la idea. Posteriormente, ante la necesidad cada vez más apremiante de capacitarlos adecuadamente, surgieron las escuelas normales rurales, al principio también, con toda clase de defectos iniciales, luego cada vez menos imperfectas, cada vez más pedagógicas, cada vez más exigentes en la capacitación del personal docente al que se encomendarían los rumbos de las escuelas rurales mexicanas.

No siempre fue una espiral ascendente la línea de acción del maes-

<sup>33</sup> Jaime Torres Bodet, discurso citado, al inaugurar el Congreso de Educación Normal de Saltillo.

tro rural. Olvidando sus auténticas funciones de *líder social* para promover el mejoramiento integral de las comunidades, el maestro rural advino, no pocas veces, en *líder político* que hizo labor de agitación entre las masas campesinas, organizando las luchas sociales, unas ocasiones por el reparto de tierras, otras por la mejora de los salarios o contra la carestía de la vida. Esta nociva deformación de las funciones magisteriales adquirió tal magnitud que en el trienio 1941-1943, durante el gobierno del general Manuel Ávila Camacho, siendo Secretario de Educación Pública, el Lic. Octavio Véjar Vásquez tuvo que eliminarse el trabajo social de la escuela en la comunidad, precisamente para evitar esas desviaciones peligrosas en la misión del maestro rural. Se inició entonces una política de "unidad nacional" prescindiendo de las diversidades de los grupos culturalmente diferentes que existen en México. Explicóse este hecho como una reacción contra la tendencia socialista que se había impreso a la educación pública con la interpretación que los maestros habían dado a la Ley Orgánica (art. 3º). Y se creyó, a su vez, que unificando la enseñanza, imponiendo a las escuelas rurales los planes y programas de las urbanas y exigiendo una mayor preparación pedagógica al maestro rural podría conjurarse el peligro que implicaba la "labor de agitación social" que algunos maestros del campo habían emprendido.

La acción de unos cuantos maestros rurales, que indudablemente habían equivocado su camino, no podía comprometer, en sus legítimas esencias, la función social de la escuela rural. La educación "integral" y no de grupos, integral en el sentido de fusionar todos los grupos étnicos en el crisol de una sola acción educativa, tarea de imposible realización práctica por los insalvables obstáculos que se le oponen, no habría logrado jamás la integración definitiva de la nacionalidad mexicana, finalidad que se perseguía; y, antes bien, habría destruido la calidad sustantiva de la escuela rural que precisamente tomaba como su campo de acción social a la comunidad entera.

En el magisterio —y subrayamos otra de sus notas negativas— ha ocurrido un fenómeno análogo al de las otras profesiones liberales. Los profesionistas, por explicables razones de confort y expectativas de mejor remuneración y de mayores posibilidades de ascenso social, prefieren vivir en las grandes urbes y allí se concentran, con evidente desequilibrio en relación con la atención profesional en las ciudades pequeñas y en los campos. Bien elocuente es, en este sentido, el caso de los médicos. Superabundan en las grandes ciudades, escasean en las pequeñas y fal-

tan en los poblados rurales. Hecho análogo ocurre en el magisterio. El profesor normalista bien capacitado prefiere vivir en la capital de la República y no quiere salir de ella, atraído por los alicientes cosmopolitas de esa gran ciudad —una de las más bellas de América— que sobrepasa los cuatro millones de habitantes. Hay también maestros que viven muy a gusto en las capitales de los distintos Estados que integran la Federación Mexicana. En cambio no son muchos los que residen en las pequeñas ciudades y son menos aún los que tienen el espíritu apostólico para convertir sus vidas en semillas que se siembran en los surcos ávidos del agro mexicano. Verdaderos apóstoles laicos son los maestros rurales y por humildes que sean, en apariencia, las funciones que desempeñan, tienen siempre una esencia transcendental y unas proyecciones incalculables en el porvenir de la nacionalidad.

“Al revés de lo que se ha creído —afirmó en determinada ocasión el Presidente general Ávila Camacho— el papel del maestro que se destina a una apartada región rural, requiere de él más virtudes, mejor capacidad y a veces mayor visión que las que bastan para ser profesor en la capital de la República”.<sup>34</sup>

Y años atrás, otro mandatario mexicano, el general de división Lázaro Cárdenas, enjuiciando certeramente la misión social del maestro rural mexicano expresó:

“Tenemos la esperanza de que los maestros sean los guías no sólo de la niñez sino de los hombres de trabajo. Nunca más debe figurar el educador como el individuo que, desde estrecho recinto, se conforma con impartir a sus educandos nociones generales muchas veces confusas de una ciencia que en multitud de ocasiones se halla al margen de las realidades de la existencia. Frente a ese tipo magisterial que no ha alcanzado en la sociedad ni la influencia ni la consideración que se deben a su magisterio, debe alzarse el *guiador social* que penetre con valor en la lucha social; no el egoísta que se conforme con defender los intereses específicos de los suyos, sino el conductor que penetre con pie firme al surco del campesino organizado y al taller del obrero fuerte por su sindicalización, para defender los intereses y aspiraciones de unos y otros y afianzar las condiciones económicas de ambos; el encauzador que defienda los intereses y aspiraciones de los niños proletarios en el calor de la lucha social, porque tanto como saber modelar, en forma integral, las aptitudes y funciones espirituales del niño, interesa

<sup>34</sup> Discurso pronunciado por el Presidente Gral. Ávila Camacho al inaugurar el Consejo Supremo de la Defensa. México, D. F.

el encarrilamiento legal de los padres en la conquista cada vez más firme y dignificante de los derechos del trabajador”.

Moisés Sáenz, a quien se considera en justicia el definidor y realizador en parte de la filosofía educativa de la Revolución Mexicana, afirmó que “México fue y es aún en gran medida una tierra de peones y no de campesinos”. Puso énfasis en la separación: peones y no campesinos. Peones sinónimos de siervos de la gleba y no campesinos, trabajadores libres en los surcos. Frente a ellos el maestro rural tiene una importantísima misión social que cumplir, a través de las escuelas rurales: convertir cada peón en un campesino. Y esa es, precisamente, la transcendental función que, desde hace varios lustros, está cumpliendo, con sentido apostólico, con vocación y con fe, el maestro rural mexicano.

#### e) *Gobierno de la enseñanza rural*

El gobierno de la enseñanza rural en México se ejerce mediante la *Inspección Escolar* cuyos antecedentes remotos se encuentran en la era precortesiana cuando los sacerdotes y guerreros supervigilaban la instrucción de los nobles y los plebeyos aztecas y posteriormente en el Virreinato cuando el clero asumió esa misión para mantenerla, ya entrada la República, hasta la Reforma que consagra la intervención exclusiva del Estado, reafirmada por la Revolución.

Al principio el Estado ejerció sus funciones controladoras mediante los *Visitadores Escolares* hasta que el gobierno de González Farías creó la *Inspección Escolar*, todavía incipiente, mero engranaje administrativo, constreñido a supervigilar la puntualidad del personal, consignar la indisciplina y revisar los quehaceres administrativos. Posteriormente el maestro Justo Sierra otorgó a ese organismo sus funciones técnicas y específicas y a partir de entonces diversos Estados de la Federación Mexicana empiezan a expedir sendas reglamentaciones del mismo.

En 1921 se crea la *Inspección Escolar Rural y Urbana* para supervigilar el proceso educativo en sus tres signos esenciales: técnico, económico y social, con la secuela de tres tareas a seguir: planeación científica de su trabajo, ejecución integral de los proyectos y balance crítico de la obra realizada para aprovechar la experiencia aleccionadora, estimulando los signos positivos y corrigiendo los defectos.

Cinco años más tarde la Secretaría de Educación Pública dispuso que los *Inspectores Rurales* supervigilaran todos los planteles educati-

vos en las zonas que les corresponda y reglamentó en detalle las visitas periódicas que debían efectuar en los mismos, a fin de que "conocieran sus circunstancias y necesidades, entraran en contacto en cada lugar con los padres de familia y se dieran cuenta del medio social y moral que rodea al establecimiento". Luego debían dictar las medidas necesarias para la mejor marcha de las escuelas; estimular a los maestros, alumnos y padres de familia para que cooperen eficazmente en ese empeño; obtener los datos precisos sobre las condiciones materiales e higiénicas de la escuela, así como las de sus vecindades, los progresos que se realicen en los diversos grados escolares; las calidades de los maestros en lo relativo a salud, moralidad, eficiencia en el trabajo y su aceptación en la localidad; los resultados pedagógicos obtenidos en el transcurso del año y las mejoras susceptibles de efectuarse en el próximo año escolar.

La Secretaría de Educación estableció los *Cursos de Capacitación* para mejorar la capacitación de los inspectores escolares, adiestrándolos más adecuadamente para el ejercicio de sus funciones. En 1936 se reorganizó el cuerpo de inspectores, renovando y depurando su personal y enriqueciendo sus conocimientos por acción del *Consejo Técnico de Educación Rural*. Se crearon también entonces los cargos de *Inspectores Generales* para controlar la acción de los inspectores y coordinar el trabajo escolar en los distintos Estados de la Federación Mexicana.

En 1943 dispuso la Secretaría de Educación que en la Escuela Normal Superior se dictaran cursos formales de mejoramiento profesional para los inspectores escolares rurales, quienes fueron capacitados en las siguientes asignaturas: Educación Rural, Economía Rural, Legislación Rural, Los grandes problemas nacionales, Organización y Administración de las Escuelas Rurales, Problemas de la Inspección Escolar, Estadística aplicada a la Educación, Didáctica y Técnica de la Enseñanza de la Lectura y Escritura. Este curso de capacitación duró un año y contó con la concurrencia de más de trescientos inspectores escolares provenientes de todas las regiones del país.

También la *Inspección Escolar* sufre sus desviaciones negativas cuando quienes la desempeñan no tienen un claro sentido de la trascendencia de sus funciones. Hubo inspectores escolares que se convirtieron en algo así como centinelas de los maestros, en fiscalizadores severos de sus actos, en dómines prontos a la censura antes que al estímulo, olvidándose que la misión más importante de la inspección escolar radica en el mejoramiento total de la enseñanza y de los maestros y en la reafirma-

ción constante y orgánica de los fundamentos de la democracia. "Lo menos que un maestro puede esperar de la inspección —afirma el educador cubano Rodríguez Vivanco— es el conocimiento de la técnica de la enseñanza, el dominio del proceso de aprendizaje, el manejo de los medios recomendables para realizar con éxito las funciones de educador. El maestro tiene derecho a ser dirigido por uno que sepa más que él". Y completando este pensamiento el pedagogo español Lorenzo Luzuriaga agrega: "La *inspección escolar* debe ser una escuela rural ambulante que enseñe, eduque y proteja con amor paternal al maestro, alejado con frecuencia de toda cultura y de elementos sociales que puedan sostenerlo en su labor de paz, de abnegación y de sacrificio".

México se esmera en que sus *inspecciones escolares* sean organismos eficientes, científicos, democráticos y cooperativos. Eficientes porque sin esa calidad no tendrían razón de ser. Científicos porque no hay otra forma de abordar los problemas educacionales. Democráticos como una estimulante expresión de la nacionalidad, respetuosa fundamentalmente de la iniciativa y personalidad de los maestros. Y cooperativos porque sin ese espíritu de cooperación nada positivo podrá lograrse en ninguna de las actividades de la educación rural que demanda, antes bien, la convergencia de todos los esfuerzos para obtener la realización del objetivo común.

El inspector realiza frecuentes visitas a las escuelas rurales que se encuentran bajo su jurisdicción porque sabe que la frecuencia de esas visitas es el medio más eficaz para interiorizarse en la acción administrativa, social y docente de los maestros cuya labor supervigila, y para relacionarse mejor con las autoridades comunales y los padres de familia cuya cooperación necesita. El número de visitas que el inspector hace está en relación directa con el número de problemas de cada escuela, su importancia y los obstáculos que surjan para su solución satisfactoria. "Hay una costumbre —anota el profesor Miñano que ha hecho un estudio minucioso de la educación rural mexicana— que en bien de la educación debe desterrarse, y es aquella que tienen algunos inspectores de dejar cierta clase de anotaciones escritas en la escuela que lejos de mejorar a los maestros los deprime. La crítica debe hacerse, pero con mucho tino y adaptada al tiempo, lugar, situación, personalidad del maestro, así como a los problemas presentes al hacerse la visita".<sup>35</sup>

<sup>35</sup> Max H. Miñano García, *La Educación Rural en México*. Ediciones de la Secretaría de Educación Pública. México, 1945.

En los cursos de capacitación escolar de 1943 se recomendó a los inspectores escolares rurales empeñarse especialmente en la medición objetiva del trabajo escolar, programa de la Educación Nueva que ha venido adaptándose al proceso pedagógico de México y que ha tenido aplicaciones precisas en las escuelas rurales.

De la eficiencia de los inspectores escolares, como educadores técnicos, trabajadores sociales, organizadores y administradores depende, en parte muy considerable, el éxito del trabajo escolar en un sistema.

#### f) *Acción Social*

Las escuelas normales rurales, por su contenido, su labor y sus proyecciones, promueven el mejoramiento económico-social de las comunidades en las que actúan, mejoran sus métodos de vida, elevan el nivel espiritual del campesinado y son, de esta suerte, muy eficaces instrumentos de acción social en sus respectivas zonas de influencia.

México cuenta actualmente con treinticinco millones de habitantes, muy desigualmente distribuidos.

Las regiones donde se concentra la población urbana apenas si representan el tercio de la población total. El resto la gran mayoría, vive en ciudades pequeñas y la parte más considerable se encuentra diseminada en los campos en donde por lo general la vida es ruda y en aquellas zonas de densa demografía aborígen habitadas por cuarentiséis grupos indígenas que hablan aproximadamente cuarenta dialectos diferentes y viven en estado primitivo, impermeables a los intentos de occidentalización.

Sobre esas mayorías nacionales, campesinas e indígenas, actúa la escuela rural cuya acción social, lenta y trabajosa, dada la idiosincracia autóctona, aspira a sustituir las estructuras de la comunidad rural, respetando su esencia colectivista, así como sus signos, sus calidades artísticas y sus tradiciones que sean dignas de respeto y renovando todos aquellos otros estigmas que las hacen semivivir o vegetar como un lastre muerto en la vida nacional; elevar a los millones de campesinos mexicanos del plano en el que yacen a otro superior en el que vivan; transmitirles los mensajes de la cultura —no aquella teorizante y verbalista que de nada va a servirles— que estimule y enriquezca sus aptitudes para las artes, las formas de trabajo, los usos y las costumbres; cooperar en la adaptación paulatina y progresiva de nuevos sistemas de vida y nuevas normas de conducta individual y colectiva; reducir a un coeficiente mí-

nimo el analfabetismo que tan elevadas proporciones tiene ahora entre las indiadas; y, en suma, transformar a las comunidades en su conjunto, en su integralidad, como una unidad social completa.

La Secretaría de Educación Pública ha marcado a las Escuelas Normales Rurales sus respectivas *zonas de influencia*, entendiéndose por tales, vastas regiones geográficas habitadas por comunidades y poblados vecinos en donde estén ubicadas aproximadamente diez escuelas rurales primarias. En esas zonas de influencia se intensifica la acción social de las Escuelas Normales Rurales porque en ellas los maestros libran activa campaña contra el alcoholismo y el analfabetismo; los técnicos en agricultura y ganadería guían a los campesinos en la utilización de mejores procedimientos para el cultivo de la tierra y la cría de animales; se organizan brigadas culturales que actúan periódicamente; se convive durante algún tiempo en la comunidad donde está instalada la escuela para tomar más estrecho contacto con sus habitantes; y se colabora activamente en todas las obras —caminos, dispensarios, agencia de correos, etc.— que propenden al mejoramiento comunal.

En 1945 se equiparó, en estudios, a las escuelas normales rurales con las urbanas. Al justificar esta medida el Secretario de Educación Pública, Jaime Torres Bodet declaró que "es imprescindible que el Estado preste especial atención al maestro rural porque su tarea no es ni debe considerarse más sencilla que la del maestro urbano". Y, agregamos nosotros, en no pocos casos, la acción del maestro rural es más complicada, más extensa y de mayor responsabilidad que la de su colega urbano.

En el lapso transcurrido desde su fundación hasta nuestros días, han egresado de las escuelas normales rurales más de ocho mil maestros. Cada nueva promoción anual es una esperanza y una realidad para México. Esos maestros traen una nueva aurora entre manos. Y una nueva y firme garantía para el porvenir de la nacionalidad mexicana. Ese porvenir que ellos ahora están forjando con sacrificio, con laboriosidad, con eficiencia y con fe.





## 8) INSTITUCIONES COADYUVANTES EN LA EDUCACIÓN RURAL MEXICANA

### *La Casa del Estudiante Indígena*

Las experiencias de la escuela rural no fueron todas halagadoras ni positivas. En los medios netamente indígenas, donde residía una población autóctona pura, sin indicios de mestizaje, la escuela rural no había tenido el éxito que en ella se cifraba. Ello dio pábulo a que se pusiera en tela de juicio la capacidad del indio puro para instruirse. Para confirmar o desmentir esta hipótesis se acudió a otro experimento no menos sugerente. Se concentró en la capital de México a determinado número de jóvenes indios, representantes de veintiséis agregados aborígenes —tonacos, zapotecas, otomíes, opatas, tarahumaras, náhoas, amuzgos, yaquis, choles, coras, tzotziles, etc., etc.— hablando cada uno de ellos su propio idioma nativo y no sabiendo otro. Al principio esos jóvenes no podían entenderse entre sí. Con ese tan heterogéneo contingente se formó un *internado nacional de indios* con el nombre de *La Casa del Estudiante Indígena* que abrió sus puertas el 1º de enero de 1926, acogiendo a doscientos jóvenes indios, procedentes de las más apartadas regiones de México.

Este reclutamiento escogió preferentemente a los varones entre 14 y 18 años de edad y dio prioridad entre ellos a quienes hubiesen cursado los dos primeros años de enseñanza rural; que ofrecieran características de inteligencia, vigor físico y salud necesarios para el trabajo; que fuesen oriundos de comarcas de densa demografía aborígen y residiesen en pequeños poblados, entendiendo el dialecto indígena de la región.

En la *Casa del Estudiante Indígena* se habituó a los alumnos a vivir como en la ciudad, con una indumentaria de tipo occidental; a trabajar, estudiar, jugar y pasearse con los mestizos y los criollos, en unión de quienes visitaban museos y fábricas, concurrían a espectáculos públicos, competían en los deportes, asistían a diferentes escuelas primarias citadinas y se sometían a diversas pruebas mentales, adoptando también los modales y la etiqueta de nuestra cultura, todo ello con la finalidad de abreviar, hasta anularla, la distancia evolutiva que separa a los indios

de la civilización occidental e incorporarlos íntegramente a la comunidad social mexicana.

En la Casa del Estudiante Indígena cada joven indio no olvidaba su propio idioma. Lo practicaba con sus compañeros de la misma tribu y nunca se sentía ni inferiorizado, ni incapacitado. Por eso, en igualdad de circunstancias, no había diferencia alguna entre sus aptitudes, conducta, rendimientos en el trabajo y afanes de superación y la de los demás alumnos mestizos o blancos con quienes alternaban.

Las escuelas normales rurales y las misiones culturales, pese a la eficiencia de ambas instituciones, no habían podido resolver plenamente, dada su extraordinaria magnitud, el problema de la preparación de maestros de indios. Se creyó entonces que la Casa del Estudiante Indígena podría convertirse en un centro de preparación magisterial, con la esperanza de que los estudiantes indios, después de terminado el ciclo de capacitación, volverían a sus poblados para hacer copartícipes a sus hermanos de raza de todo lo que ellos habían aprendido en la capital. Con esa plausible finalidad, durante el gobierno del general Plutarco Elías Calles (1924-1928) se estableció en la *Casa del Estudiante Indígena* un ciclo normal donde se capacitaba a los alumnos para ser los futuros maestros de los aborígenes.

Tuvo también la Casa del Estudiante su *Teatro* propio por cuyo palco escénico desfilaron artistas notables, líderes político-socialistas, maestros y, en suma, las fuerzas vivas de la capital para llevar a los jóvenes representantes de las comunidades indígenas su mensaje de cultura, ampliando más, de esta suerte, sus horizontes espirituales.

El experimento de la *Casa del Estudiante Indígena* arrojó tres conclusiones importantes: 1) el indio tenía las mismas aptitudes y capacidades que el no indio; 2) el indio acreditó y corroboró las excelencias de sus calidades humanas, su inteligencia normal, su facilidad de adaptación y su poder de rápida asimilación de la cultura occidental; y 3) una vez integrado a la vida urbana y a las modalidades de la cultura occidental, prefirió este tipo de vida al de su comunidad indígena, no quiso regresar a su poblado de origen y siguió trabajando en la ciudad como obrero, oficinista o mozo.

La *Casa del Estudiante Indígena* —he ahí su signo positivo, el éxito de su experimentación— comprobó, disolviendo con la vida misma prejuicios e incredulidades, que el indio tiene la misma capacidad espiritual que las demás razas y que, en este sentido, nada debe envidiar ni a los mestizos ni a los blancos. Pero —he ahí la fase negativa, la frus-

tración de sus nobles empeños— no logró que todos los alumnos indios, ni siquiera la mayoría de ellos, una vez terminados sus estudios, regresaran a sus comunidades y poblados para ser maestros rurales. Los indios asimilados a la cultura occidental aspiraban a algo más amplio, mucho más amplio, que las muy limitadas perspectivas de su ambiente autóctono.

Esta última circunstancia desalentó a las altas autoridades de Educación quienes ordenaron clausurar la Casa del Estudiante Indígena y aprovechar su presupuesto para fundar diez internados indígenas, lejos de las grandes urbes, en las diversas regiones aborígenes para estudiar en ellas la posibilidad de incorporar al indio a la vida nacional. Se realizó un experimento con indios tlapanecos, náhuas y mixtecos, creando un internado indígena en el Estado de Guerrero (San Gabrielito) y otro con indios tarahumaras en el Estado de Chihuahua (Yoquivo). En 1932 se fundó en Carapan, con igual finalidad, la *Estación de Incorporación Indígena*, bajo la dirección del prestigioso maestro Moisés Sáenz. Algunos consideraron que este último proyecto pecó por exceso pedagógico y por falta de recursos para experimentar con el crédito y la agricultura. El propio Sáenz, al recibir los impactos de esas frustraciones, expresó su pesimismo con estas palabras:

“La mexicanidad del indio es cuestión de grupos aislados, y en cuanto al problema de su integración, le voy más a la carretera que a la escuela para resolverlo”.

Esto ocurría en 1936. La realidad era dura. Ariete que barrenaba los más fuertes optimismos. La pedagogía iniciada por las escuelas rurales y las misiones culturales habían resultado ineficaces por sí mismas para cumplir su obra. La Casa del Estudiante Indígena no había correspondido tampoco a las finalidades que en hora feliz determinaron su creación. La escuela rural se iba alejando cada vez más de los poblados autóctonos. El indio estaba siendo olvidado en el reparto de tierras que el ideario de la Revolución cumplía. En tales circunstancias, en 1936, se creó el *Departamento Autóctono de Asuntos Indígenas* para promover, dirigir o estimular toda aquella acción oficial orientada hacia la protección de los agregados aborígenes, a su mejoramiento progresivo y a su reincorporación a la nacionalidad mexicana.

#### *Centros de Educación Indígena*

Al año siguiente se estableció en la Secretaría de Educación Pública

el *Departamento de Educación Indígena* al cual fueron incorporados los internados indígenas, imprimiéndoles una nueva orientación, con el nombre de *Centros de Educación Indígena* cuya sede estaba en zonas exclusivamente aborígenes con el objeto de librar a los indios de la explotación en que yacían. Treintitrés centros funcionaron entonces. Concurrían a ellos más de tres mil alumnos. El ciclo abarcaba cuatro años durante los cuales se pretendía que los alumnos se capacitaran en todos los conocimientos útiles y prácticos que favorecían su aproximación a la cultura occidental, aprendieran el castellano, se habituaran a las prácticas de la higiene y dispusieran, en síntesis, de mayores conocimientos que los capacitaran para superarse y luchar con mayores ventajas en su propio ambiente rural por el mejoramiento colectivo. El Centro, como cúspide de su labor, debía ser a manera de semilla que fuera creando en sus alrededores un poblado pequeño con los alumnos que egresaran, a quienes se agregarían los indios que vivieran dispersos en la región. Una vez logrado este empeño el Centro debía dar por terminada su misión y trasladarle a otra zona distinta en la que volvería a iniciarla. Esta última etapa nunca pudo alcanzarse.

#### *Centros de Capacitación Económica*

A partir de 1938 los Centros de Educación Indígena fueron reorganizados, se les cambió de nombre y se les denominó *Centros de Capacitación Económica*, organismo que se propuso realizar los siguientes objetivos: promover la transformación económico-social de la región donde funcionaran; enseñar industrias regionales; impartir enseñanza agrícola; realizar actividades sociales entre la juventud aborígen; y, en suma, capacitar a cada alumno con la técnica agrícola o industrial que le permitiera cumplir con éxito sus funciones sociales, económicas y culturales en su respectiva comunidad.

#### *Consejo de Lenguas Indígenas*

La aplicación de las ciencias antropológicas en ese empeño, inicia, en 1939 una nueva etapa cuando el Departamento de Asuntos Indígenas y la Escuela Nacional de Antropología emprendieron, de común acuerdo, la tarea de enseñar las lenguas autóctonas, organizando para ello la *Primera Asamblea de Filólogos y Lingüistas*, de la que surgió el *Consejo de Lenguas Indígenas*, organismo que redactó y ensayó con los indios tarascos (Paracho, Michoacán) el proyecto conteniendo los nuevos métodos.

## 9) ALFABETIZACIÓN DEL INDIO MEXICANO

### *Trayectoria histórica*

No fue preciso, en la era precortesiana, saber leer para integrar el grupo de la gente culta. Sólo los sacerdotes conocían el secreto de los complicados jeroglíficos. En el programa de estudios de los "calmécac" y los "telpochcallis", donde se adiestraban a los nobles y a los plebeyos para el cumplimiento de sus respectivas funciones sociales, no figuraba el aprendizaje de la lectura. Es que entonces la lectura no era un medio trasmisor de cultura.

a) El coloniaje plantea la necesidad de la transculturación. Los misioneros emprenden la tarea evangelizadora y, con la ayuda del Estado, multiplican los establecimientos docentes para los indios. Era preciso impartir a los aborígenes los rudimentos culturales más indispensables, hacerlos conocer sus obligaciones para con Dios y para con el Rey. Debían, por un lado, convertirse al cristianismo y, por otro, ser buenos tributarios de la Corona. Fue necesario que, para ello, entendieran el lenguaje de los conquistadores, con lo que debían ensancharse los dominios del imperio espiritual del castellano.

En 1794, durante el gobierno del virrey Revillagigedo, y a tenor de los datos de un censo escolar levantado un año antes, existían en el país únicamente diez escuelas elementales; en la capital de la Nueva España había 1,400 alumnos inscritos de los cuales sólo 78 eran indios; la inscripción total en el Virreynato llegaba a la cifra de 3,000 alumnos y como la población total del mismo era de cuatro millones y medio de habitantes y los niños en edad escolar sumaban 900,000 resulta que el 99% de ellos quedaban sin el beneficio de la educación.

Al independizarse México, la incultura del pueblo era clamorosa. Menudearon los planes de educación popular. Ninguno de los gobernantes del primer ciclo independiente olvidó este problema entre los puntos de su programa, pero el grave desorden político, económico y social,

así como las convulsiones que provocaban en el país una hemorragia al parecer interminable, imposibilitaron el cumplimiento de estos anhelos.

En 1843 la población en edad escolar llegaba a un millón de niños, de los cuales sólo el 5% recibía educación. En 1874 la estadística comprueba que existían 8,103 escuelas en el país, o sea una por cada 1,141 habitantes, con una asistencia de 349,000 alumnos, poco menos de una quinta parte de la población. De esas escuelas sólo 378 estaban bajo la jurisdicción de individuos o corporaciones particulares. El resto las sostenían los gobiernos de los Estados, los Municipios y la Federación.

No habiéndose efectuado por esta época un recuento general de la población, no existen índices directos para apreciar el coeficiente del analfabetismo. Winton, sirviéndose de cálculos estimativos e inducciones lógicas, infiere que de los seis millones de habitantes que para entonces se calculaban en el país, apenas 30,000 sabían leer y escribir. El profesor José Díaz Covarrubias declaró, en 1875, que "más de la mitad de la población es analfabeta". Durante el régimen porfirista, Kiddle y Schem publican en 1888 un documento —sin especificar sus fuentes de estudio— afirmando que, en esa época, México tenía el 93% de su población total analfabeta, estando inmediatamente después del Indostán que llegaba al 98% y antes que el Imperio Ruso que tenía el 91%.

En 1895 —auge del porfirismo— se levantó el primer censo general de población. Sobre un total de 10.172,260 habitantes, sabían leer y escribir sólo 1.604,540 sólo sabían leer 291,000 y eran analfabetos . . . . . 8.276,720. El porcentaje del analfabetismo llegó entonces a 81.36%.

En 1910 —casi en vísperas de la caída definitiva del porfiriato se efectuó el tercer censo general de población (el segundo se había levantado en 1900) comprobándose que en la República funcionaban 12,418 escuelas primarias, de las cuales 9,692 eran de carácter oficial. Concurrían 889,511 alumnos, correspondiendo 191,392 a las escuelas particulares. Existía entonces una escuela por cada 1,091 habitantes. Una gran cantidad de niños, en edad escolar, se quedaba sin el beneficio de la escuela. El analfabetismo infantil llegaba al 85%. El número de personas que sabía leer y escribir había aumentado hasta 2.992,026, o sea el 27.68% de la población total, los semi analfabetos fueron 2.769,650 (2.59%) y los iletrados sumaban 7.537,414 (69.73%).

b) *La Revolución*, a través de sus distintos regímenes gubernativos, se preocupa vivamente por combatir el analfabetismo y el último censo general de población en México, levantado en 1940, acreditó los esfuerzos realizados en este plausible empeño. En la población mayor de diez

años de edad, sobre un total de 13.960,140, sabían leer y escribir . . . . 6.416,188, sólo sabían leer 345,196 y eran analfabetos 7.198,756 (porcentaje: 51.56%). En la población de 6 a 9 años, sobre un total de 2.260,176 individuos, sabían leer y escribir; 393,053, sólo sabían leer 109,067 y eran analfabetos 1.758,056. Índice de analfabetismo: 77.77%.

El ritmo de descenso era bien marcado: en 1888 el índice de los analfabetos cubría el 93% de la población total; y en 1940 se había reducido al 51.56%.

El Censo de 1940 apuntó 19.660,000 habitantes, de los cuales casi dos millones y medio (2.490,909) declararon tener como lengua materna una lengua indígena.

Cincuentidós lenguas nativas existen en México habladas por el 18% de la población total. Aproximadamente 34 de esas lenguas disponen de material docente y se emplean como transición al estudio del castellano, ya que los indios mexicanos se están convirtiendo en bilingües.

Las nueve décimas partes del total de indios monolingües están constituidas por quince lenguas, repartidas entre los quince grupos más numerosos, a saber:

náhuatl . . . . .	360.000
mixteco . . . . .	125.000
maya . . . . .	114.000
zapoteco . . . . .	105.000
otomí . . . . .	87.000
totonaco . . . . .	59.000
mazateco . . . . .	56.000
tzotzil . . . . .	49.000
mazahua . . . . .	35.000
tzeltal . . . . .	35.000
mixe . . . . .	27.000
huasteco . . . . .	26.000
chinanteco . . . . .	20.000
tarasco . . . . .	20.000
chol . . . . .	19.000

Los indios de un mismo grupo lingüístico —como lo anotó acertadamente Barrera Vázquez— ocupan generalmente una zona continua, vecina de otras zonas de lenguas indígenas o de lengua española y el conjunto forma un mosaico donde los mestizos de habla castellana cons-



tituyen un elemento de transición entre las culturas rurales indígenas y la moderna cultura urbana. Entre los indios vecinos de las zonas urbanas algunos son más o menos bilingües. Es interesante el hecho de que en nuestro tiempo los indios aprendan raramente otra lengua indígena que no sea su lengua materna.<sup>36</sup>

Una de las más firmes aspiraciones de la Revolución fue —y lo sigue siendo— la educación popular. Ella no podía hacerse, en un país donde el analfabetismo alcanzaba tan altos porcentajes, sino mediante una acción previa indispensable e insustituible: la *alfabetización*. Acertadamente el programa de la Revolución Mexicana no consideró la campaña contra el analfabetismo como un fin sino tan sólo como un medio. Un medio para realizar otros fines superiores y trascendentales. Buscaba la elevación de la masa iletrada en congruencia con sus reivindicaciones agrarias y nacionalistas. Bien claro lo expresaba así una de las publicaciones de la Revolución:

“El fin de nuestras escuelas —expresaba— no consiste únicamente en enseñar a leer, escribir y contar, aun cuando no se nos oculta que en el momento actual consistiría un gran progreso, que ya quisiéramos ver realizado en poco tiempo, el alfabetizar a todo el conglomerado indígena que sin duda alguna constituye uno de los elementos más importantes para la economía de nuestro país; pero la sola alfabetización, sino va aparejada con las reformas sociales indispensables para que los agregados indígenas sean redimidos y elevados a la categoría de hombres, que propiamente les corresponde, no constituirá sino un mero paliativo a las desgracias que les abruma y continuarán siendo elementos mecánicos”.<sup>37</sup>

En 1922 el entonces Presidente de la República, general Álvaro Obregón, afrontó el problema de las deplorables condiciones en que vivía la masa popular: incuria, miseria, ignorancia, abatimiento. Toda esa situación clamaba por ser superada. Para ello el gobernante dedicó su preferente atención a la educación popular e inició, dentro de la renovación general educativa, una campaña activísima para combatir y desterrar, en la medida de las posibilidades presupuestales, el analfabetismo. Participaron en esa tarea, conjugando aspiraciones y voluntades, bajo la

<sup>36</sup> Publicaciones de la Unesco. Monografías sobre Educación Fundamental VIII. Empleo de las Lenguas Vernáculas en la Enseñanza, p. 79.

<sup>37</sup> “La Casa del Pueblo”, publicación destinada a fijar las bases de la organización y funcionamiento de la escuela rural mexicana en función del enaltecimiento indígena y, en general, de la población campesina.

guía señera del mandatario, un conjunto fervoroso integrado por maestros, escritores, artistas, alumnos de las escuelas primarias e instructores honorarios. Se invirtieron aproximadamente \$440.000,000.00 de pesos mexicanos y con ello se redimió a más de 16,000 iletrados. Algunos críticos objetaron la desproporción entre el esfuerzo y el rendimiento. Acaso tuvieran razón. Pero la obra estaba ya en marcha y nadie debía detenerla.

El gobierno del general Lázaro Cárdenas organizó una muy activa campaña de educación popular para alfabetizar al campesinado y a las masas aborígenes. La población total de México, en constante incremento, ascendía entonces a veintiún millones de habitantes. El porcentaje de analfabetos marcó el 48%. Había descendido algunos puntos, en relación con la marca del censo general de 1940.

c) El régimen que presidió el general de división Manuel Ávila Camacho expidió el 21 de agosto de 1944 la *Ley de Emergencia que establece la Campaña Nacional contra el Analfabetismo* vigente desde el 1º de marzo del siguiente año.

Consideró el legislador que en una tierra donde únicamente la mitad de sus habitantes sabe leer y escribir, ese solo hecho exhibe ya un privilegio que impone, a quienes lo disfrutan, el deber de ayudar al Estado, en la medida de sus posibilidades, a salvar a la otra mitad de sus compatriotas del peligro que implica la privación de los más elementales recursos de conocimiento y de acción social; que la perdurabilidad del analfabetismo mantiene a una colectividad o a una nación dividida en privilegiados y preteridos; y que, por ende, ningún mexicano patriota podría eximirse del compromiso de participar en la campaña contra el analfabetismo que la ley fijó con el carácter de urgente y obligatorio, a fin de preservar mediante una adecuada preparación intelectual, espiritual y moral, el patrimonio vital de las libertades nacionales.

La Ley impuso a todos los mexicanos residentes en el territorio, alfabetos, mayores de 18 años y menores de 60, la obligación de enseñar a leer y escribir a otro habitante de la República, que no supiere hacerlo y cuya edad estuviese comprendida entre los 6 y los 40 años. Las autoridades encargadas de llevar a cabo la Campaña Nacional contra el analfabetismo fueron, por orden de jerarquía, el Presidente de la República, los Gobernadores de los Estados y Territorios Federales, el Jefe del Departamento del Distrito Federal, el Secretario de Educación Pública, los directores federales de educación, los directores o jefes de los departamentos o servicios educativos de los Estados, los inspectores escolares,

los presidentes de los ayuntamientos y delegados municipales y los maestros, federales, estatales, municipales y particulares a los sindicatos obreros, las cámaras comerciales o industriales, las asociaciones agrícolas o ganaderas y los comisariados ejidales serían los elementos auxiliares de la campaña, la cual se desarrollaría en tres etapas: a) de organización; b) de enseñanza y c) de revisión y exposición de resultados.

En vista de la importancia de cada uno de los grupos indígenas que habita el territorio nacional y del predominio que en ellos tiene su idioma nativo, se dispuso que la Secretaría de Educación Pública, de acuerdo con el Departamento de Asuntos Indígenas, determinase los procedimientos técnicos adecuados e imprimiese *cartillas bilingües* para llevar a cabo, como complemento de la campaña, una labor de enseñanza del castellano en aquellos *grupos indígenas* por brigadas de instructores especiales, capacitados merced a cursos intensivos de adiestramiento.

En todos los poblados en los que no hubiere una sensible paridad entre las personas que debían aprender y las que debían enseñar, por encontrarse éstas en cantidad menor que aquéllas, la autoridad municipal constituiría una junta integrada por un representante suyo, por el director federal de educación o el inspector escolar de la zona o el director de la escuela con mayor inscripción escolar o un maestro de la localidad, según fuere la importancia de la población respectiva y por un vecino del lugar que no desempeñare cargo oficial o funciones remuneradas por el Estado. Dicha Junta procedería de inmediato a señalar cuántos analfabetos deberían ser enseñados por cada uno de los instructores.

Si, por el contrario, en determinados núcleos de población el número de alfabetos fuese mayor que el de quienes debían alfabetizarse, entonces se procedía a la sucesiva exclusión, de acuerdo con la prioridad siguiente:

- 1) sirvientes; ejidatarios con parcelas que no sean de riego; jornaleros, peones y obreros no especializados que perciban salarios mínimos; empleados con sueldos menores de cien pesos mensuales; y los soldados, marineros y policías;

- 2) ejidatarios con parcelas de riego; los aparceros; arrendatarios de terrenos para su cultivo directo; obreros calificados y empleados con retribución no mayor de doscientos pesos mensuales; y las "clases" de las fuerzas del ejército, la marina, de conscriptos y de policía;

- 3) personas que trabajen en empresas de transportes o cuya ocupación principal los obliga a viajar continuamente; y

4) pequeños agricultores, comerciantes, obreros y empleados que no perciban ingresos anuales mayores de cinco mil pesos.

A todos los maestros de la República —federales, estatales, municipales y particulares— se les impuso la obligación de vigilar, en el transcurso de la segunda etapa de la campaña, que no existieran omisiones y que se corrigieran las deficiencias que se presentaran. Su deber era ponerlas en conocimiento inmediato del respectivo inspector de la zona escolar. El Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación supervigilaría estrictamente que los maestros cumplieran esta tarea. Los maestros, sin excepción alguna, tenían, asimismo, la obligación de instruir en las escuelas donde prestaren sus servicios, durante una hora diaria, a las personas que desearan alfabetizarse.

Al terminar la campaña contra el analfabetismo toda promoción hecha por cualquier individuo en las oficinas públicas debía estar aparejada, como requisito indispensable o insustituible, del certificado que acreditase que el postulante al ascenso cumplió las obligaciones que la ley le impuso o estuvo comprendido en las excepciones que ella señaló.

La campaña se realizó con entusiasmo. El propio Secretario de Educación, Jaime Torres Bodet, con fervor de cruzado laico, recorrió el territorio nacional. El comercio, la banca y las corporaciones oficiales y particulares la subsidiaron apreciablemente. Empero, la campaña contra el analfabetismo, en las masas indígenas no produjo los óptimos resultados que en ella cifraron sus gestores.

d) La Campaña Nacional contra el Analfabetismo llevó a las autoridades educativas la convicción, reafirmada por la experiencia cotidiana, que la alfabetización de los distintos grupos aborígenes sólo podría realizarse con éxito en sus propios idiomas. Con ese objeto se creó en 1944 el *Instituto de Alfabetización para Indígenas Monolingües*. Este organismo, que se enfrentó a la resistencia de los profesores rutinarios que insistían en la pedagogía tradicional, enfocó el problema del estudio científico de cada idioma para saber sus estructuras fonémica y morfológica, el conocimiento y estudio previo de los diversos dialectos de cada idioma para escoger la forma más generalizada y la preparación de maestros bilingües.

Para cumplir su programa, el Instituto, en 1945, reunió cinco grupos de maestros bilingües titulados, oriundos de cinco distintas regiones de diversa habla indígena. Se les capacitó en lingüística general y particular de cada idioma, en antropología, cultura y física y en pedagogía especial, a fin de que después —nueva adaptación del sistema monito-

rial— regresaran a sus respectivas regiones y sirvieran de instructores a treinta maestros rurales bilingües, quienes, a su vez, actuarían directamente entre los indios monolingües, alfabetizándolos. Se elaboraron cartillas especiales bilingües para los cinco idiomas, la primera parte redactada en la respectiva lengua aborigen y la segunda en castellano. El adiestramiento del indio empezaba en su propio idioma y luego gradual y progresivamente se le alfabetizaba en castellano. Los impugnadores del sistema, entre ellos algunas altas autoridades educativas, expresaron que, con su aplicación, se retardaba la castellanización del indio. Es posible que así sea. Pero los impugnadores sólo han utilizado este argumento —el del tiempo— y no otro. Nunca se han esgrimido otras razones, ni científicas, ni psicológicas, ni pedagógicas para impugnarlo.

Este interesante ensayo tuvo resultados disímiles en los cinco grupos aborígenes donde se inició. Se cumplió con éxito entre los tarascos, no así entre los mexicanos y los otomíes.

No vemos, en verdad, otra forma más práctica y recomendable que ésta, pese al tiempo empleado y a su aparente desperdicio, para lograr la alfabetización completa de los aborígenes.

Capitalizando esa experiencia, entrevero de éxitos y fracasos del sistema educativo, el *Instituto Nacional Indigenista* emprendió un nuevo ensayo en dos regiones aborígenes: la tarahumara en el Estado de Chihuahua y la tzotzil-tzeltal en el de Chiapas. El director de esta Institución, don Alfonso Caso, me expresó personalmente en 1957 su optimismo sobre los resultados obtenidos, sin dejar de considerar —lo cual absolutamente es cierto— que “la asimilación de los núcleos indígenas a la comunidad nacional sólo podrá realizarse mediante una labor integral, es decir la construcción de caminos, la enseñanza de nuevos métodos de cultivo, la introducción de nuevas técnicas en los oficios, el mejoramiento de las industrias, la difusión de los más modernos conceptos de la higiene y haciendo experimentar los beneficios de la medicina; en fin, comunicando a los núcleos de población indígena con el resto del país, levantando su nivel económico, mejorando su salubridad e higiene y dándoles la educación elemental necesaria para la vida del hombre moderno”.

El *Censo de 1950* arroja, a través de sus cifras estadísticas, interesantes comprobaciones. Existían entonces en México nueve millones de analfabetos. Considerando a la población total susceptible de ser alfa-

betizada (mayores de seis años) el índice del analfabetismo alcanzó a 42.5%, ostensible reducción comparada con los porcentajes de los censos anteriores.

Este por ciento total —42.5%— no está igualmente distribuido en los diferentes Estados que integran la Federación Mexicana. En el Distrito Federal y en Baja California Norte los analfabetos apenas llegan al 20%. Baja California Sur, Tamaulipas, Sonora, Nuevo León, Coahuila y Chihuahua, en general el norte del país, presenta bajos índices en el analfabetismo. La más alta densidad de analfabetos comprende una muy vasta zona que abarca los Estados de Veracruz, Jalisco, Puebla, Michoacán, Querétaro, Guanajuato, San Luis Potosí, Hidalgo, Oaxaca, Guerrero y Chiapas. Hay en esa región seis millones y medio de analfabetos, lo que hace elevar el porcentaje regional al 75. En otras palabras en esta zona territorial que comprende el 30% de la extensión total del país, viven las tres cuartas partes del total de analfabetos existentes en México.

e) Dedúcese de ello que el analfabetismo no es un problema aislado, ni puede entenderse y tratarse como tal. Tiene, por el contrario, alto grado de correlación con la economía, atraso cultural, desorganización social, alta mortalidad y primitivo nivel agrícola. La *Dirección General de Analfabetismo y Educación Extraescolar* concentró su trabajo intensivo en aquella región donde se conjugan, negativamente, todos esos factores.

Sus resultados fueron halagadores, apreciando la visión en conjunto en las distintas entidades federativas. 14,247 centros y escuelas que funcionan en ellos inscribieron a 435,749 personas que no sabían leer y escribir. Los alfabetizados por esa acción alcanzaron a 284,423 personas.

En el oncenio 1944-1955 la campaña de alfabetización rinde sus frutos por la acción continuada de varios gobiernos: los del general Manuel Ávila Camacho, licenciado Miguel Alemán y don Adolfo Ruiz Cortines. Fueron alfabetizados, en ese lapso, 3,746,010 iletrados; intervinieron en esa empresa 190,953 centros y escuelas; y se invirtió en ese empeño la suma de \$39,385,609.10.<sup>38</sup>

Los datos estadísticos del bienio 1952-1953 acusan un ostensible descenso en el número de alfabetizados, en relación con los años anteriores, dato negativo que puede revelar o un debilitamiento en la tónica

<sup>38</sup> "Acción Educativa del Gobierno Federal del 1º de septiembre de 1954 al 31 de agosto de 1955". Publicación hecha por la Secretaría de Educación Pública. Impreso en los Talleres Gráficos del Instituto Politécnico Nacional. México, D. F., 1955.

de la campaña alfabetizadora; o que la finalidad atribuida a la misma no responde a las necesidades e intereses de los iletrados, lo que determinaría su escasa voluntad para acogerse a ella; u otras raíces tal vez más profundas. El Presidente Ruíz Cortines ordenó una investigación exhaustiva para conocer a fondo las causas determinantes de semejante involución y fincar sobre bases más seguras la tarea alfabetizadora en la población atrasada, a fin de enriquecer y ampliar los objetivos de la alfabetización, proporcionando a los recién alfabetizados los instrumentos fundamentales para obtener su mejoramiento personal y su desarrollo cultural.

Considera México al alfabeto como un instrumento de comunicación y de cultura para la formación "del mexicano bueno, antes que sabio y rico, sano de cuerpo y espíritu, limpio y trabajador, preparado para vivir una vida eficiente y digna, capaz de entender y cumplir sus obligaciones, respetar los derechos de los demás y cooperar para un México mejor que supere su complejidad étnica, su incipiente economía y, en general, su actual situación sociopolítica interior, sin olvidar la convivencia internacional".<sup>39</sup> Consecuentemente no es ya el alfabeto el único propósito por alcanzar como fruto exclusivo sino también otros bienes culturales y económicos que lo completen. Hay que ajustar al individuo a la vida de la comunidad: darles las bases de un orden nacional e internacional más justo; ayudarlo a desarrollar sus capacidades y destrezas para ponerlo en aptitud de superarse constantemente y conquistar una mejor condición de vida; fijarle ideales de conducta; considerar sus aptitudes intelectuales, físicas y emocionales; capacitarlo, en suma, para gozar los bienes de la cultura dentro de los límites del respeto, la honradez y el bienestar común, enseñándole a convivir con sus semejantes bajo los signos de congruentes relaciones humanas y de cooperación activa y eficiente en el hogar y en la comunidad.

El gobierno presidido por el licenciado Adolfo López Mateos, que advino al poder en 1958, llevando como Secretario de Educación Pública a quien fuera otrora gran alfabetizador de México, licenciado Jaime Torres Bodet, ha persistido en esta laudable trayectoria, en el empeño de darle a la población indígena las oportunidades necesarias, dentro de las imprescindibles limitaciones de diverso tipo, para su desenvolvimiento económico, social y cultural. Complemento indispensable de su campaña alfabetizante, López Mateos y Torres Bodet se empeñan, con indesma-

<sup>39</sup> *Ob. cit.*, p. 189.

yable perseverancia en cumplir los objetivos fundamentales de la educación popular —“educación básica” se la llamara alguna vez— para darle a cada ciudadano iletrado o inculto el mínimo de cultura que le es indispensable.

Juzgamos ilustrativo actualizar el cuadro del analfabetismo mundial, tomado de los censos de los respectivos países.<sup>40</sup> Hélo aquí:

India (1931) .....	90.9%
Egipto (1937) .....	85.2%
Turquía (1945) .....	69.5%
Birmania (1931) .....	59.8%
Portugal (1940) .....	50.4%
Colombia (1938) .....	44.2%
México (1950) .....	42.5%
Filipinas (1948) .....	38.7%
Perú (1940) .....	33.3%
Bulgaria (1934) .....	31.4%
Chile (1940) .....	26.4%
España (1940) .....	23.2%
Italia (1931) .....	21.6%
Canadá (1931) .....	4.3%
Francia (1946) .....	3.4%
EE. UU. (1940) .....	2.9%

En 1953 era dramático el cuadro del analfabetismo en América: 46 millones de sudamericanos, 21 millones de centroamericanos y tres millones de estadounidenses y canadienses no sabían leer.<sup>41</sup>

El porcentaje del analfabetismo, consignado en los censos de los distintos países del mundo, merece una atingencia respecto al Perú. El censo de 1940 reveló la existencia de 2.070,270 analfabetos de más de catorce años, lo que hacía un 35% del total de la población censada. Pero, con posterioridad a esa fecha, las campañas desanalfabetizadoras dieron sus frutos dignos de anotarse.

En 1940 contaba el Perú con la siguiente población en edad escolar, de 6 a 14 años:

<sup>40</sup> Publicación oficial de la Unesco, 1953. Las cifras entre paréntesis indican el año en que se realizaron los censos respectivos.

<sup>41</sup> Cifras oficiales dadas por el Congreso Ibero-Americano de Educación, realizado en Quito.



con instrucción:	514,843	o sea el 35.15%
sin instrucción:	949,821	o sea el 64.85%
Total	<u>1.464,664</u>	<u>100.00%</u>

La campaña alfabetizadora peruana, realizada en el bienio 1944-1945 capacitó para leer y escribir a 113,928 individuos y capacitó sólo para leer a 19,542, lo que hace un total de 133,470 personas libradas del analfabetismo. El costo total de la campaña fue de 615,403.72 soles, lo que equivale a 4.62 soles (cuatro soles peruanos, con sesentidós centavos) por alfabetizado —o sea aproximadamente dos pesos mexicanos, con treintiún centavos) cantidad relativamente baja.

Cálculos hechos al 30 de junio de 1949 elevaron la población en edad escolar a 1.974,928 individuos. En 1952 la población matriculada entre los 6 y los 15 años de edad fue de 620,262 alumnos. En 1953 se logró alfabetizar a más de 30,000 adultos y pobladores de áreas rurales en edad escolar. Nuevo Censo General se levantó en el Perú en 1961.

En la Organización de las Naciones Unidas por la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), organismo internacional cuya tremenda crisis cumplí yo el deber de denunciar en público, con tanta energía como buena fe, en la XI Conferencia General realizada en París en noviembre y diciembre de 1960, puse de manifiesto, desde la alta tribuna de las sesiones plenarias, el dramático y pavoroso cuadro del analfabetismo en el mundo. Dije entonces:

Existen hoy en el mundo 550 millones de niños entre los 5 y los 14 años de edad. Casi la mitad de ellos son analfabetos. Se necesitarían 90 mil millones de dólares para solucionar tan grave situación. 800 millones de personas en el mundo no saben leer. Acusan las estadísticas que el analfabetismo ha ido creciendo en estos últimos 15 años, precisamente en los años que tiene de existencia la Unesco.

El extraordinario crecimiento demográfico de la América Latina —394% durante el último siglo— cuya población habrá superado los 300 millones de habitantes en 15 años más, plantea problemas fundamentales a nuestro continente: la adaptación de millones de individuos a nuevas fórmulas de vida, la preparación de las jóvenes generaciones para afrontar las responsabilidades que este nuevo mundo, tan diferente del pasado, les exige.

Actualmente van a la escuela 20 millones de niños latinoamericanos. 15 millones de niños están privados de enseñanza por falta de ellas. De esto debemos avergonzarnos todos los hombres de buena fe. Cuando hay tantos millones de

niños sin escuelas debemos ser implacables en exigir que se extirpen de raíz todos los dispendios y malgastos burocráticos para dedicar esas sumas a la educación de tantos millones de seres desdichados. Los contribuyentes, gente sencilla, común y corriente, que sostienen con sus cuotas de sacrificio el Presupuesto de la Unesco, se sacrificarían, gustosos, si supieran que con ello van a crearse nuevas escuelas para sus hijos; pero no se resignan a sacrificarse y se sienten, por el contrario, defraudados si tienen el convencimiento de que su sacrificio, que cada vez hace más pequeño el pan de sus hijos, sólo va a servir para incrementar los dispendios y malgastos de unos cuantos burócratas privilegiados.

Falta, por lo menos, medio millón más de maestros. Los Seminarios Interamericanos de Educación, convocados por la O.E.A., evidencian que en los próximos 15 años los niños analfabetos aumentarán a 20 millones, cifra que, por sí sola, constituye un grito de alarma y que se incrementa aún más con el analfabetismo de los adultos, llegando así, en la América Latina, a 48 millones de iletrados.

Los esfuerzos alfabetizadores de los distintos gobiernos —México, Perú, Cuba, Argentina, Venezuela y otros más— han logrado, en el último cuatrienio, crear 90,000 nuevas plazas de maestros e incorporar a la escuela a cuatro millones y medio de niños. Casi todos nuestros países cuentan, en sus respectivas Universidades, con Facultades de Educación donde se forman y capacitan maestros en todas las especialidades; y con Institutos Pedagógicos o Escuelas Normales donde se forman maestros primarios. La O.E.A., la Oficina de Educación Iberoamericana y los gobiernos de los EE.UU., U.R.S.S., Francia, Italia, Checoslovaquia, México, Argentina, Brasil y Chile han creado, en los dos últimos años, un total de 580 becas para la formación y el mejoramiento de los maestros. El Director General de la Unesco, en su Proyecto de Programa y Presupuesto, que estamos debatiendo, no ha podido menos de reconocer textualmente que "este mejoramiento y otros adelantos observados, desde 1956, en América Latina no pueden considerarse como consecuencia exclusiva o aún directa del Proyecto Principal".<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> Roberto Mac-Lean y Estenós, *Unesco: Crisis y Esperanza*. Versiones taquigráficas de los discursos pronunciados por el Embajador del Perú y Presidente de la Delegación Peruana a la XI Conferencia General de la Unesco, realizada en París en noviembre y diciembre de 1960. Imprimerie Chantenay. Printed in France, 1960.

*Exergo*

La permanente presencia del indio en América se evidencia en los tres tiempos de la conjugación del verbo histórico —ayer, hoy y mañana— con la huella de sus glorias milenarias, con sus angustias de más de cuatrocientos años y con sus esperanzas en el advenimiento de un futuro mejor.

La América no puede concebirse sin indios. Para ello habría que borrar de un plumazo la historia (¡como si ello fuera posible!) y hacer desaparecer a más de treinta millones de individuos.

Desde que el conquistador clava su garra en el Nuevo Mundo empieza el Calvario de la raza aborígen y desde entonces también los indios cuentan con auténticos defensores, los misioneros, cuya voz admonitiva, unas veces clama en la soledad del desierto y otras logra atemperar, si quiera en parte, el rigor de los flagelos u obtener de la metrópoli lejana la dación de leyes "protectoras" que la astucia de encomenderos y terratenientes se encargaba de "acatar y no cumplir" en las colonias de ultramar.

En la República, cuyo advenimiento en nada benefició al indio, va surgiendo lentamente, por acción de algunos espíritus comprensivos y previsores, el interés por el estudio de las cuestiones aborígenes. A esta actitud se la llamó *indigenismo*. En su inicio tuvo sólo una calidad teórica y doctrinaria, expuesta, ante la indiferencia pública, en las tribunas académicas o inscrita en las agendas de algunos congresos americanistas. La Revolución Mexicana, a partir de 1910, le dio su energía vital a ese concepto y, con ella, su significación reivindicadora. El Congreso Interamericano reunido en Pátzcuaro hace algunos lustros, dándole una contextura sociológica, lo hizo un ideario de acción. Ahora, y desde entonces, es una conciencia clara de los problemas sociales del indio frente a la cultura occidental. Y es algo más que eso. Es también la voluntad de acción rectificatoria de todos los abusos del pasado y de los errores del presente para forjar un porvenir más justo.

Los Estados, conscientes de su misión histórica y de sus responsabilidades en el presente y en el porvenir, no pueden eludir ni minimizar el problema aborígen. La postración en que yace el indígena puede ser un peligroso caldo de cultivo. La raza india no puede seguir indefinidamente siendo presa de todas las explotaciones: las políticas por los caciques y los demagogos profesionales, las económicas por los latifundistas prepotentes y los gamonales abusivos y las sociales por gentes sin patria y sin ley.

Sólo a las oligarquías puede interesarles prolongar el viacrucis de los indios y mantenerlos, como están la gran mayoría de ellos, analfabetos y paupérrimos, alcoholizados cuando no delincuentes, de rodillas como los siervos y los esclavos porque esas oligarquías saben que terminarán para siempre sus privilegios feudales cuando ese pueblo adquiera, porque está en capacidad para hacerlo y porque tiene derecho a ello, junto con la alfabetización y la cultura y por obra de ambos, la propia conciencia de su valer como pueblo, las virtudes de su propia nacionalidad, la pujanza de su propia raza y la firme convicción de sus deberes y de sus derechos.

El estado actual del mundo no permite ya que treinta millones de individuos carezcan de las calidades humanas y sigan subviviendo como semovientes biológicos, tratados como animales de labranza, sin alma, sin esperanza y sin fe.

Todos debemos tener el muy arraigado convencimiento de que la rehabilitación indígena entraña una de las más firmes esperanzas de integración auténtica de la nacionalidad en la América Latina. Deber previsor de todos los estadistas es adelantarse a los acontecimientos antes que dejarse sorprender por ellos; y, por lo mismo, a través de la acción de los múltiples organismos institucionales, no escatimar esfuerzos para lograr, en grado cada vez mayor y más sensible, la transformación de las condiciones de vida y, con ello, de la mentalidad y de la actitud de los numerosos grupos aborígenes, orientándolos hacia un plano que propicie y fortalezca su desarrollo integral, sin mengua de su personalidad, de sus mejores tradiciones autóctonas y de la integridad de sus derechos como seres humanos y como ciudadanos de países libres y democráticos.

Urge darles a esos treinta millones de seres humanos la vida humana a la que tienen derecho, sin esperar para ello que la gota de agua horade la piedra o derrame el cántaro lleno; y no arrojarlos a la desesperación porque la desesperación es siempre muy mala consejera.

Deben tener eco, al fin, las voces admonitivas que hasta ahora han venido clamando en el desierto. Y el verbo debe ser ya el principio de la acción.

Nunca nos cansaremos de repetirlo.

Puede ser más tarde de lo que creemos.



## Curriculum vitae del

### *Dr. Roberto Mac-Lean y Estenós*

"Roberto Mac Lean y Estenós ha hecho él solo una obra intelectual tan recia, plena y extraordinaria, que otros hubieran necesitado varias vidas para realizarla"

LUIS ERNESTO DENEGRI\*

Tomado del Diccionario Biográfico "Peruanos Notables de Hoy", editado por la Casa Sanmarti y Co. Lima, Perú

- Nació en Tacna, Perú, el 18 de marzo de 1904.
- *Padres:* Roberto G. Mac-Lean y Forero y Carmen Rosa Estenós de Mac-Lean.
- *Estudios:* Cursó instrucción primaria y secundaria en el Colegio de los P. P. Jesuitas en Lima (1911-1919) y en el de los P. P. Agustinos (Santa Rosa de Chosica, 1920) y la instrucción superior en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima, donde obtuvo el grado de Doctor en la Facultad de Filosofía, Historia y Letras (1928) y el título de Abogado en la Facultad de Derecho (1928).
- *Hogar:* contrajo matrimonio en 1930, con Dña. María Ugarteche Bebin, quien falleció en 1942 y desposó, en segundas nupcias, en 1954, con la Dra. Adriana Cabrejos. *Hijos:* Roberto y Augusta María Mac-Lean y Ugarteche.

#### *Función Pública*

- Pro-Secretario de la Presidencia de la República (1924-1928).

---

\* El Dr. Luis Ernesto Denegri fue un destacado hombre público peruano, Secretario de la Presidencia de la República del Perú (1924-1930), Delegado del Perú en la VI Conferencia Internacional Americana (La Habana, 1928), Catedrático Universitario desde 1928 y Delegado de la Facultad de Ciencias Económicas y Comerciales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima, hasta su muerte en 1952.

- Secretario de la Delegación del Perú a la Sexta Conferencia Internacional Americana (La Habana, 1928).
- Presidente de la Sociedad Patriótica "Tacna y Arica" (1928-1930).
- Secretario-Tesorero del Patronato de Irredentos (1928-1930).
- Miembro del Comité Peruano de Cooperación Intelectual de la Liga de las Naciones (1928).
- Miembro Activo correspondiente en el Perú de la Asociación Cooperadora de la Concordia Americana (1927-1928) con sede en Buenos Aires, bajo la presidencia del Dr. Enrique Loudet.
- Diputado Nacional por Tacna (1929-1930). Iniciativa suya que acogió y realizó el Presidente Leguía, fue la creación de la Corte Superior de Tacna y de los Colegios Nacionales de Varones "Coronel Bolognesi" y de Mujeres "Francisco Antonio de Zela", cuyas direcciones se encomendaron a muy prestigiosos pedagogos con motivo de la reincorporación de Tacna al Perú (1929).

#### *Obra Legislativa en 1929-1930*

- Fue autor de la ley que incorporó a Tacna en los beneficios de la Ley de Saneamiento (pavimentación, agua, desagüe, cremación de basuras, alcantarillado); de la ley que ordenó construir un Frigorífico-Camal en la ciudad de Tacna; de la ley que exoneró el pago de predios rústicos y urbanos en la zona reintegrada a la soberanía nacional y de la ley que reguló los alquileres en Tacna, cautelando, por igual, los derechos de inquilinos y de propietarios.
- Producida en 1930, la revolución que derrocó el régimen leguista, fue apresado y recluido en la Isla San Lorenzo y en el Frontón donde purgó su lealtad al Presidente Leguía.
- Director de la Oficina Plebiscitaria (Plebiscito Nacional) en 1939.
- Director de la Oficina Electoral en el Ministerio de Gobierno (Elecciones Generales de 1939).
- Diputado por Tacna (1939-1945).
- Delegado del Perú a la Tercera Conferencia Consultiva de Cancilleres Americanos (Río de Janeiro, 1942).
- Ministro Plenipotenciario en la Comitiva Oficial del Sr. Presidente de la República Dr. Manuel Prado, en la visita de estado que realizó a los Estados Unidos de Norteamérica, Cuba, Panamá, Venezuela y Colombia (1942).
- Presidente de la Comisión Electoral del Congreso (1939-1940).
- Presidente de la Comisión de Educación Pública de la Cámara de Diputados (1940-1945).

- Miembro de las Comisiones de Relaciones Exteriores y de Post Guerra del Congreso del Perú (1939-1945).

*Obra Legislativa en el Período 1939-1945*

- Es autor de la reforma constitucional vigente desde 1940, estableciendo la simultaneidad en la renovación sexenal de los Poderes Ejecutivo y Legislativo, para dar unidad de Doctrina y de Acción a la estructura estatal.
- Es autor de la reforma constitucional, vigente desde 1940, reorganizando las bases de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, suprimiendo la intervención del Congreso en la designación de arzobispos y obispos; disponiendo que sea el Presidente de la República, de acuerdo con el Consejo de Ministros, quien haga las presentaciones respectivas ante la Santa Sede; creando nuevos obispados y arzobispados; y haciendo así factible un hondo anhelo del catolicismo peruano: la creación del Cardenalato que la Santa Sede dispuso muy poco tiempo después.
- Es coautor de la Ley Orgánica de Educación Pública que rige desde el 1º de abril de 1941 y que contiene la más trascendental reforma educativa realizada en el Perú.
- Es autor de la legislación universitaria que, desde 1941 hasta 1960, rigió la vida de todas las universidades peruanas.
- Es coautor del proyecto estableciendo el Seguro Social del Empleado en el Perú, presentado en la sesión de la Cámara de Diputados del 10 de enero de 1941, en unión de los señores representantes José Ángel Escalante, Alfredo Pinillos Goycochea y Manuel Cacho Sousa. En la actualidad el Seguro Social del empleado es un sistema legal vigente en el país.
- Es autor de la ley que creó el Obispado de Tacna (1942).
- En las legislaturas de 1939 y 1940 tuvo las iniciativas aprobadas por la Cámara de Diputados, para proseguir la edificación de la Catedral de Tacna, construir el Hotel de Turistas, un local para el Colegio Nacional, un local para el Municipio, un Estadio y la pavimentación asfáltica de la ciudad. El Ministerio de Fomento y Obras Públicas anunció al Congreso, acogiendo la iniciativa del Diputado por Tacna, que el Gobierno incluiría esas obras en el plan integral de obras públicas que se iniciaron en las postrimerías del régimen que presidió el Dr. Manuel Prado, fueron suspendidas durante el gobierno de su sucesor, continuadas posteriormente y concluidas en 1954.
- Fue autor de la creación de la Escuela Normal, inaugurada en junio de 1945 bajo la dirección de las Religiosas del Buen Pastor, en Tacna.
- Comisionado por el Gobierno del Perú (1957) para estudiar el problema



- indígena de México, a fin de adoptar en el Perú, mediante una adecuada legislación positiva, lo que fuera adaptable de los principios, realizaciones y doctrinas de la Revolución Mexicana. Cumplió esta misión remitiendo al Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas, en Lima, cuatro extensos informes conteniendo un estudio exhaustivo del problema aborígen en sus múltiples aspectos (económico, agrario, educativo, sanitario, jurídico, asistencial, etc.)
- Representante del Perú en la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), con sede en París (1958-1959).
- Embajador del Perú, Presidente de la Misión Peruana ante la UNESCO (París 1960-1962).

#### *Periodismo*

- Redactor del diario "La Prensa" de Lima (1924-1930). Escribió la sección vespertina titulada "Pajaritas de Papel" con los seudónimos "Cocobolo" y "Sancho".
- Redactor del semanario "Mundial" de Lima (1924-1930). Escribió la sección "De Mercaderes al Palais" con el seudónimo "Maquiavelo".
- Redactor político de la "Revista Semanal" de Lima (1928-1930), en la que escribió la sección "Globos de Gas" con el seudónimo "Viracocha". Fue editorialista del mismo semanario durante el trienio 1931-1933.
- Redactor del semanario político "El Hombre de la Calle" (1931-1933).
- Miembro del Directorio de "La Crónica" de Lima (1933-1938). Escribió diariamente tres artículos en este periódico: el editorial; la sección "Mosai-cos" con el seudónimo "Viracocha"; y la sección humorística "Lápiz Rojo" con el seudónimo "Ibo".
- Redactor político de "El Universal" de Lima (1938-1939). Escribió, además, en este diario las secciones "Un poco de Historia" y "Cartas sin Estampilla", esta última humorística.
- Codirector de la Revista Universitaria "La Nueva Educación".
- Director propietario del diario "El Sur" de Tacna (1942-1946).
- Del Comité de Redacción de la Revista "Letras" órgano de la Facultad de Filosofía, Historia y Letras, de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima (1928-1952).
- Del Comité de Redacción de la Revista "Educación" órgano de la Facultad de Educación de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1945-1952) y Director de la misma (1952-1953).
- Colaborador de la "Revista Mexicana de Sociología". México, D. F.

- Colaborador de la Revista "Cuadernos de los Institutos" órgano de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Córdoba. Argentina.

### *Universidad*

- Catedrático Principal Titular de Sociología en la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima (1928-1953).
- Catedrático Principal Titular de Sociología Peruana, en la misma Facultad (1942-1953).
- Catedrático de Historia de la Pedagogía, Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima (1936-1953).
- Delegado de la Facultad de Letras al Consejo Universitario de San Marcos (1940-1945).
- Delegado de las Universidades Nacionales del Perú al Consejo Nacional de Educación (1943-1946).
- Secretario General Titular de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima (1942-1953).
- Catedrático Fundador de la Facultad de Educación en la Universidad de San Marcos de Lima (1947).
- Catedrático Vitalicio de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima elegido en 1948, a propuesta unánime de la Facultad de Educación y por votación unánime del Consejo Universitario.
- Miembro del Consejo Universitario de la U.N.M. de San Marcos (1940-1953).
- Misión Cultural en las Escuelas de Londres, especialmente invitado por The British Council (Londres, 1950).
- Invitado de Honor de la Universidad Nacional Autónoma de México, en la conmemoración académica del IV Centenario de su fundación (México, D. F., 1951).
- Huésped de Honor de la Ciudad de Puebla, México, declarado por decreto gubernativo del 23 de septiembre de 1951.
- Huésped de Honor del Estado de Veracruz, México, declarado por decreto gubernativo del 25 de septiembre de 1951.
- Decano de la Facultad de Educación en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima (1952-1953).
- Desterrado a Chile por la dictadura militar imperante en el Perú, por haber defendido el principio de la autonomía universitaria, oponiéndose e impidiendo a que se implantara en el país, como requisito indispensable para ser admitido como alumno, en las universidades peruanas, el "certificado

de conducta" expedido por las Comisarías de Policía, al igual que lo ocurría entonces en las universidades argentinas, avasalladas por el Dictador Perón; y que se expulsara de la Universidad Nacional de San Marcos de Lima, como lo exigió el Dictador Odría, a más de doscientos ochenta alumnos sólo por ser desafectos al régimen dictatorial imperante entonces (mayo, 1953).

- Profesor de la Universidad de Chile. Departamento de Extensión Cultural: 1) Escuela de Verano de Santiago (1954-1955); 2) Misión Cultural en Punta Arenas (1955); 3) Escuela de Temporada de Osorno (1955). ..
- Catedrático Principal de Sociología en la Universidad Nacional Autónoma de México (1956-1957).
- Profesor visitante en las Universidades de Harvard (EE.UU., mayo, 1942), Nacional Autónoma de México (1943, 1951), Coimbra, (Portugal, 1950), Oxford, Cambridge (Londres, 1950), Zurich, (Suiza, 1950), Sevilla y Madrid (España, 1950 y 1961), Florencia, Padua y Roma (Italia, 1950), Puebla, Veracruz y Guadalajara (México, 1951), Lieja, Lovaina y Bruselas (Bélgica, 1958), Nuremberg y Berlín (Alemania, 1958), Milán (Italia, 1959), Valladolid y Salamanca (España, 1961).
- Doctor Honoris-Causa en la Universidad de América (Bogotá, Colombia, 1956).
- Dictó, en la *Sorbonne* de París, una conferencia sobre el tema "Esencia y Raíz de nuestra Cultura" (París, 2 de diciembre de 1959).
- Disertó en el Symposium sobre "La Ubicación del Demonio en las creencias y costumbres no cristianas", auspiciado por el "Mouvement pour l'Unité", en unión de otros profesores universitarios venidos del África, Asia y Australia (París, Sala France-Amérique, sábado 3 de marzo, 1960).

#### *Congresos Internacionales*

- Presidente de la Delegación del Perú al Primer Congreso Demográfico Interamericano (México, 1943).
- Delegado al Primer Congreso Mundial de Sociología y Ciencias Políticas (Zurich, Suiza, 1950).
- Delegado de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos al Congreso Internacional de Universidades (Niza, Francia, 1950).
- Vicepresidente del Congreso Mexicano de Sociología (Guadalajara, México, 1951).
- Invitado de Honor al Primer Seminario de Ciencias Sociales, realizado en la Universidad Nacional de Colombia, bajo los auspicios de la UNESCO (Bogotá, Julio, 1956).

- Delegado peruano a la Conferencia Interamericana del Congreso por la Libertad de la Cultura (México, septiembre, 1956).
- Invitado de Honor a los Congresos Nacionales de Sociología en México (Monterrey, 1956; Durango, 1957).
- Delegado del Gobierno del Perú a la Décima Conferencia General de la UNESCO (París, noviembre-diciembre, 1958).
- Delegado peruano al Segundo Congreso Internacional de Derecho Social (Bruselas, Bélgica, 1958); al XVIII Congreso Internacional de Sociología (Nuremberg, Alemania, 1958); y al IV Congreso Mundial de Sociología (Stresa-Milán, Italia, septiembre 1959).
- Observador del Gobierno del Perú en el "Coloquio sobre los Problemas del Personal Docente en relación con el Desarrollo del Niño" (París, mayo, 1960).
- Delegado del Perú a la Reunión de Expertos Gubernamentales para redactar un proyecto de Convención Internacional relativo a la discriminación de la enseñanza (París, junio, 1960).
- Embajador, Presidente de la Delegación del Perú a la Undécima Conferencia General de la UNESCO (París, noviembre-diciembre, 1960).
- Delegado del Perú ante el Comité Especial para el Centro Regional de Educación Fundamental de la América Latina (CREFAL, Pátzcuaro, Michoacán, México, diciembre, 1961).

#### *Condecoraciones*

- Gran Oficial de la Orden del Libertador (Venezuela).
- Gran Oficial de la Orden de Carlos Manuel de Céspedes (Cuba).
- Gran Oficial de la Orden de Vasco Núñez de Balboa (Panamá).
- Gran Cruz de la Orden del Sol del Perú.

#### *Instituciones a las que pertenece*

- American Sociological Society of New York (U. S. A.)
- The American Academy of Political and Social Science of Philadelphia (U. S. A.).
- Instituto Internacional de Estudios Afro-Americanos, con sede en México, D. F. (Miembro Fundador), 1943.
- Asociación Latinoamericana de Sociología establecida en Zurich, Suiza (Miembro fundador, septiembre, 1950) con actual sede en Buenos Aires, Argentina.
- International Sociological Association, fundada por la UNESCO.
- Instituto Internacional de Sociología, con sede en Roma.

- Asociación Mexicana de Sociología.
- Asociación Argentina de Sociología.
- Instituto Colombiano de Sociología.
- Instituto Peruano de Sociología (lo fundó y lo presidió).
- Sociedad Bolivariana del Perú (la presidió en el bienio 1943-1945).
- Sociedad Bolivariana de Colombia.
- Colegio de Abogados de Lima, Perú.
- Sociedad Fundadores de la Independencia, Vencedores del Dos de Mayo de 1866 y Defensores Calificados de la Patria.
- Sociedad Geográfica de Lima, Perú.

*Libros que ha publicado*

1. *Alma errante*. Imp. Lux. Lima, 1922. Carátula de C. Quispez Asín.
2. *Piedras filosóficas*. Imp. Lux. Lima, 1923. Dibujos de Raúl Pro y Jorge Seoane.
3. *Quimera salvaje*. Contiene los poemas laureados en los Juegos Florales de Lima (1922), Juegos Florales del Cusco (1924) y en el Certamen Literario Latinoamericano, en la conmemoración del Primer Centenario de la Batalla de Ayacucho. Lima, 1924.
4. *Democracia*. Primera edición. Lima, 1925. Segunda edición. Lima, 1926.
5. *Cosmópolis llega*. Carátula de Carlos Raygada. Ex-Libris de Jorge Vinatea Reinoso. Lima, 1927. Imp. E. Caballero.
6. *Sociología*. Exégesis sobre el contenido, método, orientaciones y leyes de la Sociología. Imp. E. Lux. Lima, 1929.
7. *Sexo*. Aporte para un ensayo de Sociología Sexual. Ed. Minerva. Lima, 1935. Esta obra mereció el premio anual que la Revista Argentina, editada en Buenos Aires, otorgaba a los mejores libros publicados en el Continente.
8. *Del salvajismo a la civilización*. Casa Editora Sanmarti. Lima, 1936.
9. *La ciudad y el campo*. Sociología Urbana y Rural. Obra presentada al Primer Congreso Interamericano de Municipios. La Habana, Cuba, 1938.
10. *Sociología*. Obra completa 550 pp. Editorial "Ariel", Lima, 1938.
11. *Pedagogía sexual*. Ponencia presentada en la Primera Jornada de Eugenesia del Perú. Lima, 1939.
12. *La brujería en el Perú* (Sociología Peruana). Primera edición publicada por el XVII Congreso Internacional de Americanistas. Lima, 1939. Segunda edición publicada por la Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires, 1953.
13. *Autoctonismo de las culturas andinas* (Introducción al estudio de la Sociolo-

- gía Peruana). Ponencia presentada a la II Asamblea General del Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Lima, 1940.
14. *El litigio limítrofe peruano-ecuatoriano*. Estudio histórico publicado por acuerdo de la Cámara de Diputados del Perú, a pedido de su Comisión Diplomática, adoptado en sesión del 20 de enero de 1941. Casa Editora E. Bustamante y Ballivian. Lima, 1941.
  15. *Clases sociales en el Perú*. Conferencia dictada en la Escuela Superior de Guerra. Lima, junio 1941.
  16. *Signos y evolución del mito en el Perú*. Conferencia en la Escuela de Verano. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 1941.
  17. *Exposición de motivos del estatuto universitario*. Anteproyecto de la Sección II de la Ley Orgánica de Educación. Publicación hecha por el Ministerio de Educación Pública. Lima, 1941.
  18. *Peruanidad de Tumbes, Jaen y Mainas*. Discursos pronunciados en el Congreso del Perú con motivo del conflicto internacional y armado con el Ecuador. Publicación acordada por la Cámara de Diputados, en sesión del 6 de octubre de 1941, a pedido de los señores diputados Augusto C. Peñaloza y Teobaldo J. Pinzás. Imp. Torres Aguirre. Lima.
  19. *Sociología peruana*. Obra completa, 560 pp. Casa editora "Librería e Imprenta Gil. Lima, 1942.
  20. *San Martín y Bolívar en la Historia de la Pedagogía Peruana*. Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, marzo 1945.
  21. *Racismo*. Editorial del Fondo de Cultura Económica. México, D. F., 1944.
  22. *Sociología educacional del Perú* (Historia de la Pedagogía Peruana). Obra completa: 487 pp. Casa Editora "Librería e Imprenta Gil". Lima, 1944. Esta obra obtuvo el Premio Nacional de la Cultura, 1944.
  23. *Discursos parlamentarios*. Obra completa, 678 pp. Editorial "Librería e Imprenta Gil". Lima, 1945.
  24. *Sociología integral*. Primera edición, 852 pp. Editorial "Librería e Imprenta Gil". Lima, 1945. Segunda edición aumentada: Tomo I, Introducción al estudio de la Sociología, Lima, 1951. Tomo II, Dinámica Social, Lima, 1954. Ediciones del Instituto Peruano de Sociología.
  25. *Negros en el Perú*. Editorial D. M. Miranda. Lima, 1947.
  26. *Negros en el Nuevo Mundo*. Editorial P. T. C. M. Lima, 1948.
  27. *Sociología de la ciudad en el Nuevo Mundo*. Ponencia presentada al XIV Congreso Internacional de Sociología reunido en Roma. Publicación hecha por la Sociedad Italiana de Sociología. Roma, 1951.
  28. *El Estado como concepto sociológico en el Continente Americano*. Ponencia

- presentada al XIV Congreso Internacional de Sociología reunido en Roma. Publicación hecha por la Sociedad Italiana de Sociología. Roma, 1951.
29. *La eugenesia en América*. Biblioteca de Ensayos Sociológicos. Instituto de Investigaciones Sociales. Universidad Nacional Autónoma de México, 1952.
  30. *Sociología de la educación en el antiguo Perú*. Biblioteca de Ensayos Sociológicos. Instituto de Investigaciones Sociales. Universidad Nacional Autónoma de México, 1955.
  31. *La crisis universitaria en Hispanoamérica*. Editado por el Instituto de Investigaciones Sociales. Universidad Nacional Autónoma de México, 1956.
  32. *Planeamientos y soluciones del problema indígena*. Colección "América Indígena". México, D. F., 1958.
  33. *Los problemas del mundo actual y la Unesco*. "Unesco: crisis y esperanza". Discursos pronunciados en las Décima y Undécima Conferencias Generales de la Unesco. Imprimerie Chantenay. París, 1958 y 1960.
  34. *Presencia del indio en América*. Biblioteca de Ensayos Sociológicos. Universidad Nacional Autónoma de México, 1958.
  35. *Sociología del Perú*. 670 pp. Ediciones del Instituto de Investigaciones Sociales. Universidad Nacional Autónoma de México, México, D. F., 1959.
  36. *La revolución de 1910 y el problema agrario mexicano*. Colección "Estudios Sociológicos". Editorial Cvltvra, T. G., S. A., México, D. F., 1959.
  37. *Status socio-cultural de los indios en México*. Biblioteca de Ensayos Sociológicos. Universidad Nacional Autónoma de México. México, D. F., 1960.
  38. *Indios de América*. Instituto de Investigaciones Sociales. Universidad Nacional Autónoma de México. Editorial Cvltvra, T. G., S. A., México, D. F., 1962.

## INDICE ONOMÁSTICO

- Abad y Queipo, Manuel: 82, 83.  
Adams, Richard: 342.  
Anchieta, Joseph de: 197.  
Araujo Moreyra, Carlos de: 201.  
Arbenz, Jacobo: 385.  
Arciniegas, Germán: 195.  
Alemán, Miguel: 93, 94, 499, 539.  
Armelleda, Fr. Cesáreo: 252.  
Azara, Félix de: 198.  
Bairon, Max, A.: 181, 193.  
Barbachano, F. C.: 18.  
Barbosa de Farías: 198.  
Basauri, Carlos: 178.  
Beals, Ralph: 161.  
Belaieff, Juan: 278.  
Behrendt, Richard: 19.  
Bejarano, Jorge: 37, 38.  
Bengoa, Lecanda: 249.  
Bernard, Edward: 342.  
Bertoni, Moisés: 277.  
Blanchard, William: 342.  
Bonilla, Gerardo: 38.  
Botelho de Magalhaes, Amílcar: 199.  
Bowman, Isaiah: 344.  
Buitrón, Aníbal: 239.  
Bustamante y Cisneros, Ricardo: 342.  
Cámara, Fernando: 342.  
Canals Frau, Salvador: 206.  
Cárdenas, Lázaro Gral.: 48, 54, 56, 93, 496, 520, 535.  
Cármenes, de Fr. Nicolás: 251.  
Caso, Antonio: 452.  
Caso, Alfonso: 13, 49, 538.  
Casas, Fr. Bartolomé de las: 161.  
Cobo, Bernabé: 255.  
Comettá Manzoni, Aida: 193.  
Coni, Emilio: 278.  
Crause, Fritz: 175.  
Chávez Hayhoe, Salvador: 70, 462, 501, 502.  
Del Barrio, Juan Fco.: 161.  
Del Pozo y Troncoso, Fco.: 111.  
Díaz de León, Jesús: 17.  
D'Orbigny, Alcides: 278.  
Escobar, Gabriel: 342.  
Fabila, Alfonso: 493.  
Fernández y Dávalos, J. E.: 468.  
Ferreira, Julio Andrés: 210.  
Flores, Edmundo: 186, 188.  
Flornoy, Bertrand: 345.  
Flury, Lázaro: 206.  
Friede, Juan: 219, 226, 227, 229.  
Garibay, Angel M.: 161.  
Gamio, Manuel: 55, 56.  
Garcés, Gabriel: 38.  
García Calderón, Ventura: 16.  
García Peláyo, Fco. de Paula: 372.  
García, Antonio: 17, 216, 220, 222, 234.  
Gonçalves Dias: 198.  
González, Natalicio: 278.  
Guevara, Tomás: 261.  
Guillén, Teresa: 325, 342.  
Gumilla, Joseph: 251.  
Guzmán Arce: 193.  
Holmberg, Allan: 342.  
Huxley, Julián: 196.  
Huxley, Fco.: 196.  
Jara, Álvaro: 261, 267, 268.  
Juarres, D.: 369.  
Jürgens, Carlos María: 299.



- Karsten, Rafael: 352.  
 Kuczynski-Godard, Maxime: 354.  
 La Farge, Oliver: 376, 427.  
 Lara, Horacio: 260.  
 Latcham, Ricardo: 255.  
 Lewis, Oscar: 12.  
 Lipschutz, A.: 267, 274.  
 López Mateos, Adolfo: 540.  
 López Rey, Alfonso: 193.  
 Loyo, Gilberto: 51.  
 Lubbock, John: 354.  
 Matos, José: 325, 342.  
 Maes, Ernesto: 12.  
 Medina, José Toribio: 258.  
 Meléndez, Carlos: 397.  
 Méndez, Teodoro: 417.  
 Mendieta y Núñez, Lucio: 29, 47, 48,  
 69, 111, 141.  
 Miñano García, Max: 516, 523.  
 Metraux, Alfredo: 278.  
 Monner, S. R.: 278.  
 Moreno, Juan José: 154.  
 Monteforte Toledo, Mario: 390, 391.  
 Misking, Bernard: 342.  
 Muelle, Jorge: 342.  
 Motolinía: 463.  
 Nájera y Farfán, Mario Efraín: 385.  
 Núñez del Prado, Óscar: 342.  
 Núñez, Cándido: 278.  
 Núñez, Chichilla, Jesús: 412.  
 Otero, Gustavo Adolfo: 193.  
 Peña y Montenegro, Mns.: 244.  
 Poma de Ayala, Guamán: 320.  
 Pomar, R.: 461.  
 Ponce Sanginés, Carlos: 193.  
 Ponnasky, Arthur: 193.  
 Pons, Adolfo: 253.  
 Ramírez, López Ignacio: 494.  
 Ratzel: 30.  
 Raymondí, Antonio: 359.  
 Recalde, Juan Fco.: 277.  
 Reina Torres, Dra.: 414.  
 Renedo, Romualdo: 251.  
 Repizo, Jeremías: 38.  
 Rivet, Paul: 251.  
 Roca, Augusto: 183.  
 Rodríguez, Simón: 50.  
 Rojas, Ricardo: 44, 211.  
 Rosemblat, Ángel: 18, 19, 206, 255,  
 260.  
 Romero Pardo, Gral. Marcial: 363,  
 364.  
 Romero de Terreros, Manuel: 155.  
 Rubín de la Borbolla: 161.  
 Rubio, Oribe, Gonzalo: 238, 239.  
 Ruiz, Jorge: 183.  
 Ruiz Cortines Adolfo, 94, 499, 539,  
 540.  
 Sabogal Wiesse, José: 327, 328.  
 Sáenz, Moisés: 101, 477, 478, 479,  
 521, 529.  
 Sahagún, Fr. Bernardino de: 154, 161,  
 461, 462.  
 Simons, Ozzie: 342.  
 Sisson, Enrique: 278.  
 Skinner Klee, Jorge: 380.  
 Solís, Eudoro: 407.  
 Spindler, G. D.: 439, 440.  
 Solórzano, Fernández V.: 371.  
 Solórzano y Pereyra J.: 375, 377, 411.  
 Torquemada: 463.  
 Torres Ruiz, Manuel: 309.  
 Torres Bodet, Jaime: 512, 513, 518,  
 537, 540.  
 Trujillo, Alfonso: 542.  
 Tshopik, Harry: 342.  
 Varallanos, José: 342.  
 Vásquez, Mario: 342.  
 Velasco, Ceballos Rómulo: 463.  
 Villarán, Manuel Vicente: 285.  
 Vigna, Juan: 241.

SE IMPRIMIO ESTE LIBRO EN  
LOS TALLERES GRAFICOS DE LA  
EDITORIAL CVLTVRA, T. G., S.  
A., AV. REP. DE GUATEMALA  
NUMERO 96, MEXICO I, D. F.  
SE TERMINO LA IMPRESION  
EL DIA 2 DE ENERO DE 1962.  
LA EDICION ESTUVO AL CUI-  
DADO DE JOSE MA. AVILES  
DEL INSTITUTO DE INVESTI-  
GACIONES SOCIALES (UNAM)  
QUE DIRIGE EL DOCTOR LUCIO  
MENDIETA Y NUÑEZ. SIENDO  
SU TIRO DE 1000 EJEMPLARES.



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES

BIBLIOTECA

MATERIA .....

LIBRERO ..... TABLA .....

### FECHA DE DEVOLUCION

El lector se obliga a devolver este libro antes del vencimiento de préstamo señalado por el último sello.

~~7 JUN. 1971~~

24-Junio 76



E58  
M32



UNAM

6756

INST. INV. SOCIALES

E58  
M32

6756

ROBERTO  
MAC-LEAN  
Y ESTENOS

INDIOS  
DE  
AMERICA

F 58  
M 32

LIBRO N.º