

CARACTERÍSTICAS DE LA
CULTURA NACIONAL

F1210
C26



* 6 8 2 2 *

UNAM - INST. INV. SOCIALES

Leopoldo Zea
Arturo Warman
Gonzalo Aguirre Beltrán
Carlos Monsiváis
Antonio Alatorre

características
de la cultura nacional

08

Investigaciones Sociales

CARACTERÍSTICAS DE LA CULTURA NACIONAL

Leopoldo Zea
Arturo Warman
Gonzalo Aguirre Beltrán
Carlos Monsiváis
Antonio Alatorre

Instituto de Investigaciones Sociales

caraterísticas
de la cultura nacional



México, 1969

CLASIF: F2508.M4
ADQUIS: DS-6308
FECHA: 1969
PROCESO: Diógenes Buñuel
8

Primera edición: 1969

© 1969, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria. México 20, D. F.

DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES

Impreso y hecho en México



INVESTIGACIONES
SOCIALES

PRÓLOGO

EL INSTITUTO de Investigaciones Sociales realizó en el mes de abril de 1968 un seminario sobre las características de la cultura nacional. Participaron en el mismo distinguidos especialistas. No se trataba de un seminario de sociólogos, sino de un seminario al que concurrieron otro tipo de especialistas que a partir de sus respectivas especialidades han analizado, en una forma u otra, las características de la cultura nacional.

Participaron en el seminario el filósofo Leopoldo Zea, el folklorista Arturo Warman, el antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán, el escritor Carlos Monsiváis y el filólogo Antonio Alatorre.

Las ponencias que presentaron y el diálogo a que dieron lugar serán particularmente útiles a cualquier estudioso del problema. El Instituto de Investigaciones Sociales, por su parte, las ha tomado muy en cuenta para sus futuras investigaciones sobre los estereotipos y las formas que reviste la cultura mexicana.

DEFINICIÓN DE LA CULTURA NACIONAL

DEBO EMPEZAR confesando las dificultades que he encontrado respecto al tema que me ha sido encomendado para desarrollar en este seminario: "Definición de la Cultura Nacional." De acuerdo con las sugerencias de Pablo González Casanova, empecé reconsiderando una ya pasada experiencia sobre la búsqueda de lo que fuera lo propio de México y lo mexicano. Y en ella, por supuesto, me encontré con la imagen que el mismo González Casanova había lanzado, a modo de crítica, a quienes nos preocupábamos por definir a México y a lo mexicano: el "mirlo blanco". Esto es, algo indefinible y, por qué no, inexistente. Pese a ello, sin embargo, este "mirlo blanco" existía, existe, está allí y vuelve, varios años más tarde, a sugerirnos una nueva definición, que es tanto, como su realización. Ya en ese pasado inmediato acabamos por centrar la atención en el ente que hace posible la existencia de México y lo que llamaríamos lo mexicano: el mexicano. Y, después de varios intentos de definiciones y descripciones de todo tipo, se pudo llegar a lo que pudiera parecer una simple perogrullada: el mexicano no es sino un hombre sin más. Un hombre, como cualquier otro, con posibilidades y con limitaciones. Y eran, precisamente, estas posibilidades y limitaciones, comunes a todos los hombres, las que le concretizaban, le individualizaban, le daban lo que llamamos personalidad. Esto es, la buscada definición, lo que hace del hombre nacido y formado en México un mexicano; la que da personalidad a sus expresiones, lo que hace que se pueda hablar, concretamente de México y de lo mexicano. Al concreto, personal, relativamente único, del mexicano. Un modo de ser, paradójicamente, propio del mexicano, pero, también, de todo hombre. Porque

ser hombre es, precisamente eso, tener personalidad. Pero una personalidad que no es renuncia a ser hombre. Ni infra-hombre, ni superhombre, pura y simplemente hombre. Esto era el mexicano, un hombre entre hombres, un hombre concreto con posibilidades y limitaciones pero, por lo mismo, semejante al resto de los hombres independientemente de que sus posibilidades o limitaciones fuesen mayores o menores...

Pues bien, al preguntarnos sobre la posible definición de lo que sea la cultura nacional, nos encontramos con el mismo problema, pero, también por supuesto, con la misma solución. La cultura nacional es una expresión de la *cultura* sin más. O, en otras palabras, la cultura nacional es expresión concreta de la cultura. *La cultura*, así en abstracto, sería ese "mirlo blanco" de que hablaba González Casanova; pero un "mirlo blanco" que deja de serlo en cuanto esa cultura se concretiza, se expresa en obras, las que realiza un determinado hombre o, más ampliamente, un determinado pueblo. Concretización dependiente del ámbito de posibilidades y limitaciones comunes a todos los hombres, comunes a todos los pueblos. Posibilidades y limitaciones que perfilan una cultura concreta como perfilan la personalidad dentro de lo humano. Preguntarnos por la definición de la cultura nacional, será preguntarnos sobre las características que esas posibilidades e impedimentos han impuesto a una determinada cultura, concretamente a la mexicana. Definición, por la misma razón, que puede cambiar en la medida en que, necesariamente, cambie ese ámbito de posibilidad e impedimentos. Por ello, y volviendo a viejas experiencias, la más insistente de las críticas que se hacían a quienes buscaban definir el ser del mexicano y su cultura era, ¿a qué mexicano se refieren? ¿A qué expresión concreta de su cultura? ¿Al mexicano del altiplano? ¿Al mexicano de la costa? ¿Al del norte, al del sur? ¿El campesino? ¿El pequeño-burgués?, etcétera, etcétera, en una atomización que podría llegar hasta la última pregunta ¿cuál mexicano? ¿Juan? ¿Pedro? ¿Luis? Esto es, al mexicano más concreto. La pregunta sobre la cultura no llegaría a tal extremo por ser, precisamente, la manifestación de lo que es común a la expresión cultural de todos esos mexicanos, de todos esos individuos. Lo común a los mexicanos, a todos los nacionales; pero también, lo distintivo de los que no son los mexicanos, de los que son nacionales de otros países; lo que permite distinguir

la expresión cultural de un país de la cultura de otra nación, aunque ambas sean expresiones de la cultura sin más. Deslindar, precisar, lo común a una nacionalidad al mismo tiempo que lo distintivo respecto a otras sería la preocupación central para una definición de la cultura nacional.

Esta preocupación surge, se expresa, en situaciones muy concretas de la historia del hombre y de la cultura. En general surge como respuesta a un estímulo; al estímulo que se origina en el encuentro o choque de pueblos y culturas. La preocupación por lo que sea la definición de la cultura nacional surge como respuesta al encuentro o al impacto de otra cultura, frente a su expansión. A una expansión que no siempre se trata de resistir, es más, que a veces se acepta como propia, esto es, formando parte de la propia personalidad, de lo que es la cultura propia. Resistencia sí, a lo que sea sometimiento, subyugación, negación de la personalidad del que ha de recibir tal impacto. Resistencia a lo que signifique aniquilamiento, pero no, necesariamente, ampliación de la propia personalidad. Porque, y esto parecerá una nueva paradoja, la definición de una cultura nacional no conduce, como podría falsamente suponerse, a un cerco, a una limitación, sino al mayor enriquecimiento de la personalidad cultural, asimilando lo que de asimilable tengan otras culturas para el propio desarrollo. La definición de la cultura nacional no es, ni puede ser otra cosa, que el punto de partida para la asimilación de la cultura universal, insistimos, en concretización. Y concretización quiere decir resistencia a todo lo que pueda significar disolución, aniquilamiento, nihilización. El hacedor de la cultura se niega a disolverse, a ser puro instrumento de algo que le sea ajeno.

Todos los pueblos, en la medida en que se transforman en naciones, van buscando su definición; la definición de su cultura que es la definición de su personalidad. Búsqueda que surge y se precipita en momentos históricos en lo que esa su personalidad puede ser disuelta, nihilizada ante presiones de culturas expansivas más poderosas. Culturas que se presentan, a sí mismas, como expresiones no de una determinada personalidad cultural concreta, sino de lo universal por excelencia. Los valores portados por estas culturas pueden ser universales, esto es, válidos para cualquier hombre, para cual-

quier pueblo, aceptados por cualquier cultura; los que ya no son aceptables como tales son sus portadores. El nacionalismo europeo de principios del siglo XIX, el nacionalismo del que fueron expresión filosófica en Alemania Hegel y Fichte, surge como resistencia frente a las pretensiones de universalidad con que la Francia del imperialismo napoleónico justificaba su expansión en Europa. Alemania, Inglaterra, Italia, buscarán en su pasado, en sus costumbres, en su folklore las características de una cultura nacional, pero, y esto es lo más importante, características que lejos de significar resistencia, negación de los valores enarbolados por Francia, los valores del humanismo que justificaron su revolución, mostraban la capacidad de asimilación de los mismos. Ni Alemania, ni Inglaterra, ni ninguno de los pueblos que enarbolaban el nacionalismo, hablaban de enfrentarse a una cultura que hacía de los derechos del hombre su punto de partida; tampoco negaban la universalidad de estos valores, puesto que trataban de hacerlos propios. A lo que se negaban era a reconocer el derecho de exclusividad de los franceses por lo que se refiere a esa cultura y sus valores. También Alemania, Inglaterra y otros pueblos europeos reclamaban los valores culturales de una revolución que, habiéndose iniciado en Francia debería extenderse al resto del orbe. Pero una extensión que no era ni debería ser exclusiva de Francia, sino algo que debería ser alcanzado por cada hombre, por cada pueblo. Precisamente esos pueblos que buscaban en sí mismos las características de su personalidad cultural, no hacían sino buscar y mostrar su capacidad para hacer por sí mismos lo que los franceses habían ya hecho por ellos. Sería a partir de la propia personalidad cultural que acepten que se harán propias otras expresiones de la cultura universal.

Europa, el llamado mundo occidental, enarbolará a su vez, frente a otros pueblos, frente a otros hombres, frente a otras expresiones de la cultura, formas culturales que también estos pueblos y hombres considerarán suyas y lucharán por realizarlas entre ellos, negándose, simplemente, a ser instrumento de los hacedores de esa cultura; negándose a reconocer una determinada exclusividad. Y de nuevo una vuelta al pasado, a las costumbres, al folklore para mostrar la propia humanidad, esto es, la capacidad en otras zonas del mundo, en otros pueblos de la tierra, en Asia, África, Oceanía, Latinoamérica,

para realizar lo que la cultura occidental había realizado entre los que fueran sus creadores. Capacidad para hacer propios, valores que no pueden ser exclusivos de unos determinados individuos o pueblos. Por ello ha sido sintomático el que en momentos de crisis de una cultura como la llamada Occidental, diversos pueblos que han sufrido su impacto hayan hecho cuestión de su personalidad cultural. Una personalidad en relación con la cultura en crisis. Con una cultura que, de una u otra forma, es sentida por estos pueblos como el horizonte de posibilidad dentro del cual ha de destacarse la propia cultura. Especial ha sido la preocupación latinoamericana, al término de la segunda gran guerra, por definir lo que puede ser propio de la cultura latinoamericana o americana. Pasándose, de allí, a la búsqueda de una definición de la cultura nacional o del ser de un determinado pueblo, o los hombres que lo forman. Pero no ha sido sólo la América Latina la preocupada por esta definición, la misma preocupación se ha hecho expresa en otros muchos pueblos de Asia y África. Preocupación que no tiende a una división, a una separación de la cultura que origina esta preocupación, sino, por el contrario a una más activa colaboración con ella.

Lo que en último término se pregunta no tanto sobre lo que se tenga de original en relación con esa cultura, sino más bien sobre la capacidad o incapacidad para ser parte activa de esa cultura. La pregunta sobre la cultura nacional es como punto de partida para una acción cultural que trasciende lo nacional, una acción válida para todos los hombres, todas las culturas. Pregunta que tiende a mostrar no sólo el derecho a ser parte de una cultura más amplia, la occidental considerada como universal, sino también la capacidad para ello. Allí están, como sintomáticas palabras que hacen expresa esta intención, las de Alfonso Reyes al hablar ante varios de los más altos representantes de la cultura europea, occidental o universal: "Hemos llegado a la mayoría de edad, muy pronto os habituaréis a contar con nosotros." "Somos una parte integrante y necesaria del hombre por el hombre. Quien nos desconoce es un hombre a medias." En esta forma se refiere Samuel Ramos a la cultura mexicana: "México —dice— debe tener en el futuro una cultura mexicana; pero no la concebimos como cultura original distinta a todas las demás. Entende-

mos por cultura mexicana la cultura universal hecha nuestra.” Y lo mismo expresan en México Justo Sierra, José Vasconcelos, Antonio Caso y, en el resto de Latinoamérica, José Enrique Rodó, Alejandro Korn, y toda una pléyade de pensadores preocupados por la posibilidad de una cultura americana en general y de una cultura nacional en concreto.

¿Cómo entonces definir la cultura nacional? Más que una definición lo que se puede realizar es una descripción de esa cultura. La descripción de un modo de ser de un determinado pueblo obligado a definirse en relación con otros pueblos. Relaciones de expansión o resistencia más o menos poderosas. Un pueblo, al expandirse busca justificar su predominio en los pueblos sobre los cuales se expande tratando, si no siempre de subordinarse físicamente, al menos moralmente presentándose como su arquetipo. Hace de sus expresiones culturales el modelo o paradigma de toda posible cultura, como de las características de su hombre las únicas expresiones de lo humano. Grecia se define a sí misma como cultura en relación con los pueblos bárbaros que la rodean y a los cuales se siente superior. El bárbaro es el que balbucea el griego, el que no puede expresarse como miembro de la cultura griega y, por ello, el inferior, el subordinado. La cultura griega es la cultura por excelencia y el hombre griego es el hombre sin más. Quien no se asemeja a la luna y el otro no posee una cultura ni es un hombre. Es también la polémica que se plantea en el siglo xvi en América entre Sepúlveda y Las Casas sobre la naturaleza de los indígenas y su cultura. El no cristiano es menos que un hombre y su cultura, si se puede hablar de ella, obra del demonio. El mundo occidental, al expandirse sobre el resto de la tierra hace de su cultura y de la humanidad de sus portadores, la cultura y lo humano por excelencia. Lo que se aporte del paradigma de esa idea de la cultura y lo humano carecerá de cultura y de humanidad. Rasgos de una cultura y una humanidad a los que se dotan hasta de características físicas, como el color de la piel, de los ojos, la forma del pelo o configuración craneana de sus hacedores. Quienes no posean las características por ellas señaladas se encontrarán en la escala de lo salvaje y lo infrahumano.

Pero, y como respuesta a esa definición de la cultura y lo humano como justificación de la expansión, la preocupación

por mostrar los caracteres de la cultura y humanidad de los pueblos que la sufren. Características que muestren no tanto lo distintivo, sino lo semejante, lo común a todas las culturas y a todos los hombres. Y como distintivo lo que exprese la capacidad concreta de un determinado pueblo o un determinado grupo de hombres para colaborar en una tarea, la de la formación de la cultura, la cultura universal, que debe ser común a todos los pueblos y hombres. Tarea de asimilación de lo que se considera como universal para crear la propia personalidad cultural y humana a partir de la cual ha de colaborarse en este hacer de la cultura universal. ¿Cuáles serán entonces los rasgos característicos de una cultura? Simplemente la aptitud para asimilar los valores universales de la cultura ajustándolos, acomodándolos a las propias posibilidades, para actuar en función con ellas en una tarea que se considera común. Metas universales, pero a partir de posibilidades concretas que no tienen por qué ser superiores o inferiores, sino simplemente diversas, distintas. Describir las expresiones concretas de una cultura en relación con otras culturas, no para hacer de ella el paradigma de lo universal, sino simplemente para mostrar la aportación o forma de una aportación en lo universal, será la mejor de las formas si no de definir la cultura de una nación sí demostrar la expresión concreta de la cultura. Porque la cultura por excelencia, la llamada cultura universal, no es ni puede ser una abstracción, un "mirlo blanco", sino una realidad. Una realidad que se expresa concretamente en el quehacer cultural de todos y cada uno de los pueblos de la tierra, en todos y cada uno de los hombres que la hacen posible. Lo universal, sí, pero a partir de lo concreto y con una expresión igualmente concreta.

LEOPOLDO ZEA

CULTURA POPULAR Y CULTURA NACIONAL

Introducción

EL TÉRMINO popular es relativamente joven en el campo de las ciencias sociales. Aparecería carente de elaboración teórica al grado de la ausencia en muchos diccionarios de estas disciplinas. Pero basta profundizar un poco en su vergonzoso origen para descubrir que no es tal su desamparo, sino que sólo peca de bastardía. En efecto, nace —sólo en los países de habla hispana— para sustituir al término *folklore*, caído en desgracia en el terreno científico y desprestigiado en el terreno público.

Luego popular y folklórico, aplicados a la cultura, son sinónimos. Careciendo uno de ropaje teórico, habremos de referirnos al del otro. Así pues, en el *folklore* hemos caído y a él habré de referirme aunque lo haga desde un punto de vista crítico, con lo que, por añadidura, conjuro el peligro de contagio.

Mucha tinta y discusión más o menos acalorada se ha gastado tratando de definir el *folklore*. Los resultados son más o menos desoladores, aunque de ninguna manera inútiles. Se encuentran tantas definiciones como autores, y hasta insólitamente, más de las primeras. Casi todas ellas enfrentadas más allá de la divergencia. Hubo quien, tras de revisar los temas publicados bajo el rubro de *folklore*, concluyó melancólicamente que éste parecía ser lo que cada quien deseaba.

Para comprender esta situación, conviene repasar brevemente la evolución de este concepto.

Su creación debe situarse en el ambiente racionalista, pero al mismo tiempo romántico y nacionalista, que dominaba a las élites de los países europeos que se estabilizaban después de la revolución industrial. Este movimiento había afectado ampliamente los fundamentos de su sociedad y su cultura,

pero no había cambiado el total de la realidad humana. Así, persistían rasgos culturales emanados del marco anterior, de una forma de vida superada desde el punto de vista de las élites de la sociedad industrial. Estos rasgos o costumbres se destacaban por ser obviamente distintos, y hasta opuestos, a las corrientes innovadoras que se sustentaban en Europa a mediados del siglo pasado. Distinguidos estos rasgos culturales, requirieron de bautizo; primero se les llamó antigüedades populares y luego se les aplicó el flamante neologismo *folklore*, de la más pura estirpe anglosajona. Ambos términos presuponían la existencia de un sector llamado pueblo —en su sentido de vulgo o plebe— que era el portador de las sobrevivencias de tiempos anteriores.

El nuevo concepto ingresó al respetable mundo científico con trazas de permanecer, y desde entonces surgió la enajenación por buscarle un contenido preciso e idóneo. Pero desde su nacimiento, el concepto estaba marcado por vicios de origen que procuraremos cuando menos anotar y que en buena parte han persistido.

El concepto original de folklore y algunos de sus desarrollos actuales se caracterizan por su etnocentrismo y su concepción lineal y determinista de la evolución humana. Cuando menos esta implicación tiene el ver en la sociedad industrial la fase superior de un continuo que comenzó en las cavernas, con lo que se la conceptúa como un paso o una meta inevitable en el desarrollo de cualquier grupo humano. Este exceso de entusiasmo impidió dar a las características específicas de la sociedad industrial su valor circunstancial, y motivó que se les confundiera con categorías universales. Pero tiempo, lugar y circunstancias cambian, y muchas de estas formas de civilización extrema en que el concepto se basaba, hoy han caducado.

En un sentido más estrecho, también pecaba de etnocentrismo el concepto original de folklore al agrupar en una sola idea, la de pueblo, a todos los sectores ajenos a la cultura emanada del advenimiento del industrialismo. Es decir, hacía caso omiso de las diferencias que el pueblo tuviera entre sí, ya que este conglomerado sólo justificaba atención en aquello que se oponía a la cultura de los lúcidos observadores.

Señalemos otras consecuencias, éstas, en cambio, positivas:

El concepto original de folklore —por burdo y deficiente que fuera— es de los primeros que se elaboran para distinguir

diferencias internas en la cultura de grupos en otros sentidos homogéneos. A través de él se concibe que gente de la misma raza, con una misma lengua, que convive en un marco geográfico limitado y sujeta a una autoridad central, que comparte, además, un pasado histórico globalmente común, es capaz de sustentar tradiciones diversas y hasta opuestas; con lo que pone en evidencia que a las categorías mayores de agrupación humana: raza, pueblo y nación, no les corresponde una cultura uniforme y monolítica.

Por último, la elaboración del concepto de folklore llama la atención sobre algunos aspectos de la cultura que no se habían atendido sistemáticamente como objetos de reflexión científica. Llamada que algunas ciencias sociales no logran escuchar a un siglo de distancia.

En una primera época, cuando el concepto de folklore se aplicó sólo en el marco de su creación —los países industriales europeos— y dejaba manos libres a los etnógrafos en la descripción de exóticos salvajes, evolucionó sobre los mismos planteamientos en que se formuló, aunque precisando en la práctica su campo de acción alrededor de la tradición oral. Al mismo tiempo elaboraba su metodología, estrechamente conectada con las escuelas de pensamiento difusionista.

En esta etapa se consolidó el folklore como disciplina científica prestigiosa; sus problemas empiezan después, cuando trata de aplicar sus conceptos fuera de los países industriales, enfrentándolos al pintoresco mundo.

Así, en las sociedades llamadas primitivas, que presentan una cultura relativamente homogénea, no operó el criterio de oposición obvia en que el folklore se fundamentaba.

En otras sociedades complejas, pero no occidentales y ajenas al industrialismo, las élites sí eran poseedoras de una cultura diferenciada en relación al resto de la población; pero su cultura se asemejaba más a la del pueblo en los países industriales por sus características formales y mecanismos de transmisión. Reyes, príncipes y otras variedades en extremo refinadas, no podían, honestamente, ser *el* o *del* pueblo.

En otros sitios, África por ejemplo, se encontraron núcleos urbanos mayores que funcionaban a semejanza de las comunidades rurales de los países industriales, por lo que otro de los presupuestos del folklore —la oposición rural-urbana— perdía integridad.

Pero el problema adquirió más complejidad y dramatismo en los países que habían sido o eran colonias. En ellos coexistían núcleos afiliados a la cultura industrial con otros totalmente ajenos a ella; luego, o no había pueblo o había demasiados . . .

Ante esos hechos incontrovertibles, se inició la multiplicación del concepto de folklore que originó la melancólica afirmación que se mencionó en el principio.

Posiciones del folklore

Para tratar de ordenar un poco las actuales posiciones respecto al folklore o lo popular, volvamos al concepto original. Este tiene dos elementos constitutivos: el folk o pueblo, los portadores de una forma de cultura, y el lore o acervo cultural que caracteriza a esa forma.

Muchos autores han enfocado su búsqueda de un contenido preciso y conceptualizable para el folklore en el acervo o lore, tratando de aislar los rasgos que lo caracterizan.

En algunos casos, de una manera pragmática y convencional, se está de acuerdo en llamar folklore a los aspectos menos tangibles de la cultura humana.

Esta posición es obviamente incontrovertible, ya que obedece solamente a un acuerdo nominalista. Por otra parte es poco práctica, ya que no da más recurso para definir la tangibilidad de un hecho que la aplicación del sentido común; salvo que, desesperados, recurramos al diccionario de la Real Academia. Pero aun aplicando el primer recurso, no se ha demostrado que los hechos intangibles tengan los suficientes elementos comunes para permitir su agrupación y estudio diferenciado respecto a la cultura material. Esto no implica en ningún caso que los llamados intangibles sean temas menores de estudio, sino todo lo contrario, urgentes y vitales . . . Pero esto depende, en última instancia, del interés del investigador o de su patrocinador.

También por acuerdo nominalista se llama folklore a la tradición oral. Esta posición es igualmente sólida aunque un poco gratuita, ya que con ella se da un apodo a alguien cristianamente bautizado.

Otra corriente, la más socorrida en América Latina, también busca en el lore la precisión del concepto mayor. Siguiendo

el criterio de oposición del concepto original señala ciertas características de algunos hechos culturales que resultan opuestas a las de los rasgos de los hechos característicos de otra cultura, a la que llaman erudita y que puede identificarse con la cultura de las élites de las sociedades industriales, urbanas y occidentales. Estos hechos culturales distintos son el folclore. Para serlo, tienen que cumplir con las características siguientes, con algunas diferencias según diversos autores: el ser anónimo, oral, transmitido en forma no institucionalizada o tradicional y el ser antiguo; a éstas se agregan otras características inherentes a cualquier hecho cultural: ser colectivo, funcional y tener pautas de difusión histórico-geográficas. A veces se agrega el ser popular, pero a eso me referiré más adelante. Para esta corriente, no sólo cualquier hecho que reúna estas características será folclore, sino que su portador por el mero hecho de serlo, será del pueblo en cuanto a ese hecho concreto, independientemente de su filiación cultural o posición social, país de origen o época histórica.

Esta posición, por ser cerrada y finita en sí misma, aparenta más solidez ya que agrupa a los hechos conforme a sus características y los localiza en todos los aspectos de la vida y en todas las sociedades. Es, pues, universal.

Pero, primero, podemos dudar del criterio de caracterización, que es eminentemente formalista; y aísla arbitrariamente un conjunto de hechos aislados y sin congruencia, ya que no atiende a las funciones concretas de esos hechos en marcos de referencia idóneas. Atendiendo a los requisitos, serán folclore: el lenguaje humano, el uso de la corbata, y también, algunos corridos mexicanos. En consecuencia, serán pueblo: todos los hombres, los *white collar* y los intelectuales nacionalistas de hará veinte años. Me atrevería a sugerir que algo falla, ya que al operar así se desarraiga la acción humana de su marco, único en que ésta adquiere significancia.

Segundo, la coincidencia entre cultura erudita y élite industrial, que se supone de presencia universal, nos refiere al etnocentrismo y concepción unilineal —fatal diría— de la evolución.

Diré, en descargo, que ninguno de los investigadores de esta corriente ha llegado al absurdo, a las últimas consecuencias de su teoría, y que, por el contrario, a ellos se deben los prodigiosos resultados obtenidos en los países escandinavos, y los

limitados esfuerzos por tratar ciertos temas en un marco de dignidad y seriedad en Latinoamérica.

La otra forma de explicar el folklore es la de buscar la caracterización de un grupo: el pueblo. Esta posibilidad ha sido menos socorrida y sus aportes más limitados, aunque tal vez desde mi punto de vista, más consistentes.

También en esta corriente hay soluciones eminentemente nominalistas que ven en el pueblo sólo un hombre convencional para referirse a un grupo. Como aquella que ve como folk a cualquier grupo ligado por un factor indiferente, siempre y cuando posea tradiciones que llame propias y que establezcan y refuercen su sentido de identidad, verbigracia, una asociación de banqueros. Volvemos a la posición inobjetable pero inútil.

En otras variantes teóricas se busca una posición más bien excluyente: no son folk ni los grupos primitivos ni las élites urbanas. De acuerdo, son folk los de en medio, pero en ellos hay tal diversidad que podríamos medir distancias relativas de la misma magnitud que la que separan a los polos excluidos.

Un poco corolario de la posición anterior es la que ve como pueblo a los grupos no ilustrados de las naciones civilizadas. Ésta deja algunas dudas: cómo encontrar a una nación civilizada y qué tan útil es la ilustración como rasgo diagnóstico exclusivo. La crítica sería la misma que a la posición anterior, pero mucho más mordaz.

Otras veces se ha caído en identificar sociedad folk con sociedad rural, mezclándose dos criterios distintos, actividad económica y cultura. Es claro que existe gran variedad cultural en las sociedades rurales de acuerdo al desarrollo relativo de las regiones; luego urge un marco de referencia para esta posición.

Un poco en el mismo sentido, Robert Redfield, al consolidar el concepto de cultura folk, realiza uno de los intentos más serios de definición en este campo. Elaboró dos arquetipos teóricos con características opuestas, la cultura urbana y la folk, separadas a partir del advenimiento de la civilización. En la cultura o sociedad folk distingue una serie de características, ser pequeña, estar aislada, ser autosuficiente y homogénea, etcétera; observó que estas características se perdían en el otro extremo, el urbano. Consciente de lo teórico de sus

arquetipos, afirmó que las sociedades reales se aproximarían en diferente grado a cualquiera de los extremos pero sin identificarse plenamente con ellos. Es decir, situó a sus arquetipos como dos polos de atracción y a las sociedades concretas en un continuo intermedio. Redfield añade, finalmente, que el continuo sólo se establece entre grupos ligados por un mismo sistema de estratificación en función del *status*. Con esto trataba de proporcionar un marco de referencia al continuo. Pero este marco, entendido literalmente, sólo puede establecerse entre culturas básicamente semejantes, mientras que entendido ampliamente, este sistema puede confundirse con la nación o alguna de sus divisiones.

George M. Foster, al revisar el concepto de Redfield, acepta su caracterización formal, pero indica que ésta no es más que la consecuencia de fenómenos estructurales, orgánicos, que sin embargo no precisa. También señala la diferencia entre cultura y sociedad folk, que se habían utilizado como sinónimos; llama medias sociedades a las comunidades rurales poseedoras de la cultura folk. Con esto hace depender la existencia de la cultura folk de su relación con ámbitos mayores. Por último, inconforme con el marco de referencia de Redfield, ve a las culturas folk sólo en el marco de sociedades clasistas en países no industriales.

Estas posiciones están también sujetas a crítica, sobre todo en la confusión de sus marcos de referencia, no bien definidos, pero más que eso, supuestos como autosuficientes. También caen en el formalismo y la concepción unilineal del desarrollo. Pero sobre todo, son concepciones descriptivas y no causales o funcionales.

La crítica más detallada la haré, implícitamente, en el desarrollo posterior, ya que en otros sentidos, estas posiciones abren perspectivas que me propongo seguir. Éstas son: la búsqueda de las determinantes en la relación y no en la divergencia, y la necesidad de un marco idóneo de referencia.

Un marco de relación para la cultura popular

A manera de cura en salud, algunas advertencias:

El concepto de folklore, o de popular como ahora lo llamaré, puede aplicarse desde mi punto de vista sólo a la cultura. Es verdad que no es fácil distinguir entre sociedad y cultu-

ra ya que las acciones humanas se dan en ambas dimensiones. Pero concibiendo éstas como estructuras teóricas relativamente independientes para la agrupación humana, cada una de ellas actúa conforme a su propia dinámica. Por supuesto que hay una clara interacción entre ambas, pero pese a ella, su disociación es posible, sobre todo en las condiciones de crisis derivadas del contacto o choque entre culturas o sociedades diversas. En ese caso es frecuente la aparición de grupos o individuos ambiguos, o mejor dicho, disociados. Luego, el término popular no es idóneo para aplicarse a una sociedad, y si así se hiciera —por extensión— haría referencia a la cultura del grupo y no a su desempeño en la estructura social.

Al intentar dar una significación a la cultura popular, parto de la base de que no se trata de descubrir ni inventar nada, sino de marcar alguna vía posible que permita abstraer como conjunto orgánico a una parte de la realidad cultural. Pero algunos de los hechos que distinguen a ese conjunto ya han sido destacados, están en nuestra conciencia, ya sea por la utilización de alguno de los criterios reseñados o por su aplicación empírica. Su crítica no se hizo en función de los hechos, sino en función de los mecanismos aplicados para abstraerlos.

Tampoco pretendo establecer una definición general de la cultura popular, sino distinguirla dentro de un sistema de relaciones dado. No pretendo, haciendo una interpolación, definir la X de una ecuación, sino despejarla en función de los demás elementos participantes en ella y que constituyen un sistema de relaciones. Si éste se modifica... pues culpa es de él.

Para colmo, en las ciencias sociales todo se complica; generalmente hay más de una incógnita y no siempre es posible plantear un sistema de ecuaciones resoluble.

El marco de relación de la cultura popular será el de la cultura nacional. Sin embargo, para operar con elementos si no conocidos cuando menos por todos discutibles, lo reduciré arbitrariamente a la cultura nacional mexicana en el momento actual. México, 1968, sin implicaciones demagógicas.

Cultura nacional y cultura popular

Procuraremos plantear el sistema de ecuaciones a través de varias formas de concebir la cultura nacional.

La más obvia y socorrida es tratarla simbólicamente, como una abstracción o representación de algo inexistente o improbable. Como una imagen metafísica que se forma con rasgos culturales aislados, arbitrarios, aunque con pretensiones de representatividad, que son producto de una selección unilateral y subjetiva. Así, tenemos una cultura nacional expresada en la Coatlicue, el Sagrario de la Catedral y la trilogía Orozco-Rivera-Siqueiros —tesis, antítesis y síntesis, o indio, español y mestizo superados por un único camino—; otra que se plasma en complejo petroquímico, marcha hacia el mar y desfile de primero de mayo; y sobre estas bases, lo puede ser la peculiar asociación folklórica china-charro-mariachi . . . admirando la cortina de cristal.

Si así se plantea la ecuación, su despeje es claro: $X = X$. Cultura popular es lo que se quiera, desde la expresión de la extraordinaria sensibilidad del pueblo mexicano, hasta la degenerada manifestación del vulgo y la de la plebe. Obviamente, no estamos en el terreno de las ciencias sociales.

Otra significación usual de la cultura popular, que ha penetrado hasta en el terreno de las ciencias sociales, es la de identificarla con la cultura que sustentan los grupos en el poder y que por ello mismo goza de cierta preeminencia y grado de dominancia. Así se utiliza cuando se habla, por ejemplo, de incorporar al indígena a la cultura nacional, con lo que se implica afiliarlo a un sistema de relaciones que se establece a partir de un grupo específico y su cultura característica, adornados graciosamente con el poder.

En este caso se concibe la cultura nacional en un sentido estrecho, como una cultura particular, característica.

En nuestro caso, esa cultura particular está afiliada a la cultura característica del industrialismo, que se introdujo en México por difusión —si se quiere utilizar un término descriptivo— o por necesidades de relación de tipo colonial impuestas por las naciones poderosas —si se quiere poner en términos con implicaciones causales.

Por supuesto que esta cultura no es formalmente idéntica a la existente en Inglaterra, Uganda o cualquier otro país. La cultura nacional mexicana es una variedad adecuada a condiciones locales e históricas, pero con funciones diseñadas para responder a un sistema de relaciones con la misma estructura

que en la Inglaterra industrial y en la Uganda colonial, y éste emana del industrialismo.

Pese a su carácter particular, a esa cultura se le asocia a un ámbito heterogéneo, incurriendo en contradicción. Esto puede explicarse de varias formas:

Por un acuerdo nominalista resultante del azar y de la inercia, que no demanda discusión sino corrección. Por decreto ...

Por una confusión entre individualidad formal y originalidad estructural. Si concibiéramos que a cada forma distinta corresponde una estructura única e irrepetible, plantearíamos la imposibilidad de las ciencias que tienen por objeto a la sociedad y la cultura. La individualidad formal es el resultado añadido a un proceso más amplio; es el producto de la probabilidad estadística de la acción de individuos concretos en condiciones históricas precisas, a través de los cuales se manifiesta un proceso que afecta la existencia orgánica del conjunto en relación con otros grupos o el medio. La originalidad formal es una de las consecuencias necesarias de un proceso más amplio.

La asociación de cultura en el poder con cultura nacional puede deberse también a que se le considere como la representativa del conjunto, lo que implica necesariamente, que las culturas diferentes a ella son marginales, anómalas dentro de ese ámbito. Al hacer depender de la afiliación a una cultura específica la dependencia normal a un conjunto, se la distingue como único polo de atracción, al que todos los sectores acabarán por afiliarse aunque sólo sea por inercia. Esto nos refiere a la concepción unilineal de la evolución humana. Al continuo folk urbano operando en una nación.

La experiencia histórica parece contradecir este planteamiento: por ejemplo, en la etapa colonial de México era clara la dominancia de la cultura en el poder, sustentada por peninsulares, criollos y otros grupos asociados, pero a ésta difícilmente podía llamársela cultura nacional; por el contrario, su dominancia destacaba en virtud de la relación con otras culturas, lo que se tradujo en la institucionalización de una política de segregación cultural que pretendía estabilizar las diferencias.

Por otra parte, si bien es cierto que la cultura dominante se comporta como polo de atracción, no lo hace ni exclusiva ni absolutamente como se implica al identificarla con la cultura nacional. Prueba de ello nos lo da el crecimiento ininterrumpido de la población indígena, en números absolutos, a partir de su nivel más bajo después de la conquista y hasta nuestros días.

En este caso nuestra ecuación se resolvería así: $X = Y$, ya que no despejamos la incógnita sino que la sustituimos por otra. Sería cultura popular la que no es nacional o dominante, en fin, industrial. Pero nos resultaría un conglomerado de lo más heterogéneo y aparentemente sin relación bajo ese rubro. Sólo a título de ejemplo enumeramos algunas de las variedades que se presentan en México, utilizando nombres convencionales: culturas indígenas, tan marginales como lacandones y seris o tan aculturadas como mexicanos y mayas; culturas indocoloniales, llamando así a las que han perdido algunas de sus características diagnósticas como indígenas, como la lengua y el traje, pero que conservan funcionando instituciones idénticas o muy similares a la de algunos grupos indígenas aculturados, como el sistema de cargos y su consecuencia: la economía de prestigio, a las que se les asigna un origen colonial; las culturas de las comunidades campesinas mestizas y conservadoras, aun ajenas al industrialismo y sus consecuencias en la agricultura; las culturas de los sectores tradicionales de las ciudades; la de las localidades urbanas conservadoras y aisladas; en fin, bastantes más podrían agregarse. Si a esta diversidad agregamos las variantes étnicas y regionales, obtendremos un panorama de lo más complejo. Si quiere llamársele popular sólo por oposición . . .

Cualquier definición de la cultura nacional tiene que tomar en cuenta esta complejidad y reflejarla. No se puede asignar a este término a ninguna cultura particular sin arriesgarse a un exceso de simplificación o de etnocentrismo.

Con esto no se desconoce que entre las diversas culturas hay una relación de dominancia a través del ejercicio del poder.

Estos dos elementos: diversidad cultural y su relación, forman parte de un último planteamiento para la cultura nacional.

Ésta podría enunciarse como: el conjunto de culturas particulares en una relación de interacción derivada del hecho de coexistir en un ámbito sujeto a una autoridad centralizada, esto es, afiliadas por gusto o fuerza a una sola estructura política.

La estructura política se ha considerado más bien como una consecuencia de la realidad sociocultural que una causa de su estructuración. Sin embargo, es claro que a través de la existencia histórica la estructura política se vuelve reversible y es capaz de modificar las culturas, más que todo mediante el establecimiento de lazos forzosos. Una de estas modificaciones surgida de un lazo peculiar será la que más adelante nos interese.

Las relaciones con carácter obligatorio son el resultado de la presencia del poder. Éste, pese al carácter democrático, representativo, etcétera, de nuestra estructura política, no se distribuye proporcionalmente sino que es capturado por los sustentadores de cultura específica que otorgan graciosas concesiones a los grupos de presión.

La cultura en el poder, la industrial, no es patrimonio de una clase o división social —entendida por su papel en las relaciones de producción— como mecánicamente podría inferirse, sino por varias que desarrollan variantes estamentales. Luego, la cultura industrial tiene su propia estructura estratificada y es otro concepto plural, en el que pueden distinguirse, otra vez con nombres convencionales, una élite, una intelectualidad, una cultura de masas, etcétera.

Las otras culturas, algunas también plurales, serían las adaptadas a diferentes esquemas de relaciones derivados de sistemas de producción preindustriales. Algunas de ellas están sometidas a una dependencia directa —colonialismo interno— mientras que otras sólo se conectan tangencialmente con la sociedad industrial.

El esquema así enunciado resulta rígido y mecánico. Por suerte señalé anteriormente que la identidad sociedad-cultura-economía, se rompe con frecuencia.

También altera la rigidez del esquema otro tipo de relaciones, éstas hacia el exterior: economía y tecnología dependientes, importación de capitales, influencia cultural, en fin, las clásicas de un país subdesarrollado o en etapa de despegue desde tiempo atrás.

Esta aparente distracción tiene por objeto recordar que si la cultura nacional es idónea para enmarcar ciertos fenómenos, dista mucho de la autosuficiencia, lo que conviene tener siempre presente aunque sólo sea por sanidad mental.

La cultura popular en el marco de la cultura nacional

Pese a las deficiencias y reservas anotadas y otras sin anotar, la ecuación está más o menos planteada: la cultura nacional como sistema de relaciones para despejar una incógnita. Volvamos pues a la X, lo popular.

Señalé que es una categoría cultural. En su sentido antropológico, y en su acepción más estrecha. Hay una significación general para cultura —todo lo específicamente humano—; otra más limitada —la de un ámbito como el nacional—; y finalmente otra más estrecha —el patrimonio humano de un grupo dentro de un ámbito limitado—. Esta última es la aplicable a cultura popular.

Lo popular es una categoría que surge en condiciones históricas concretas: el advenimiento del industrialismo. Luego la entiendo —de momento— como operante en función de la presencia de este fenómeno y sus sistemas de relaciones culturales específicas.

La extensión de este sistema no es universal.

Por una parte no absorbió a la totalidad de la población de los países en que el industrialismo adquirió más fuerza. Permitió la continuidad de culturas adaptadas a otros sistemas de relaciones, aunque naturalmente y por la misma fuerza del industrialismo, se reduce la significación numérica de éstas.

Por su propia dinámica, el sistema de relaciones del industrialismo se extendió ampliamente fuera de su marco de creación. Con ello, y por diversos mecanismos, se expandió su cultura característica, absorbiendo a sectores de población digámosle nativa. En este caso la absorción afectó a sectores numéricamente inferiores pero que generalmente emanaban de las élites en el poder, o de grupos que al ser dotados de algunos logros industriales, sobre todo la tecnología, obtuvieron el acceso al poder. Luego la cultura industrial fuera de

su marco de creación está identificada con la cultura en el poder.

En esta situación, la presencia de culturas adecuadas a sistemas preindustriales se encuentra mucho mejor representada numéricamente.

Cuando la cultura industrial y otras —en el sentido de estar adecuadas a otros sistemas de producción— se ponen en contacto de convivencia superando la mera coexistencia en una estructura política común, surge una relación peculiar, simbiótica, de mutua dependencia.

Este contacto de convivencia, como sucede en la práctica, no afecta directamente a todos los sustentadores de una cultura, sino a grupos concretos. En estos grupos, la relación simbiótica exige modificaciones en su cultura con propósitos de adaptación y supervivencia. Estas modificaciones se realizan por varios mecanismos: eliminación, absorción, adecuación formal de funciones coincidentes, adecuación funcional de formas coincidentes y surgimiento de formas y funciones nuevas, ajenas a los acervos originales de los participantes. Este proceso de adaptación se traduce en el surgimiento de una cultura íntegra y característica de tipo intermedio o mixto.

Esta cultura es el marco orgánico en que se localizan los fenómenos distinguidos como populares, luego es la cultura popular.

La existencia de la cultura popular no depende del marco de procedencia del grupo no industrial, sino de su relación peculiar con otro, de momento el industrial, pero que hipotéticamente puede enunciarse como cualquiera con una cultura adecuada a un modo de producción distinto.

La cultura popular está ligada a la cultura no industrial por muchos elementos que siguen operando, pero éstos están ya integrados con otros, bien sean nuevos o tomados de la cultura industrial. Entre ellos ha surgido una interdependencia, una relación vital, la integración que sustenta a la cultura como en todo. Luego no son sólo las supervivencias —desde el punto de vista etnocéntrico de la cultura industrial— sino también los hechos normales y nuevos —desde el mismo punto de vista— los que constituyen la cultura popular, y que como conjunto orgánico no pueden separarse por tangibilidad o intangibilidad. Cultura material, religión, patrones estéti-

cos, sistema de valores, etcétera, no pueden aislarse para caracterizarla.

La posición de la cultura popular como cultura mixta o intermedia, no implica que deba considerarse como una cultura de transición; por el contrario, es una cultura estable que adquiere su propia dinámica. Esto lo baso en dos consideraciones: el advenimiento del industrialismo no puede predicirse como un suceso fatal y universal conforme a los elementos de juicio disponibles; además, culturas surgidas como intermedias o mixtas —como la indocolonial— han persistido estables y han evolucionado conforme a su propia dinámica. Lo anterior no implica que para algunos individuos la afiliación a la cultura popular no sea un paso de transición.

La cultura popular así enunciada quedaría aún sin caracterizar. Sin embargo, de una manera asistemática, responde a los hechos ya destacados como populares. Mencionemos como ejemplo: mercados tradicionales, tradiciones orales, lenguajes peculiares, música, danza, fiestas populares, artesanías, religión popular, etcétera, responderían a este marco. Pero también habría que incluir, por ejemplo: expendio de artículos industriales en mercados tradicionales, extensión del lenguaje de los medios de difusión comerciales, uso del radio de transistores, impacto de la revolución juvenil, la participación de la propaganda cervecera en las fiestas, objetos industriales en la vida cotidiana, extensión de conceptos e ideas científicas, mecanización de labores tradicionales, etcétera, que los complementan necesariamente.

Con ello no se implica que el estudio deba concentrarse en los últimos aspectos mencionados, pero sí que al estudiar los tradicionales se tome en cuenta su contexto, su peculiar relación simbiótica, su integración en una cultura particular.

Elementos de esta cultura popular pueden extenderse ilimitadamente. Un laçandón puede poseer un radio de transistores y los miembros de un instituto de investigación recurrirán, ocasionalmente, al desahogo entre mariachis. Pero esta extensión se hace a partir del desarraigo del rasgo respecto a su interdependencia con un todo orgánico. Así, estos rasgos no diagnostican la cultura popular ni la industrial —ahí la limitación del criterio formalista—. El diagnóstico de la cultura popular sólo puede hacerse en función de la existencia

de un sistema de relaciones íntegro y derivado de las condiciones señaladas.

La cultura popular ha quedado, por el momento, limitada por una serie de factores históricos que reducen su posible aplicación. Su extensión, liberándose de estas condicionantes, queda ya en un ámbito teórico mayor, y con ello llegamos a la conclusión: la necesidad de profundizar en las teorías generales sobre el cambio cultural, y más específicamente, en las teorías del contacto entre culturas diversas.

ARTURO WARMAN G.

OBRAS CONSULTADAS

- Paulo de Carvalho-Neto, *Concepto de folklore*, trad. de Jorge Enrique Adoum, 2ª Ed. México, Editorial Pormaca, 1965.
- Augusto Raúl Cortazar, *Qué es el folklore*. Buenos Aires, Lajoune, 1954 (colección Lajoune de folklore argentino).
- Alan Dundes, Comp. *The study of folklore*. Englewood Cliffs, N. J. Prentice Hall, 1965.
- George M. Foster, "What is folk culture" en *American Anthropologist*. April-June, 1953, pp. 150-173.
- Robert Redfield, "The folk society" en *The american journal of sociology*. LII, January, 1947, pp. 292-308.
- Robert Redfield, *El mundo primitivo y sus transformaciones*. México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1963 (colección popular, 48).
- Stith Thompson, Ed. *Four Symposis on folklore*. Bloomington Indiana, University Publications, 1953 (Folklore series núm. 8).
- Gabriel Moedano N. "El folklore como disciplina antropológica (su desarrollo en México)." Sobretiro de la revista *Tlatoano*, núm 17, 1963.

NOTA FINAL: Finalizado este trabajo, se tomó conciencia de la influencia de las obras de George M. Foster. Curiosamente, no tanto a través de sus trabajos sobre cultura popular y tradicional, sino más bien a través de su teoría de cultura de conquista.

Creo que la influencia se limita al planteamiento de ciertos problemas que se enfocan de manera distinta y a veces encontrada . . . cuando menos así lo espero.

De todas formas expreso mi deuda con ese autor.

LAS CARACTERÍSTICAS DE LAS CULTURAS INDÍGENAS

QUISIERA en primer lugar dar las gracias al doctor Pablo González Casanova por haberme invitado a participar en este seminario; puedo así exponer mis ideas ante un auditorio interesado en los aspectos originales de nuestra cultura. Nos toca hablar, como ustedes saben, de las características de las culturas indígenas, pero antes de iniciar el análisis de esas características parece que lo primero que debemos hacer es examinarnos a nosotros mismos, para exponer con honestidad la posición desde la cual enfocamos el problema. Parecería, por el título mismo de la conferencia, "Características de las culturas indígenas", * que no habría de presentarse conflicto alguno en lo que se refiere a describir cuáles son esas características, cómo están conformadas y cómo difieren de las características de la cultura nacional; sin embargo, si contemplamos el asunto desde el punto de vista del desarrollo histórico, advertiremos cómo cada uno de los observadores de la cultura nacional, que han enfocado el problema de las características culturales indígenas, lo han hecho desde ángulos muy diversos.¹

Los estudios antropológicos han tenido la virtud de servir para que nos conozcamos a nosotros mismos, para que saquemos a luz nuestros propios prejuicios y, de esta manera, podamos realizar un análisis más objetivo de nuestra propia cultura. Cuando examinamos una cultura distinta a la nuestra esta necesidad es más imperiosa ya que es común realizar su estudio incorporando en lo que queremos describir nuestras

* Conferencia sustentada en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, el 25 de abril de 1968. La grabación fue corregida por el autor quien le añadió las notas de pie de página.

¹ Angel Palerm. *Introducción a la teoría etnológica*. UIA, México, 1967: 63.

propias ideas, el enfoque propio de nuestra cultura. Si, por ejemplo, recordamos la forma en que Sahagún consideró el problema de las culturas indias, en el momento del contacto, advertiremos fácilmente que en la descripción de las características indígenas, introdujo muchas de sus propias ideas. Cuando habla de la médica indígena, la *ticitl*, nos dice que hay una médica buena y una médica mala y señala los rasgos que definen a la primera y a la segunda. Esta dicotomía de lo bueno y de lo malo era propia de la cultura occidental; algo que de ninguna manera caracterizaba a las culturas indígenas. En ellas lo bueno y lo malo estaban unidos inextricablemente, no había separación sino complementariedad entre lo uno y lo otro. La médica no encaminaba sus conocimientos y habilidades a procurar el bien o a provocar el mal selectivamente. Éste le tenía absolutamente sin cuidado; en muchos casos para curar a una persona buscaba deliberadamente el daño de un tercero.²

De manera similar, los liberales del pasado siglo contemplaron las características de las culturas indígenas desde el marco de referencia que les suministró la teoría liberal. Consideraron a los indígenas iguales a los no indígenas y conforme a este principio no sólo les concedieron las libertades comunes al género humano, sino además siempre estuvieron acordes en que los indígenas y los no indígenas tenían las mismas capacidades, las mismas formas culturales y que las diferencias que se podían advertir estaban determinadas por diferencias en el cultivo del intelecto;³ nunca llegaron a considerarlas esencialmente diferentes. Para ellos, las culturas indígenas y la cultura nacional eran básicamente iguales y en consecuencia enfocaban el problema de las características indígenas como si éstas fuesen resultado de la ignorancia, de la pobreza o de la falta de desarrollo, simplemente.

Si examinamos el marco conceptual desde el cual los positivistas del pasado siglo y principios del presente contemplaron las características de las culturas indígenas advertiremos la

² Bernardino de Sahagún. *Historia General de las Cosas de Nueva España*. Robredo, México (1938): III.46; Gonzalo Aguirre Beltrán. *Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*. INI. México (1963): 36-38.

³ Francisco López Cámara. *La génesis de la conciencia liberal en México*. El Colegio de México, México (1954); 312.

gran influencia que en él tuvo la filosofía comtiana.⁴ Baste hacer notar que ordenaron las características de la cultura indígena en dos clases separadas, positivas unas, negativas otras, y que esta división en características positivas y características negativas —que tan bien se conformaba con el genio de la cultura occidental— permeó totalmente la forma como los investigadores y antropólogos de principio de siglo consideraron a las culturas indígenas. Para ellos, ciertamente, las culturas indígenas eran diferentes de la cultura nacional; pero, lo importante residía en el hecho de que las diferencias las determinaba el monto de las características negativas que se advertían en las culturas indígenas.

Las características positivas eran bien pocas: el sentido de comunidad, el trabajo cooperativo y el arte. Precisamente, uno de los logros de don Manuel Gamio, pionero de la antropología mexicana, fue elevar al arte indígena a la categoría de una característica positiva.⁵ A cambio de ello consideró la magia y la religión como características negativas a las que habría de combatir como nocivas para el desarrollo del grupo. Como ustedes deben comprender, los indígenas no consideraban las características de su cultura dicotomizadas en negativas y positivas sino que las concebían como un todo. Fue tan profunda la influencia de la filosofía positiva en sus seguidores que, no obstante la fama reconocida de Gamio como postulante de la investigación y la acción integrales, no pudo advertir la contradicción que había en dicotomizar las características culturales indígenas, ya que con ello negaba su integralidad.⁶

En el indigenismo oficial, todavía actualmente, sigue pesando la tremenda influencia del pensamiento positivista de principios de siglo y persiste en considerar las características de las culturas indígenas como positivas o negativas; en consecuencia, procura modificar lo que considera nocivo y fortalecer lo que considera constructivo.⁷ Justo es decir, sin

⁴ Martin S. Stabb. "Indigenism and Racism in Mexican Thought" *Journal of Inter-American Studies* (1959): 1.405-423.

⁵ Manuel Gamio. *Forjando Patria. Pro Nacionalismo*. Porrúa, México (1916): 63-93.

⁶ Manuel Gamio. *Hacia un México Nuevo. Problemas Sociales*. México (1935) 112-125; y *Consideraciones sobre el problema indígena*. III, México (1966): 1-39.

⁷ Alfonso Caso. *Indigenismo*. INI, México (1958): 103.

embargo, que en los últimos años la situación ha venido cambiando debido a que el marco conceptual del materialismo positivo viene siendo sustituido, paso a paso, por el del materialismo histórico que enfoca el problema de las culturas indígenas desde un punto de vista completamente diferente.⁸

Hoy día, más que pensar en la descripción de las características en sus rasgos constitutivos y calificarlas como buenas o malas, el interés se pone en situar a esas culturas dentro del contexto nacional, primero, dentro del contexto mundial, después, para advertir la posición que guardan en esos contextos. En la actualidad nos preocupa más saber cuál es el *status* y el rol de las culturas y las sociedades indias, como totalidades que funcionan en la cultura y la sociedad nacionales. Así contempladas podemos desde luego afirmar que las indígenas son culturas y sociedades subyugadas que, como directa consecuencia del desarrollo colonial, han quedado situadas en una posición de subordinación respecto a la cultura y la sociedad nacionales y que esta situación de sometimiento influye considerablemente en la naturaleza y la forma de sus características culturales. Siendo como son las culturas indígenas, culturas subyugadas, su evolución se ve entorpecida por decisiones externas.⁹

La evolución de toda cultura y toda sociedad está determinada por el confrontamiento de fuerzas opuestas que, paso a paso, producen el cambio. Hay fuerzas que tienden a acelerar el cambio, otras que tienden a la estabilidad. Si examinamos la evolución de las culturas indígenas en nuestro país advertiremos que, en ellas, el cambio se ha producido fundamentalmente por dos procesos distintos; uno, por el proceso de invención, esto es, por la creación dentro de la propia cultura de formas de vida nuevas, otro, por el préstamo cultural producto de la aculturación, esto es, por el contacto de las culturas indias con otras culturas, pero, básicamente con la cultura occidental. El contacto con esta cultura ha determinado que, en un número muy grande de casos, las

⁸ Miguel Othon de Mendizábal. *Obras Completas*. México (1946-1947): 4.152; es el representante más destacado de esta corriente que tanto influyó en las resoluciones del Primer Congreso Indigenista Interamericano celebrado en Pátzcuaro, 1940.

⁹ Gonzalo Aguirre Beltrán. *Formas de Gobierno Indígena*. Imprenta Universitaria, México (1953), describe el proceso dominical en tres distintos grupos étnicos del país.

características de la cultura occidental pasen a formar parte de las culturas indígenas.¹⁰

La invención cultural es, ciertamente, lo que ha permitido a las sociedades indias tener un genio propio, pero en la actualidad, particularmente los grupos que tienen un mayor contacto con la cultura occidental en su variedad nacional, participan de formas de vida en gran parte constituidas por rasgos culturales occidentales; las culturas indígenas actuales no son, desde luego, las culturas indígenas de la época anterior al contacto y si les seguimos llamando culturas indígenas, no obstante que en algunos casos representan quizá formas particulares de la cultura occidental, es por el carácter de subordinación que ostentan, por el carácter de culturas subyugadas con que se manifiestan.

Este carácter les imprime ciertos rasgos que habremos de examinar; pero antes debemos asentar que independientemente de los dos procesos fundamentales de invención y préstamo cultural, que son los que determinan la evolución y el cambio de las culturas, hay otros dos procesos más que se oponen a ese cambio, que limitan la velocidad de la mudanza. Éstos son el proceso de endoculturación y lo que hemos llamado el proceso dominical, es decir, el proceso de dominación de una cultura por otra.

El proceso de endoculturación está conformado por fuerzas que determinan la estabilidad cultural. Para que una cultura pueda conservar su identidad necesita tener una cierta continuidad y ésta se la da la socialización de los niños, esto es, el proceso de condicionamiento que hace que un niño se parezca y se conduzca igual o en forma muy semejante a la de sus padres. Este proceso de condicionamiento que se realiza particularmente en las edades tempranas de la vida no se limita a ellas, actúa en el adulto, perdura en el viejo y hace que el individuo trate de conservar lo que aprendió e interiorizó en el subconsciente, asegurando así la estabilidad de la cultura y la persistencia de las formas de conducta aceptadas.¹¹

El otro proceso que influye en detener la evolución de una cultura es la dominación que un grupo ejerce sobre otro

¹⁰ Gonzalo Aguirre Beltrán. *El proceso de aculturación*. UNAM, México (1957), para una más completa exposición del tema.

¹¹ Melville J. Herskovits. *El hombre y sus obras. La ciencia de la Antropología Cultural*. FCE, México (1952): 50-55 y 343-346.

y éste es particularmente el caso de las culturas indígenas cuya evolución está determinada por el asedio que ejercen los grupos culturales más avanzados sobre sus formas de vida. Esta circunstancia hace necesario el estudio de los mecanismos dominicales para poder posteriormente definir cuáles son las características de las culturas indígenas que ese proceso origina. Los antropólogos, por lo común, no son dados a profundizar en los mecanismos de dominación, se limitan a realizar estudios descriptivos en que anotan los cambios que se suceden y las más de las veces los atribuyen a causas distintas al proceso de que venimos hablando. El análisis del proceso dominical ha sido particularmente espinoso para los antropólogos extranjeros que rehúyen entrometerse en problemas, en los problemas de dominación, que quizá pudieran acarrearles molestas complicaciones.

Nosotros, sin embargo, si queremos determinar realmente las características de las culturas indígenas no podemos dejar de tomar en cuenta los mecanismos dominicales que configuran el proceso de dominación y que, básicamente, tienen la responsabilidad de que las culturas indígenas permanezcan como indígenas en el seno de la sociedad global, en el ámbito de la cultura nacional. Estos mecanismos, en verdad, son los mismos que operan en todos aquellos lugares del mundo donde una cultura más avanzada, que dispone de una tecnología mucho más evolucionada, domina sobre culturas, llamadas primitivas o indígenas, que fundan sus formas de vida en una economía agraria.¹²

Los mecanismos dominicales, simplemente enumerados, son los que siguen: el primero, la segregación racial; el segundo, el control político; el tercero, la dependencia económica; el cuarto, el trato desigual, la distancia social; y el quinto, la acción evangélica. Podríamos describir, paso a paso, cada uno de estos mecanismos tal y como funcionan en las regiones donde viven los indígenas; están presentes en México, no obstante todo lo que se diga, a pesar de que afirmemos que no existe discriminación racial en nuestro país.¹³ Efectiva-

¹² Gonzalo Aguirre Beltrán. *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo-América*. III, México (1967): especialmente el capítulo I.

¹³ Juan Comas. *Relaciones interraciales en América Latina: 1940-1960*. Cuadernos del Instituto de Historia. Serie Antropológica núm. 12, UNAM, México (1961), para una amplia discusión de este punto.

mente, no la hay como política nacional pero sí como política regional en los lugares donde grupos de cultura más evolucionada están dominando a grupos de cultura indígena. En esas regiones la segregación racial, el control político, la dependencia económica, la desigualdad social y la acción evangélica actúan como mecanismos de dominación.

Establecido lo anterior podemos pasar a describir las características de las culturas indígenas tal y como se presentan hoy día en las regiones interculturales de refugio. Estas características son de diversa naturaleza; vamos a enumerarlas una a una comenzando por las ecológicas. Los grupos étnicos indígenas se distinguen principalmente por desarrollarse en una geografía hostil, están localizados en *habitats* de desierto, selva o sierra. La hostilidad del desierto y de la selva son por sí mismas evidentes; la hostilidad del *habitat* serrano en cambio no lo es en muchos casos. Las sierras, por lo común, no son lugares de vida difícil, llegan a permitir a los grupos étnicos más evolucionados una vida en pleno desarrollo; sin embargo, para los grupos humanos que disponen de un aparato tecnológico muy simple la hostilidad del *habitat* de montaña está determinada por el aislamiento en que se encuentran, por la dificultad que para ellos existe de lograr una comunicación efectiva entre los grupos.¹⁴

Por otra parte, aunque no precisamente en México pero sí en otros países americanos, el *habitat* de sierra es hostil porque arroja a los indígenas a aquellos lugares donde la vegetación arbustiva ya no crece. Los pueblos agrícolas o pastores que viven arriba de los 3,500 metros de altura y que aún alcanzan a subsistir en los 4,500, interactúan con un *habitat* extremadamente hostil para la vida humana. Una de las características específicas de las culturas indígenas es su movilidad vertical, el carácter vertical de la vida del indio. Éste es un hombre vertical en el sentido de que se mueve en las grandes alturas y desde ellas baja hasta aquellos niveles de la propia montaña que le permite la posibilidad de uso de la energía biótica, única para él accesible. Tanto en los Andes cuanto en áreas diversas de Mesoamérica es posible advertir cómo las comunidades indígenas explotan cuando menos dos *habitats* a distinta altura. En los Andes, en ocasiones hasta tres; uno a los 4,500 metros de altura donde solamente se

¹⁴ Othón de Mendizábal. *Op. cit.*, 6.507.

dan pastos para la ganadería de auquénidos; otro intermedio en el que se cultiva la papa, y el tercero, más bajo, donde se produce el maíz.¹⁵ En Mesoamérica no se da este caso extremo, pero sí los dos niveles medio y bajo. Tal vez nosotros podríamos hablar de un nivel templado y un nivel tropical en las formas de vida indígenas.

Cualesquiera que sean sus *habitats*; la montaña, el desierto o la selva, el indígena vive generalmente en aquellos lugares que no son deseados por los grupos culturalmente más avanzados. Nosotros hemos llamado regiones de refugio a estas zonas donde viven los indígenas pero debemos insistir en que no son regiones de refugio porque acojan a gente de fuera que haya sido aventada hacia ellas sino porque han permitido a gente ya ubicada en el lugar, defenderse del contacto con el exterior a base, precisamente, de la geografía hostil de su *habitat*. Característica de las poblaciones indígenas que se localizan en estas regiones hostiles es su interdependencia con poblaciones de cultura más avanzada, por lo común establecidas en un nicho ecológico constituido por una ciudad primada, por la metrópoli de la región, que actúa dominando a las comunidades satélites que configuran su *hinterland*.¹⁶ Esta estructura ecológica no sólo la encontramos como característica específica de las comunidades indígenas de México sino que se expande por todos los países sudamericanos de tal manera que esta forma de interdependencia parece estar muy generalizada como estructura de dominación.

Otro conjunto de características de las culturas indígenas que es necesario examinar son las demográficas. Las culturas indígenas hasta hace muy pocos años se encontraban situadas casi todas ellas en el periodo de la evolución demográfica llamada fase estacionaria alta, es decir, en esa fase en que una alta natalidad está contrarrestada por una alta mortalidad

¹⁵ Carlos Monge. "Hombre, clima y cambios de altitud; estudios recientes en bioclimatología" *Anales de la Facultad de Medicina* (1954): 37-549, Lima, donde el autor afirma que la vida en el Perú debe enjuiciarse en sus relaciones con las variables de altitud, ya que así lo exige la distribución vertical del hombre en los Andes. También, Héctor Martínez "Hombre y altura en el Perú. Algunos procesos de adaptación cultural". *Wamani* (1967): 2.11-19, Lima.

¹⁶ Julian H. Steward. *Teoría y Práctica del Estudio de Areas*. Unión Panamericana. Washington (1955), para un enfoque distinto de la integración regional.

y con ello la población permanece estacionaria en lo alto.¹⁷ Este carácter de las culturas indígenas estaba determinado por una conducta demográfica, en cuanto a la natalidad y en cuanto a la prevención y tratamiento de las enfermedades, establecida en patrones fuertemente institucionalizados que están siendo conmovidos por factores externamente generados. La alta mortalidad vino a desaparecer bruscamente desde el momento en que se ideó, por parte de la cultura occidental, la panacea de los antibióticos que permitió acabar totalmente, o en gran parte, con las enfermedades infecciosas.

La época de las enfermedades infecciosas pasó ya en el mundo; estamos ahora, particularmente en las ciudades, en la fase de las enfermedades degenerativas, cardíacas y otras muy distintas de la época anterior que caracterizaba la conducta demográfica de las poblaciones indígenas.¹⁸ La influencia de la ciencia médica sobre toda la población mundial determinó que la fase estacionaria alta, propia de los pueblos primitivos y de los países subdesarrollados, pasara bruscamente a una fase de expansión de la población que está configurando nuevas características en las culturas indígenas. La condición estacionaria de la conducta demográfica de los grupos indígenas permitía la estabilidad de la cultura; en estos momentos, la expansión demográfica hace que los grupos indígenas tengan grandes excedentes de población. El incremento de 3% que hoy día experimenta nuestra población comprende a los grupos indígenas; ellos también tienen un 3% de crecimiento y este fenómeno influye considerablemente en las características de sus formas de vida. Ya no es posible que la cultura permanezca aislada, sin contacto con el exterior.

Anteriormente, cuando las muertes compensaban los nacimientos, la población permanecía más o menos constante y su acceso a los recursos naturales del lugar mantenía un equilibrio constante al través de los años. Actualmente la situación ha cambiado radicalmente; los excedentes de la población indígena se están vaciando en las ciudades; ya no

¹⁷ Raúl Benítez Zenteno y Gustavo Cabrera Acevedo. *Proyecciones de la Población de México, 1960-1980*. Banco de México, S. A. México (1966), para un estudio de la evolución de la mortalidad y la natalidad en el país.

¹⁸ Gonzalo Aguirre Beltrán. "El rol de la medicina en las regiones de refugio." *Homenaje a Juan Comas en su 65 aniversario*. México (1965): 1. 23-77, para una mayor información.

caben dentro de la hostilidad de sus regiones de refugio. De lo dicho se desprende una consecuencia práctica; la acción indigenista ya no debe actuar sólo en las regiones de refugio; ahora, en virtud de esta circunstancia, deberá extender sus labores a otro terreno, al de la ciudad. Los indígenas, hoy día están llamando a las puertas de las oficinas gubernamentales; se hallan ubicados actualmente en las barriadas proletarias, en los cinturones de miseria de nuestras grandes ciudades.

Durante cierto tiempo algunos antropólogos e indigenistas románticos acusaron a la acción indigenista de que estaba proletarizando al indio con su forma de operar, ya que al integrarlo a la cultura nacional lo integraba a la clase más pobre de la sociedad regional.¹⁹ Desafortunadamente esta acusación es falsa porque no se está proletarizando al indio; los indígenas migrantes pasan a integrarse en el lumpen-proletariado de los cinturones de miseria de las grandes urbes; al llegar a la ciudad pasa a dar forma a una población marginal.

Explicemos nuestra aserción: consideramos marginal a aquellos individuos que están situados entre dos culturas, que no pertenecen cabalmente ni a la una ni a la otra.²⁰ La migración impone cambios de residencia, cambios de afiliación, cambios de *habitat* y, fundamentalmente, cambios de ocupación. Los individuos procedentes de una cultura indígena que llegan a la ciudad no son admitidos automáticamente dentro de la cultura nacional; conservan aún características culturales indígenas pero han perdido la afiliación en su cultura; en el ambiente de la urbe no tienen uso las habilidades que adquirieron para explotar su *habitat* y al cambiar de residencia y al cambiar también de ocupación se ubican en una posición intermedia, en la situación de los hombres marginales que no forman parte ni de una ni de otra cultura.

En tan incómoda postura no pueden ser considerados proletarios; pasan a constituir, como decía a ustedes, un lumpen-

¹⁹ José Pérez de Barradas. *Los mestizos de América*. Madrid (1948): 203; achaca al indigenismo el convertir "al indio en proletario, tanto rural como urbano." Véase la réplica en Juan Comas. *Ensayos sobre indigenismo*. III, México (1953): 268.

²⁰ Seguimos en el uso del término *marginal* el significado sociológico que le dio originalmente Robert E. Park, "Migration and the Marginal Man" *American Journal of Sociology* (1928): 33.881-893; que difiere del que le asigna Pablo González Casanova. *La Democracia en México*, Ediciones Era, México (1965): 62, aparentemente derivado del marginalismo económico.

proletariado, es decir, un estamento social situado en una posición inferior a la de la clase trabajadora en la cultura capitalina de nuestra sociedad. Es necesario tomar muy en cuenta esta circunstancia porque nos explica en qué forma, fuerzas que operan fuera de las culturas indígenas, están modificando radicalmente las características de esas culturas, entre otras su estabilidad. Al actuar en forma indirecta sobre la conducta demográfica ponen en marcha también un proceso de cambio resultado del constante contacto del indígena que sale de su comunidad para venir a la ciudad, que regresa a la comunidad y vuelve a la ciudad. Ustedes saben que los movimientos migratorios no se realizan simplemente por una sola vez, ni en una sola dirección, sino que son movimientos de va y ven que influyen considerablemente modificando las características tradicionales de las culturas.

Las culturas indígenas tienen características propias contempladas desde el punto de vista de su tecnología; utilizan, fundamentalmente, energía biótica, la energía biótica humana, y cuando más, alcanzan a usar la energía biótica del animal.²¹ Esta circunstancia, como es fácil inferir, hace que sus técnicas de producción sean rudimentarias; son técnicas de producción que corresponden a cuatro, cinco o seis siglos de diferencia de los modos actuales de operar y configuran una cultura típicamente agraria. En las comunidades indígenas mesoamericanas esta cultura agraria se basa en una economía que gira en torno al cultivo del maíz producido por medio de la técnica de roza. Estas características son generales a todos los grupos indígenas del país, con las limitadas excepciones constituidas por unas cuantas tribus pescadoras y otras más hortícolas de cultura hidráulica.

En uno u otros casos la economía de las sociedades indias está constituida por tres esferas diferenciadas; la esfera de la economía de subsistencia basada en el principio de la reciprocidad, la esfera de la economía de prestigio basada en el principio de la redistribución y la esfera de la economía capitalista basada en el principio del intercambio centrado en el mercado.²² Estas tres esferas, cuyas características constituyen el

²¹ Leslie A. White. *La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización*. Paidós, Buenos Aires (1964).

²² Maurice Godelier. *Racionalidad e irracionalidad en la economía*. Siglo XXI editores, México (1967): 272 y, en general, todo el capítulo tercero.

complejo total de la economía indígena, varían en su influencia y en su importancia de uno a otro grupo étnico. En los grupos más aislados es generalmente la economía de subsistencia la que domina; en los grupos que conservan mayor contacto con la cultura occidental la economía de mercado es la que tiene una mayor preponderancia; pero en ambos grupos siempre es posible observar, traslapada entre la economía de mercado y la economía de subsistencia, la esfera económica de prestigio que se basa, como antes dijimos, en el principio de la redistribución.

Si ustedes llegan a tener la oportunidad de investigar cómo funciona la economía en las comunidades indígenas podrán fácilmente advertir ciertas características ostensibles como la mano vuelta, esto es, el hecho de que un individuo trabaja en la parcela de otro y éste a su vez le paga con trabajo cuando el primero cultiva su parcela; o como la faena, *combite* o minga, en que los hombres, mujeres y niños aptos dan trabajo a la comunidad a cambio de los servicios que ésta pueda prestarles. No hay trabajo asalariado, ni intercambio monetario, ni tributación en dinero como rasgos preponderantes. El hecho de que propiamente no funcione dentro de una comunidad indígena, en lo especial en las más aisladas, una economía de dinero comprensiva está indicando que existe un tipo de economía primitiva, una economía de subsistencia, que puede ser una economía de subsistencia al nivel de la simple subsistencia, digámoslo así, muy precaria; pero que en otros casos, también puede ser una economía de subsistencia rica, una economía de subsistencia que permite suficientes excedentes para permitir su redistribución entre las distintas personas que constituyen el grupo corporado.

Por lo común, en la casi totalidad de las comunidades mesoamericanas el proceso de redistribución de los excedentes no se realiza ya con los *surplus* de la economía de subsistencia. En virtud de los mecanismos de dominación que operan sobre los indígenas, éstos son obligados a trabajar dentro de la economía capitalista de las ciudades primadas o en las plantaciones de café, caña, cacao y otras.²⁸ Adquieren así signos monetarios que vienen a constituir excedentes dentro de su economía y que no son invertidos con fines de acumulación

²⁸ Ricardo Pozas Arciniega. "El trabajo en las plantaciones de café y el cambio sociocultural del indio." *Universidad de México* (1952): 6.70.

capitalista sino redistribuidos entre los miembros que componen el grupo, a base de lo que hemos denominado una economía de prestigio.

La economía de prestigio, en pocas palabras, se caracteriza por el desempeño de cargos civiles y religiosos que, a diferencia de lo que sucede en la cultura nacional donde estos cargos son retribuidos por la comunidad, los propios cargue-ros pagan. Los funcionarios indígenas, en lugar de recibir honorarios, sueldos o compensaciones por el cumplimiento de su encargo, deben cubrir con sus fondos personales o familiares los costos que implica el cargo. Los antropólogos han hecho descripciones numerosas de los cargos que desempeñan los indígenas en las mayordomías, en las cofradías y en otras funciones de tipo religioso.²⁴ El coste, siempre cuantioso de estos cargos, es cubierto por los excedentes que obtienen los indígenas de su economía de subsistencia y de los que adquieren al trabajar dentro de la economía capitalista y que, como decía a ustedes, no van a invertir en el logro de una acumulación capitalista, sino para comprar prestigio, honor y renombre.²⁵ De esta manera, al través de toda su vida activa, el indio va, paso a paso, logrando una jerarquía dentro de su grupo.

Debemos tomar también en cuenta las características de las culturas indígenas en lo que se refiere a su estructura social. La situación en que se encuentran los grupos indígenas que habitan en las regiones interculturales de refugio es una situación que con anterioridad hemos descrito como una estructura de casta que deriva directamente de la situación colonial. Si los hombres marginales, los mulatos y los mestizos, que emergieron del dominio colonial, al adquirir un *status* en la sociedad independiente, se integraron más o menos rápidamente en la economía capitalista del pasado siglo, las comunidades indígenas no corrieron igual suerte. En virtud de que sobre ellas continuaron operando con fuerza los procesos de dominación a que tantas veces hemos aludido per-

²⁴Pedro Carrasco. "The mesoamerican indian during the colonial period." *Indian Mexico. Past and Present*, Betty BELL, ed. UCLA. Los Angeles (1967): 72-86.

²⁵Eric Wolf. *Pueblos y culturas de Mesoamérica*. Ediciones Era, México (1967): 192-195.

manecieron todavía dentro de la situación colonial que había estructurado una sociedad dividida en castas.²⁶

Se ha dicho que, en realidad, la situación de los indígenas en las regiones interculturales no es la de una estructura de casta sino la de una estructura de clase, una estructura de clase rígida. Nosotros creemos haber podido configurar las características que definen al sistema de casta en esas regiones interculturales en las que habitan indios y no indios —gente de razón, vecinos o ladinos, como se les llama en distintos lugares— donde es evidente por sí la dominación que ejerce un grupo étnico sobre otro y en las cuales sobresale el hecho de que ambos grupos están constituidos por círculos culturales cerrados, por círculos sociales restringidos, por círculos de propagación grandemente limitados y por círculos económicos autosuficientes.

Estas características, aparentemente, contradirían la dependencia del indígena respecto del ladino pero es necesario recordar que si bien hemos dicho que las economías indígenas en gran medida son economías autosuficientes, también dijimos que habitualmente son economías de subsistencia que tienen una esfera de prestigio y una esfera de economía de mercado. En un momento dado estas últimas pueden desaparecer si las circunstancias así lo exigen. Una crisis, como las muchas que se han sucedido en el mundo capitalista, puede hacer innecesario el trabajo indígena en las plantaciones, por ejemplo. El hecho de que ambos grupos, indios y ladinos, estén constituidos por círculos culturales, sociales, económicos y de propagación cerrados; el hecho de que en esos círculos el *status* tenga el carácter adscrito, esto es, nace con el individuo y no es adquirido por él, es lo que define la estructura de casta.²⁷

Un indio nace dentro de un grupo indio y en ese grupo indio pasa su vida entera. Ciertamente, es fácil poner ejemplos de indios que pasan a otra cultura o que pasaron a otra cultura en una época en que la explosión demográfica todavía no trastornaba el esquema tradicional; pero esos casos de excepción en forma alguna pueden echar abajo la vieja estruc-

²⁶ Gonzalo Aguirre Beltrán. "La integración de la población negra en la sociedad nacional." *Conference on Race and Class in Latin American during the national period*, held in New York City in December, 1965, mimeo.

²⁷ Kingsley Davis. *La Sociedad Humana*. Eudeba, Buenos Aires (1965): 1.355.

tura. Los indígenas que pasaban la barrera de casta siempre fueron pocos en extremo y estadísticamente insignificantes. En verdad el individuo nacía dentro de su grupo y permanecía permanentemente dentro de su grupo constituyendo círculos cerrados.

Las estructuras de casta generalmente emergen cuando existen diferencias étnicas pronunciadas como las que se advierten entre nosotros. En Mesoamérica existen culturas distintas, culturas heterogéneas en muy distintas etapas de evolución cultural, de especialización, es decir, en circunstancias favorables para la persistencia en las regiones de refugio de una estructura de casta semejante a la que existió durante la época colonial. Si nosotros queremos llamar a esta estructura una estructura de clase rígida, más o menos venimos a decir lo mismo, sin embargo, al hacerlo debilitamos la gravedad de la situación. A nuestro juicio todavía estamos viviendo una etapa evolutiva anterior a la que pudiera constituir una situación de clases.²⁸ Las culturas indígenas se caracterizan por la contradicción que implica el hecho de que sociedades que se hallan aún en una etapa preclasista han sido forzosamente articuladas en la estructura de un mundo capitalista. En la sociedad nacional de tipo capitalista las comunidades indígenas son todavía preclasistas.²⁹ Y para poder integrarse a la cultura nacional necesitan inevitablemente pasar de su situación de casta a la situación de clase. Ese pase lo están dando ahora al engrosar el lumpen-proletariado de la cultura nacional y no su proletariado o su burguesía, que sería el paso adelante en una evolución que no saltara etapas.

Las comunidades indígenas, además, pueden caracterizarse por las formas especiales de poder que han creado. Su estructura política, por lo común, se encuentra configurada por dualidades —dualidades complementarias o dualidades competitivas que funcionan con asombrosa eficacia. Hay, dentro de las culturas indígenas un gobierno interno y un gobierno externo, un gobierno civil y un gobierno religioso, que componen una aparente dicotomía. Quienes estudiamos y ana-

²⁸ Rodolfo Stavenhagen. *Essai comparatif sur les classes sociales rurales et la stratification dans quelques pays sous-développés*. Ecole Pratique des Hautes Etudes. Tesis mimeo. París (1964): 54; Daniel Cazés. "Indigenismo en México: pasado y presente." *Historia y Sociedad* (1966): 5.66-84.

²⁹ Mauro Olmeda (Julio Luelmo). *El Desarrollo de la Sociedad, México* (1965): 1.22, para el estudio de la situación anterior al contacto occidental.

lizamos esas culturas somos, en realidad, los que realizamos una separación de partes que no constituyen sino una unidad. Esta dualidad funcional de las formas del poder indígena es algo que lo caracteriza y que determina no sólo una escala jarárquica en la que todos, absolutamente todos los miembros del grupo ingresan, pasando de un cargo a otro, del gobierno externo al gobierno interno, del gobierno civil al gobierno religioso, sino, además, un modo de gobierno muy distante y desarticulado del gobierno nacional. Son estas formas de gobierno las que más dificultan la integración de las comunidades indígenas en la sociedad nacional.

La enumeración de las funciones del gobierno indígena que a continuación hacemos es ilustrativa porque ellas son signos patognomónicos —permítasenos el uso de este término médico— que descubren como ningún otro las características de las culturas indias. Estas funciones son las siguientes: la primera es la de dar membrecía al individuo en la comunidad indígena. Para poder formar parte de la comunidad todo hombre, que con el matrimonio alcanza el *status* adulto, debe ingresar en el gobierno indígena, iniciando su carrera desde los peldaños más bajos y si persevera puede llegar a la cúspide. En una o en otra época, ininterrumpidamente o tomándose las pausas indispensables en el esfuerzo renovado, debe formar parte de ese gobierno y solamente de esa manera podrá conservar su membrecía dentro del grupo étnico. El individuo que no quiere formar parte del gobierno de la comunidad ineludiblemente es expulsado de su seno.

La segunda función del gobierno indígena es la alocación de los recursos de la comunidad. En otro tiempo éstos se asignaban anualmente en ceremonia formal presidida por los ancianos, en la actualidad la situación se ha modificado en muchos lugares, pero, de cualquier manera, la comunidad indígena, aun cuando sólo sea simbólicamente, conserva el derecho de asignar la tierra, el recurso fundamental de la comunidad, entre los miembros que componen el grupo.

Otra función del gobierno indígena es el control, digámoslo así, de las reciprocidades en el trabajo cooperativo; la regulación de las formas recíprocas de trabajo en las que el individuo se ve obligado a dar una parte de su esfuerzo de trabajo a la comunidad para recibir a su vez servicios de la propia comunidad, así como el ordenamiento de las formas

de reciprocidad entre individuos o grupos de esa comunidad.³⁰

Una cuarta función es la de vigilar la distribución de los excedentes entre todos los integrantes de la comunidad. Toda persona o familia que logra excedentes en la producción se ve obligada por el gobierno de la propia comunidad, a redistribuir esos excedentes cualesquiera que sean su origen o procedencia. Los excedentes pueden ser resultado de una economía de subsistencia operada con fortuna o puede ser consecuencia de un empleo o trabajo eventual fuera de la comunidad, en el mercado de la economía capitalista. En este último caso, al regresar a la comunidad se ve compelido a redistribuir esos excedentes. De ninguna manera puede acumularlos para adquirir un *status* más alto a base de un poder económico mayor; los remisos son amenazados con la magia y la hechicería y esta amenaza es suficiente para que el comunero se sienta obligado a repartir esos excedentes.

El condicionamiento temprano a los patrones de cultura tradicionales las más de las veces es bastante para que muchos indígenas acudan al trabajo golondrino en solicitud de medios de cambio que les permitan, en un momento dado, regresar a su comunidad y redistribuir esos excedentes de acuerdo con las normas aprobadas por la cultura indígena. Como dijimos a ustedes con anterioridad, estos excedentes se distribuyen al través de los canales que suministran las fiestas religiosas, al través del desempeño de cargos en que el individuo se ve obligado a dar y a pagar todo el aguardiente que ingiere el grupo, toda la carne que consume la comunidad en el día de fiesta, y para ello se endeuda, muchas veces durante toda su vida, para cumplir con uno de los requisitos más onerosos que exige el ejercicio del poder.

Una quinta función es la que deriva de estas fiestas consideradas como formas de expresión estética, como espectáculo en que se entremezclan la danza, la música, el canto, la vistosa indumentaria y conducen a la recreación.

Una sexta función está determinada por el trato con el mundo exterior. El comunero no tiene un contacto directo, digámoslo así, con el poder y la cultura nacionales; su contacto

³⁰ Julio de la Fuente. *Educación, Antropología y Desarrollo de la Comunidad*. INI, México (1964): capítulo 12.

es siempre al través de su cuerpo de gobierno exterior de la comunidad que, a su nombre, trata con los funcionarios del gobierno nacional. Recibe de ellos las órdenes, disposiciones y obligaciones y las transmite a los miembros del grupo; pero el individuo, como parte distinta del grupo, nunca trata directamente con el mundo nacional. Ésta es una circunstancia que es necesario tomar en cuenta siempre que se trate de realizar cualquier acción que intente modificar la situación.

El gobierno externo de la comunidad es distinto del interno, en el sentido que éste es el que propiamente gobierna al grupo; el gobierno externo está en contacto con la sociedad nacional y por eso nos es más conocido; el gobierno interno, sin embargo, es más importante porque está en contacto con lo sacro y protege al individuo de su contaminación por los sobrenaturales. En este caso el gobierno interno de la comunidad tiene una función religiosa; sirve de intermediario entre el comunero y las divinidades; éste no puede tratar directamente con sus dioses sino que tiene que hacerlo al través de los funcionarios religiosos que son quienes tienen a su cargo el culto a los santos, el culto a que está obligada toda la comunidad. En consecuencia, al cumplir con su función el gobierno interno no sólo separa al individuo de una materia tan peligrosa como es lo sobrenatural, sino que, además, lo aísla de las formas de culto, propias de la sociedad nacional, que lo asedian. El hecho determina que la evangelización tropiece con graves dificultades para poder realizarse en el seno de estas comunidades corporadas ya que el trato del sacerdote católico o del pastor protestante con las comunidades no puede realizarse directamente entre el evangelizador y el miembro de una comunidad, sino que debe conducirse al través de los gerontes, que son los funcionarios que constituyen el gobierno religioso de la comunidad.

Lo dicho explica las dificultades de la aculturación y de la integración social y lo engañoso de ciertas expresiones aparentes de solidaridad. Cuando ustedes, por ejemplo, observan que grupos indígenas muy numerosos concurren a manifestaciones políticas no es que haya habido contacto directo, digámoslo así, entre el candidato a un puesto de elección popular y la masa indígena, el contacto se ha realizado exclusivamente con el gobierno externo de la comunidad y una vez que este gobierno acepta las disposiciones u órdenes que puedan

dársele, entonces las transmite al gobierno interno y éste determina si la comunidad ha de concurrir en masa a la manifestación o negará su concurso. El caso es engañoso porque hace pensar que la concurrencia en masa es un índice que califica el ingreso del indígena en el mundo político nacional; la realidad es otra.

Como en el caso del trato con los sobrenaturales el gobierno interno es una barrera que impide conversar individualmente con los miembros de la comunidad. Por tan ingenioso medio la comunidad defiende la estabilidad de su cultura y la fortalece; misión que el gobierno de la comunidad tiene al ejercitar, como todo gobierno lo hace, funciones de control social.

En los pocos minutos que nos quedan para terminar la hora podemos finalizar refiriéndonos a las características ideológicas de las comunidades indígenas. Estas comunidades tienen una imagen del mundo, una concepción del universo, que les es particular. En algún momento de principios de siglo, como todos ustedes saben, un sociólogo eminente, Lucien Lévy-Bruhl, llegó a concluir que las comunidades indígenas y los pueblos primitivos en lo general, tenían una mentalidad prelógica.³¹ Los antropólogos, en convivencia constante con los indígenas, acumularon una suma considerable de evidencias que demostró lo errado de la aserción, pero, desde luego, ello no impide afirmar que las comunidades indígenas mesoamericanas orientan básicamente su concepción del mundo en forma un tanto más irracional de como nosotros lo hacemos. El pensamiento moderno se caracteriza como racional, pero eso no quiere decir que no existan irracionalidades en la concepción del mundo occidental. En el mundo indígena parece como si las características que llamamos *no racionales* estuviesen mucho más elaboradas que entre nosotros. Por ejemplo, cuando el indígena trata sus enfermedades lo hace la mayoría de las veces concibiéndolas, desde el marco de referencia de la magia y la religión y sólo excepcionalmente desde un punto de vista racional. Esta forma de tratar las enfermedades no cuenta con aceptación

³¹ Lucien Lévy-Bruhl. *La mentalidad primitiva*. Lautaro, Buenos Aires (1945); la opinión contraria la sustenta Franz Boas. *Cuestiones Fundamentales de Antropología* (traducción de *The mind of primitive man*) Solar-Hachette, Buenos Aires (1964).

dentro del mundo occidental pero parece indudable que ha operado como mecanismo eficaz en la resolución de las ansiedades que despierta el accidente, la enfermedad y la muerte y aun a ella se atribuye la baja incidencia de las enfermedades mentales entre los indígenas.

Las características de las culturas indígenas, en las regiones de refugio, no pueden concebirse separadas de las no indígenas; debemos de concebirlas siempre en interdependencia. En virtud de los procesos de dominación las características ideológicas de las culturas indígenas contienen la aceptación de la inferioridad de la cultura nativa, a tal punto, que muchas veces nos asombra escuchar cómo se expresan del mundo no indígena al que califican invariablemente como superior, tanto en lo que se refiere a la lengua cuanto en lo que concierne a muchas de sus costumbres; pero como en todos los casos de contacto cultural estas situaciones son ambivalentes. Los indígenas, al mismo tiempo que aceptan la superioridad de la cultura nacional, consideran evidente la superioridad de sus propias formas de vida sin sentir en ello contradicción.⁸² Esta ambivalencia, consecuencia de la estructura dominical, es un obstáculo que obstruye considerablemente la integración de las culturas indias en la cultura nacional. Digamos finalmente que la relación de características hasta aquí mencionadas es bastante para identificar el genio propio de las culturas indígenas. Estoy a la disposición de ustedes para responder a las preguntas que deseen formularme.

GONZÁLEZ CASANOVA

Quiero en primer término agradecer al Dr. Aguirre Beltrán que haya aceptado nuestra invitación. Es un honor para el Instituto.

No sé si alguno de los colegas quiere intervenir y sobre todo para despejar algunos puntos clave para una estrategia en esta investigación, hacer alguna pregunta o alguna observación.

VALENCIA

Es muy sorprendente la existencia de estas formas de la cultura indígena; para mí ha sido sorprendente encontrar por

⁸² Julio de la Fuente. *Relaciones interétnicas*. INI, México (1965): 179.

ejemplo los elementos que se encontraron en el Valle de Cholula, a través de los informes de los colegas del Instituto Indigenista: una serie increíble de formas indígenas sobre todo en la economía de prestigio, que también ha señalado el Dr. Aguirre Beltrán. Existe el caso muy claro de una reforma agraria que se ve impedida en muchos aspectos de su desarrollo, debido a la existencia de una economía de prestigio. Entonces creo que tendremos que revisar como ya ha dicho el Dr. González Casanova, muchos aspectos en los procesos de urbanización, de industrialización y de desarrollo económico y social en México, por la existencia muy evidente y muy fuerte de estas características, inclusive en la sociedad mestiza.

Estoy entusiasmado de oír esta plática del Dr. Aguirre Beltrán; sin embargo, me he quedado con una duda. Cuando usted se refería a las migraciones de grupos indígenas a la ciudad que forman una capa alrededor de ciudades lumpenproletariado, y viendo que esta gente necesita sobrevivir, yo quisiera hacerle una pregunta. ¿Quién asimila a esa gente o quién puede aceptarlos como mano de obra? ¿A qué se dedican dentro de esos círculos que forman la ciudad?

AGUIRRE BELTRÁN

Generalmente se dedican a actividades que en muchos casos consideramos artificiales; pero de cuando en cuando tienen la posibilidad de intervenir en trabajos eventuales, por ejemplo en la industria de la construcción; cuando hay un auge en la construcción la ocupación puede ser permanente y eso hace que el indígena migrante pueda ir poco a poco ingresando en la economía capitalista, es decir, en la economía moderna del México actual. Pero el paso de una economía a otra y de una situación a otra es bastante difícil; en una economía como la nuestra existe, como ustedes saben, un 25% de población marginal entre los habitantes de las grandes ciudades. Esto no solamente se advierte en México sino en todos los países latinoamericanos; todos hemos oído, por ejemplo, de las grandes migraciones de gente de la sierra a Lima que ha producido un cinturón de miseria de graves proporciones que no puede ser resuelto con los instrumentos que

proporciona una economía como la nuestra. En otros lugares también se da el mismo fenómeno, aun en donde no existen poblaciones indígenas; en las famosas fabelas de Río de Janeiro; en las villas miserias de Buenos Aires; en muchas urbes el mismo fenómeno se está verificando pero entre nosotros existe, básicamente, una población indígena dentro del conglomerado de campesinos que componen estas barriadas. No están constituidas exclusivamente por individuos de la cultura nacional sino también por antiguos miembros de las culturas indígenas que hoy son individuos francamente marginales. Los estudios que se han realizado a este respecto son bastante escasos; algunos antropólogos norteamericanos han realizado en México pesquisas iniciales, por ejemplo Butterworth llevó a cabo estudios de la migración de los mixtecos de Tilantongo a la ciudad de México y ha seguido paso a paso cómo se realiza esa migración y la describe ampliamente. Oscar Lewis en sus obras tan famosas ha descrito con minucioso detalle la vida de algunas de estas familias indígenas migrantes. En otros lugares, especialmente en el Perú, los estudios a este respecto son muy numerosos y ya constituyen un grueso volumen; es posible conocer cómo se realizan estas migraciones, cuáles son sus características y en qué forma un individuo de una cultura como la serrana pasa a la cultura de la costa que es una cultura básicamente occidental.

UN JOVEN

Yo quisiera hacerle una pregunta doctor. ¿Hay un límite entre el campesino occidentalizado como usted dice y el campesino indígena?

AGUIRRE BELTRÁN

Para mí existe una diferencia básica y es por lo que considero que persiste una estructura de casta en las regiones donde conviven en interacción indígenas y no indígenas. Esa estructura es distinta de la que existe en las poblaciones campesinas no indígenas; que poseen la lengua nacional, que no hablan una lengua indígena; que se hacen entender y es fácil para ellas la comunicación con la cultura nacional y a donde al-

canzan las formas de control del gobierno nacional. Son comunidades campesinas que por lo general tienen una economía asalariada distinta de la economía no monetaria que, según hemos visto, es una de las características que con mucha frecuencia se advierten en las comunidades indígenas. Además, los campesinos no indígenas no tienen las características de gobierno que he mencionado en lo que se refiere a la organización de la comunidad, a la estructura del poder. Una comunidad campesina es una comunidad que está totalmente articulada a la economía nacional y a las formas de gobierno nacional. No existen en ellas esas formas de gobierno interno y externo, de gobierno civil y religioso, que son tan características en las comunidades indígenas. En fin, los antropólogos consideramos que existe una diferencia básica entre las comunidades campesinas y las indígenas. Éstas tienen una cultura distinta y aquéllas son comunidades campesinas nacionales que forman parte del mundo y de la sociedad nacional.

UNA JOVEN

¿Me permite una pregunta? Quisiera saber si dentro de los aspectos diarios de la cultura indígena existen elementos importantes que distinguen al norte.

AGUIRRE BELTRÁN

Hemos considerado y seguimos considerando al indio como una categoría social única, es decir el mundo nacional no hace diferencias entre el indio tarahumara y el tzeltal, sino que los califica como formando una sola categoría sociológica, el indio, y le da las características que he mencionado. Naturalmente, dentro de las culturas indígenas existen variaciones considerables que están indudablemente determinadas por variaciones en las culturas originales. Las culturas indígenas en la actualidad no son las culturas indígenas precolombinas anteriores al contacto; en gran parte están constituidas por rasgos y complejos de la cultura occidental, en lo particular de la cultura europea del siglo xvi. En la indumentaria, en las formas de organización social y política hay muchas carac-

terísticas europeas. Entre las distintas culturas indígenas existen diferencias evidentes y, por supuesto, no se podría confundir a un indígena tarahumara con un indígena tzeltal a pesar de que participan de muchas características comunes que hicieron posible que pudiéramos hablar de características generales de las culturas indígenas. La heterogeneidad cultural es un hecho en México, no existe una sola cultura indígena, existen sesenta y setenta culturas indígenas si es que deseamos limitar este término a las culturas que, además de sus formas de vida particulares, tienen una lengua propia que tanto contribuye a la estabilidad y a la coherencia del grupo.

Si no hay más preguntas, doy las gracias a ustedes.

GONZALO AGUIRRE BELTRÁN

CULTURA NACIONAL Y CULTURA COLONIAL EN LA LITERATURA MEXICANA

I

¿POR QUÉ insistir en la distinción entre cultura nacional y cultura colonial? No por mera arbitrariedad divisoria, ni para agregar otra clasificación más a las muchas que tampoco se aplican, sino porque en el centro de la explicación de ese distinguo, se halla el gran tema, la continua obsesión de estas tierras: la necesidad de comprobar hasta qué punto somos autónomos y en qué medida somos derivados, invenciones trucas, estratagemas ópticos. Como punto de partida definitorio, conviene acudir a Franz Fanon, ideólogo del Tercer Mundo. Fanon rechaza: "La cultura nacional no es el folklore donde un populismo abstracto ha creído descubrir la verdad del pueblo"; luego define positivamente: *La cultura nacional es el conjunto de los esfuerzos hechos por un pueblo en el plano del pensamiento para describir, justificar y cantar la acción a través de la cual el pueblo se ha constituido y mantenido*. Y añade: "Creemos que la lucha organizada y consciente emprendida por un pueblo colonizado para restablecer la soberanía de la nación, constituye la manifestación más plenamente cultural que existe."

La validez de las afirmaciones de Fanon —previa incorporación de su énfasis retórico— puede escindir-se en dos vertientes: una, la que estudia dentro de nuestra cultura ese conjunto de esfuerzos hechos por un pueblo en el plano del pensamiento que describan, justifiquen y cantan su acción cohesionadora; otra, la que concibe a la revolución no sólo como fuente de cultura, sino, en el más alto sentido posible, como *la cultura misma*, en tanto que el acto de simultaneidad donde lo demolido se incorpora a lo creado y se funden el sistema que se destruye y el orden engendrado. Revolución es cultura y eso vale en relación a Joyce y Picasso y en función de Rosa Luxemburgo y Lenin. Aplicada a México la

tesis de Fanon se obtiene un resultado doble: ni hay en este momento, por lo menos en forma notoria, ese complejo de esfuerzos integradores del pueblo que sirvan como síntesis, evaluamiento y crónica de su acción, ni —y aquí la obviedad se vuelve dolorosa— existe ese proceso organizado y consciente de restauración de la soberanía que en sí mismo sea cultura nacional.

Así, y continuando en el ejercicio de las teorías de Fanon, el paso inmediato sería declarar por oposición, la presencia hegemónica de una cultura colonial que, dada su esencia reaccionaria, mal podría cantar, describir o justificar en el plano del pensamiento las acciones del pueblo. Lo colonial vendría a ser en este sentido, el abandono organizado de un pueblo —a través de la imposibilidad económica y política o del desistimiento consciente o inconsciente de su voluntad de transformación— ante la perspectiva de restablecer en su integridad la soberanía de la nación. Lo colonial devendría de ese modo en la legalización de las limitaciones culturales y humanas de un país, legalización que se apoyaría primero en las “circunstancias objetivas” (estructura económica, política, social) y se reflejaría con mayor estruendo en las “circunstancias subjetivas” (la mentalidad de quien se advierte inferior porque se sabe geográfica y políticamente colonial).

Mas el procedimiento post-fanoniano resulta, si así se le enuncia, muy rápido o muy dogmático. Antes deben responderse algunas preguntas: ¿Hasta qué punto es válido hablar entre nosotros de una economía absolutamente colonial? ¿De qué manera es posible entender el ritmo del desarrollo en México? ¿En qué medida, *económicamente*, priva en el capitalismo mexicano una mentalidad colonial? Y una vez contestadas estas interrogantes, resultará preciso un desglosamiento primordial: ¿cuál sería la acción describible, justificable y cantable en el plano del pensamiento, es decir, cuál sería el motor existencial que ha constituido y mantenido a nuestro pueblo? En el siglo XIX, fueron las ideas históricas de Independencia (autonomía) y Reforma (libre ejercicio de la autonomía). En el siglo XX, la acción, por otra parte nuestra gran y única idea histórica ha sido la Revolución Mexicana. (*Interpolación*: una de las consecuencias extraordinarias del movimiento estudiantil de 1968 sería propiciar el surgimiento de la nueva idea histórica que viniese a constituir y cohesionar a

todo el pueblo). Pero la Revolución Mexicana, al excederse en sus posibilidades de retroceso, al volverse sistema de alabanzas *a priori* de los regímenes sucesivos, es decir, al describir, justificar y cantar a la clase en el poder, dejó de ser el estímulo histórico común a todos los mexicanos. Esto produjo, por un lado, esa inconsistencia popular, que también puede ser designada como despolitización y que poseería entre otras características, la corrupción como otra naturaleza socialmente impuesta, la dependencia ante lo verbal, la renuencia casi congénita a ejercer los derechos cívicos, la incertidumbre crónica respecto a la claridad política y personal, etcétera. Por otra parte, eso se traduce de modo necesario, en un debilitamiento de la lucha de clases, puesto que la Revolución Mexicana, al hacer oficialmente las veces de espejo de la utopía, actúa como freno (“ya todo está hecho”), chantaje (“disentir es hacerle el juego a la reacción”) y soborno (“asentir es vigorizar la patria”).

II

Si los productos destinados en los años inmediatamente posteriores a 1910-1917, a la triple tarea de dar razón, voz y descripción (productos tales como el muralismo mexicano, la ambición sinfónica de Chávez y Revueltas, los afanes filosóficos y pedagógicos de Vasconcelos, la-novela-crónica-historia-de Azuela, Martín Luis Guzmán, Muñoz, etcétera, incluso el grabado de Leopoldo Méndez y discípulos o el movimiento de danza iniciado por las Campobello), si esos productos, repito, resultaron a la postre y en su mayoría fallidos o inacabados o falsamente ciclópeos, por lo menos pretendieron —y lo lograron en una gran medida— constituir y mantener a un pueblo en torno a la idea específica de la superioridad histórica (que no otra cosa es la autodeterminación), lo que también en el siglo anterior, habían intentado los productos culturales dedicados, con mayor ejercicio de la pena que disfrute de la gloria, a celebrar la independencia de España. Al disponer de esas certidumbres, un pueblo podía aspirar a una cultura nacional. Por lo contrario, cuando se desvanece el anhelo de unidad en el plano del pensamiento, surgen etapas desintegradoras, de un poderoso deshilvanamiento cultural, donde lo que se conserva o se cohesiona obedece a valores secunda-

rios o terciarios o imaginarios, como la moda, el éxito local o el respeto social.

Queda ubicado y reiterado el problema: en México no hay, en estos años, ninguna acción en el pleno del pensamiento que mantenga y retenga la unidad. Lo cual no quiero decir que se ofrezca como solución la búsqueda de pretextos a la manera del realismo socialista, motivaciones temáticas cuyo ejercicio se vuelve obligatorio so pena de aceptar el calificativo de reaccionario. Si se interpreta debidamente a pensadores como Fanon, se concluirá en que ese ya tan citado "conjunto de esfuerzos hechos por un pueblo", involucra la noción de cultura no como dogma impuesto en forma colectiva, ni como ansiedad mimética respecto a lo que acontece en países de alto desarrollo, sino como realidad que impregna de sentido la conducta colectiva y la personal y que le otorga a las creaciones culturales del hombre la cualidad de cohesionar el desenvolvimiento de una sociedad.

Así (y para intentar explicar lo anterior con un ejemplo primordial) la Revolución Mexicana modificó de raíz la vida nacional; entenderla, describirla, justificarla en el plano del pensamiento, era entender el país y de modo esencial la condición humana y el acto mismo de creación, más allá de la superficie anecdótica o las limitaciones locales. Y como historia en movimiento, la Revolución Mexicana propiciaba un arte dinámico. Si esto no se logró sino en mínima parte, fue porque no existían las bases formales que permitiesen ese arte revolucionario, y porque, como es demasiado evidente, el fenómeno del talento o el genio artísticos nunca está al servicio incondicional del fenómeno histórico.

III

¿Qué otras distinciones podrían intentarse entre cultura nacional y cultura colonial? Aunque cualquier definición sea sospechosa y rebatible por antonomasia, un distinguo simple resultaría el siguiente: la cultura nacional es el continuo preservamiento y el permanente instinto actualizador de una tradición; tradición que haría las veces de memoria vigilante, exigencia crítica, instinto de posesión, herencia vasta y disponible, imposibilidad de empezar de nuevo. La tradición o sea el acervo y el ejercicio cotidiano de esa cultura nacional, se

trasmutaría en un conjunto *orgánico* de ideas, convicciones emocionales y culturales, obras maestras, sistemas de pensamiento, simpatías y diferencias (o fervores y antagonismos) con el pasado. ¿Ejemplos clásicos de cultura nacional? De modo ideal, la inglesa, la española, la rusa-soviética, la norteamericana, la francesa. ¿Eso significa que sean culturas auto-suficientes, integradas a una suerte de economía del autoconsumo? No, y en el mundo contemporáneo tan interrelacionado por los medios masivos de comunicación, la posibilidad es decididamente absurda. Sólo que las obras que se van generando en estas culturas nacionales, ya disponen de un contexto, histórico y crítico, lo suficientemente amplio como para conferirles, transcurridos los primeros momentos de exaltación o negación de mercado, un sitio y una función, un cometido y un paisaje cultural preciso.

Por cultura colonial se entendería, *a contrario sensu*, una cultura no derivada, lo que podría ser permisible, sino siempre inicial primeriza, lo que denota pública incapacidad de acumulación y retención. Es la cultura que siempre advierte en la tradición no un punto de partida sino una meta, donde siempre se empieza (por así decirlo) de nuevo, donde el poder asimilador —que sería el suelo, la tierra propicia a la creación, sea de ideas o de arte— no puede producirse sino a trasmano. La frase de Alfonso Reyes convertida en segunda naturaleza de nuestra cultura colonial, continúa siendo ampliamente significativa: “Hemos llegado tarde al banquete de la civilización occidental.” Lezama Lima también interviene para explicar la América Latina: “Lo desconocido es casi nuestra única tradición.” Esta demora o esta incógnita fundadora se traducen de inmediato en una suerte de abulia cronológica, de sensación de marginalidad. La cultura colonial, que es en el fondo, un acto gigantesco de buena o mala mimesis, no se distingue así tanto por su carácter derivativo como por el empeño de sacralizar esa derivación. Puede ocurrir insisto, que el esfuerzo integrador en el plano del pensamiento, sea tan vigoroso en un momento dado que engendre (en principio) a la *cultura nacional*. Eso sucedió, ya lo vimos con la Revolución Mexicana. Manuel Gómez Morín lo explica: “El aislamiento en que estaba la República por el curso de la lucha militar, favorecía la manifestación de un sentido de autonomía. ... Tuvimos que buscar en nosotros mismos

un medio de satisfacer nuestras necesidades de cuerpo y alma.” Y Alfonso Reyes reitera la vivencia en *Pasado inmediato*: “Hubo un día en que mi México pareció, para las conciencias de los jóvenes, un don inmediato que los cielos le habían hecho a la tierra, un país brotado de súbito entre dos mares y dos ríos, sin deuda con el ayer ni compromisos para el mañana.” Pero al cesar en su vigencia la Revolución Mexicana, se liquidó también el germen de la cultura nacional y se volvió al punto de partida.

IV

Las insistencias ópticas que han normado la vida misma de México: “vivir con los ojos puestos en España, vivir con los ojos puestos en Francia, vivir con los ojos puestos en los Estados Unidos”, no son sino la metáfora banal de una sentencia: estar aquí es condenarse; salir, así sea por la lectura, es liberarse. Recuérdense el diálogo atribuido a Ignacio Ramírez en el Colegio de Letrán: “¿Cuál es la parte de México que más le gusta? Veracruz. ¿Por qué? Porque por ahí se sale.” Parte de la tragedia de una cultura colonial es su incapacidad congénita para arraigar a quienes la habitan (aunque también puede suceder, como se demostró en los veintes, que el desarraigo de una cultura colonial, al buscar salidas y aceptar influencias, se transforme en el arraigo de una cultura nacional. Ejemplo: La Generación Perdida, que huyó de los Estados Unidos por la pobreza cultural norteamericana y terminó convirtiéndose en la gran tradición de una cultura nacional: Hemingway, Faulkner, Dos Passos, Scott Fitzgerald, etcétera, que habían sido antecidos en su actitud por Henry James, Gertrude Stein, Ezra Pound, T. S. Eliot, también parte vital de esa poderosa cultura nacional de Norteamérica). La noción del desarraigo, enunciada en los treintas por Jorge Cuesta, no es —no era— sino un pleonasma virtual. ¿A qué cosa resultaba posible arraigarse? ¿Al pasado prehispánico, digamos? No, y la razón es perogrullesca: corresponde a otra sensibilidad y a un mundo de formas consumadas, irrepetibles. Cifrar el orgullo de nuestra cultura *predominantemente* en la herencia precortesiana, como parece estar sucediendo ahora, por lo menos con fines turísticos, equivale a negar la capacidad contemporánea de creación, equivale

a homologar museografía y tradición. Ya la mera actitud de "enorgullecerse" por el pasado, da idea del tiempo disponible de nuestra cultura colonial. Como lo aquí producido la mayoría de las veces dista mucho de ser intenso; como se sabe en fondo que la imitación, sino y signo, no ha sido una etapa más sino una condición ancestral; como el pasado no se puede actualizar porque no hay un presente que lo asimile, entonces se vive de modo permanente en dirección al pasado, siempre se dispone de tiempo suficiente como para considerar que después de lo prehispánico se inició la decadencia. Si ya no somos totalmente indígenas, por lo menos seguimos detentando la posesión física (que hemos llegado a confundir con la comprensión idiosincrática) de Uxmal y Teotihuacan y Palenque y Monte Albán y Chichén Itzá y los poemas que tradujo el Padre Garibay. Incluso se dilapida el tiempo y nos condolemos de la pérdida de la identidad, lo que se traduce, en su desproporción, en algo así como el entendimiento de lo inmóvil como manifestación de lo fugaz. O mejor, lo que equivale a creer en la posesión de una identidad nacional, conviccional piadosa ya liquidada en forma definitiva en el reacomodo general de 1968.

La cultura colonial, la vida colonial, el país concebido como una extensión de la idea de que paz es parálisis, son situaciones que niegan ese continuo afán de actualización de la cultura y la sociedad que constituye la médula del presente, un presente que en México sólo se filtra a través de formas epidérmicas de dudosa eficacia: sujeción a la moda externa, imitación extralógica de procederes artísticos. No puede darse un presente en un país donde la tendencia oficial continúa advirtiendo en la renovación una forma subversiva de conducta y sigue calificando de "exótico" (esto es, de ajeno y extranjero) al afán de cambio. El presente se inicia en el momento en que se abandona la marginalidad, en que la vida política se vuelve asunto de competencia colectiva, en que el pasado deja de manifestarse como peso muerto y se vuelve experiencia aprovechable y próxima.

Repito: ¿A qué es posible arraigarse? No al virreinato, a pesar del churrigueresco y del barroco, porque la condición legal de colonia al mismo tiempo que se traducía en el resentimiento considerado como piel, exigía que todas las formas ya creadas fuesen aceptadas por una sensibilidad de sucursal

como propias. Arraigo es apropiación y expropiación al mismo tiempo y la paradoja que señala Octavio Paz, la de una poesía mexicana que adviene madura al nacimiento, es la paradoja de nuestra limitación, del talento como esquema de la reiteración, la cultura como refrendo, como perfección de lo concluido.

Lo de menos viene a ser la originalidad, valor siempre dudoso. Lo que importa es la superioridad de una cultura, lo que no se traduce en primera instancia en una superioridad frente a lo otro, sino frente a sí misma. Las diversas generaciones literarias, para ya centrar el tema, de mayor relieve en este siglo, han servido básicamente como imágenes de esa lucha, de esa desesperación por ubicarse dentro de un contexto cultural que no las minimice de inmediato. El Ateneo de la Juventud luchó contra el positivismo a nombre de una abstracta cultura occidental, que en la definición práctica resultó ser la dispersión de las lecturas, ennoblecida por su rareza. Antonio Caso, punto límite de confusión ideológica, desechó el positivismo para sustituirlo con una mala, falsa y piadosa literatura de concurso. Reyes, que fue quien mejor entendió el proceso de nuestra cultura; decidió y consumó la divulgación. Su obra importa como resumen de lo ya hecho; nunca —y eso hubiese sido quizás lo más valedero— como síntesis de lo porvenir. Vasconcelos, admirable dentro de su caos y mínimo dentro de su pretensión de orden, fracasa en su aspiración totalizadora (diseñar una *Todología*, proponerse como autor de una *Lógica*, una *Ética*, una *Historia de México*, escribir *in vivo* la *Historia de México*) y nos lega otra imagen invaluable de nuestra cultura colonial: el hombre nacido para profeta que no tiene pueblo a mano dispuesto a escucharlo. (Cabe anotar entre paréntesis y como idea absolutamente marginal que otra de las tragedias de esta cultura colonial es que los grandes papeles que tradicionalmente uno decide adjudicarse, carecen aquí de significado: El Revolucionario como Artista, el Artista como Héroe, el Joven de Porvenir, el Genio Autodestruido, el Profeta a Ultranza, etcétera, no pueden desempeñar su encomienda dramática por carecer de quórum que los atienda y aplauda.) Martín Luis Guzmán advirtió que la cercanía del fenómeno revolucionario no consentía la novelización: así *La sombra del caudillo* y *El águila y la serpiente* asumen el nivel de reportajes o

crónicas. En síntesis, la generación de 1910 o del Ateneo de la Juventud deja en sus mejores instancias —Reyes, Guzmán, Henríquez Ureña, Vasconcelos, Torri— una obra de interés y calidad, pero su desproporción clásica, su insistencia helénica afectan poco a la cultura de un país todavía desmedidamente antipagano. La generación inmediata, que se conoce como generación de 1915 es sin duda una generación divulgadora, no fundamentalmente creativa. Su fracaso estriba en su pretensión de dirigir sin concesiones un país por hacerse. Esto, por lo menos, se advierte con desmedida claridad en Narciso Bassols, quien al huir de la contaminación, huye del poder. Pero éste es otro tema. Hoy interesa señalar su papel de difusión: Lombardo Toledano difunde el marxismo al pie de la letra; Gómez Morín un conservadurismo desvaído; Cosío Villegas la Historia de México, Bassols el radicalismo ascético, Castro Leal las nociones literarias básicas, Alfonso Caso el pasado prehispánico (aquí el único divulgador y descubridor). De un modo real se aceptan como habitando una cultura fragmentaria y deciden el magisterio como su aportación. Para estas generaciones, enseñar es poblar. Hay una suerte de fe mística en la pedagogía, una convicción total que descubre en el afán didáctico la mejor contribución a la patria. Hay también una noción paternalista de la patria: a la patria se la puede proteger, cuidar, auspiciar, vigilar, consentir; la patria ha sufrido mucho desde que decidió su independencia y la mejor actitud de un ciudadano es adoptar a la patria, reconocerla públicamente como suya. El paternalismo ante la patria viene a ser la otra cara del desarraigo: en uno y otro caso, la patria es el pretexto: en unos por filantropía, en otros por rechazo. De cualquier forma, y en nivel que pudiésemos calificar de inconsciente, la patria adquiere en la íntima realidad, los contornos de la colonia: de la colonia se huye, o se reconoce a la colonia, manifestación de bastardía, como posesión legítima y legal. En estos casos, el nacionalismo viene a funcionar primero como disculpa arrogante.

V

A partir de 1920, otra generación, esta vez exclusivamente literaria se da a conocer. El valor de Los Contemporáneos es

doble: por un lado se enfrentan al nacionalismo cultural, que reconocen como la limitación sacralizada y deificada, y por otro, practican un arte derivado y sin embargo importante. Los Contemporáneos —con la excepción notoria de Jaime Torres Bodet— demuestran que un arte totalmente derivado puede ser válido. Como teóricos del antinacionalismo aciertan al considerar la exaltación de lo nativo como una forma perniciosa del estancamiento. Recuerdan —así de simple es su actitud la frase de Goethe: “Si aceptas una persona como es, sólo la empeoras. Si la aceptas como debe ser, propones su superación”, y la aplican (me refiero, cuando hablo de esta batalla teórica a Cuesta, Novo, Villaurrutia y Gorostiza principalmente). Se dedican a importar, a traducir, a divulgar, a recrear: expropiar les resulta necesario y justo. Pueden no acertar en su visión del país: quizás sean sumamente reaccionarios, políticamente retrógrados. Tienen razón en su lealtad al oficio y a la literatura: no la tienen cuando confunden el nacionalismo con el país. El nacionalismo es detestable, el país es simplemente subdesarrollado. Además hay un nacionalismo urgente en ese momento: el económico. Históricamente Cárdenas está en lo cierto. Lo que sucede es que los defensores culturales del cardenismo, al pretender no serlo, resultan los más nítidos exponentes del colonialismo cultural. Inventan una tradición que los justifique, se apoyan en descubrimientos del folklore, le dan garantía de grandeza a una visión turística de México. Lo colonial les brota en la pretendida arrogancia: no somos el mejor país del mundo pero lo seremos. No tienen los ojos puestos en Francia: los tienen puestos en sí mismos, meta visual muy pobre por lo demás. Una variante del nacionalismo cultural, de esa exacerbación de la impotencia, es el movimiento literario de los colonialistas. Ellos (Genaro Estrada, Abreu Gómez, Valle Arizpe, González Obregón) deciden recrear el pasado virreinal, la forma verbal opulenta y manierista, para dotarnos de tradición. Pero la tradición no es producto sintético y esos libros quedan como evasión, como inútil taxidermia de la lengua. Otra variante es la vanguardia o lo que así oficialmente se pretende. Cultores de una originalidad porque sí, en los veintes y en los treinta y dos promociones: estridentistas y agoristas se precipitan contra los Contemporáneos a nombre —¿quién la salva?— de la Revolución. Son quienes confunden el caos

tipográfico con la renovación poética, la mentalidad automática con la literatura renovada. Como bohemios, creen en la inspiración; como dueños de la izquierda, creen en su genio. Un miembro emérito, Arqueles Vela, describe una reunión:

El café se va llenando con los demás del Grupo Retridentista, que llegan cada uno con su linterna roja y en la solapa de los trajes, el número de sus conquistas diarias.

Maples Arce llenó su taza y se sentó junto al desconocido.

Hablaron.

Maples Arce: He atrapado el motín del crepúsculo.

El otro: Hay una mujer muerta en cada noche.

Maples Arce: Yo he visto la ciudad caída sobre las ruinas de la música.

El otro: (que se aclara es Arqueles Vela): sólo nosotros existimos, todos los demás son sombras pegajosas.

Así fue como Maples Arce y Arqueles Vela se conocieron.

La vanguardia, como suele suceder en los países abierta o críticamente coloniales, es sólo una forma de la improvisación. Donde no hay Academia que propicie una contra-academia respetable, la vanguardia siempre ofrece oportunidades para la superchería y el disfraz. Eso conduce al centro del drama (que bien podría ser moral) de esta cultura del colonialismo: la duda entre si es justo o no "quemar etapas". Por un lado, no gastarlas es autorizar el retraso, decidirlo como forma necesaria de vida; por otro, y aquí habla la experiencia, cuando se ha pretendido hacerlo (de *La Luciérnaga* experimento joyceano de Azuela a las búsquedas seriales de Luis Sandi), sólo se ha confirmado el retroceso. La salvación parece quedar siempre confinada en lo que al terreno creativo se refiere, a la calidad individual, a las posibilidades personales. Las excepciones, mínimas y azarosas, confirman un hecho: como cultura, si por ello se entiende movimiento de una comunidad, la nuestra ve y columbra difícilmente las salidas. Ese fue el drama de los Contemporáneos: reconocerse como seres de excepción en un todavía no configurado país. Excepción, en este caso, es decepción: Cuesta así lo aclara: "La realidad mexicana de este grupo de escritores jóvenes ha sido su desamparo y no se han quejado de ella, ni han pretendido falsificarla; ella les permite ser como son. Es maravilloso cómo Pellicer decepciona a nuestro paisaje, cómo Ortiz de Montellano decepciona a nuestro folklore; cómo Salvador Novo

decepciona a nuestras costumbres; cómo Xavier Villaurrutia decepciona a nuestra literatura . . .” ¿Y cuál este desamparo que solicita y convoca la actitud decepcionante? El desamparo de no tener el contexto, el resguardo, la certidumbre de una tradición. Y no una tradición concebida como la configuración inerte del pasado, sino una tradición como la revisión siempre crítica de las soluciones que se han ido dando a los problemas de la creación artística y el quehacer intelectual. Tradición es memoria selectiva y en donde todo se da como si fuese el instante preciso del primer día no puede haber sino desamparo. La resolución del Ateneo y los Contemporáneos fue inequívoca: pertenecemos a Occidente. Occidente es nuestra tradición. Y no hay por qué leer a Federico Gamboa, si Stendhal también es nuestro. Tal vez eso se deba a que las nociones históricas de nuestra cultura todavía no llegaban entonces a la adquisición del sentido del Tercer Mundo. Ni siquiera se había padecido el furor psicologista del análisis del ser mexicano. Ahora se delinearía las tareas inmediatas con mucha mayor lucidez: la obligación del intelectual del Tercer Mundo es siempre doble: por un lado conocer lo que le antecede en un sentido local y por otro insistir en que la cultura occidental (y cualquier otra) le pertenece por derecho. La responsabilidad es ímproba: Stendhal y Gamboa al mismo tiempo, jerarquizados y simultáneos. Pero en los veintes y en los treintas los Contemporáneos no disfrutaban de esa conciencia de autonomía histórica y debían atenerse a la lucha contra la hostilidad del medio ambiente, impregnado de antiintelectualismo, saturado de una mezcla barata de chovinismo y de terror a enfrentarse a una realidad que resultase insobornable. Como siempre y como en todos los países, aquí se daban los tradicionales enemigos de la promesa (periodismo, radio, medios masivos de comunicación, alcohol, conversación, disipación vital) pero agravados por el mayor de ellos, la carencia de estímulos de una sociedad incipiente o recién elaborada a partir de un esquema externo, obedecido hasta el absoluto doblegamiento.

VI

Tal vez sería muy fácil —y esto puede hacer las veces de paréntesis— pontificar que siendo México país en vías de des-

arrollo, su cultura deberá ser, necesariamente, subdesarrollada, colonial y además, y esto es quizá lo más grave, resentida y rencorosa.

Como dogma, la afirmación se deja oír. Pero posee la desventaja de muchas de las conclusiones extraídas del hecho dramático y patético del subdesarrollo: propicia el determinismo moral, el gozo masoquista de la predestinación, el sentido de *fatum*, ese destino implacable e inescapable que nos acecha a partir de la denuncia de nuestra mexicanidad por parte del registro civil.

Conviene más, seguramente, adjetivar la cultura (incluso haciendo abstracción del hecho ominoso de la actual distribución del ingreso nacional), a partir del entendimiento de rasgos significativos y relevantes; rasgos como esa dificultad para organizar la tradición a que me he referido, como la continua dependencia de lo que se importa, como el raquitismo del mercado de lectores, como la sobreabundancia de la baratura intelectual que hace las veces de cultura oficial, signos que hacen obligado al epíteto "colonial". Se podía decir a principios de siglo que los positivistas si bien ejercían en un moderado campo de influencias, no por ello dejaban de ser nuestros ideólogos. Hoy, nuestros ideólogos son quienes gobiernan la *mass media* y Emilio Azcárraga es el máximo responsable de la inteligencia nacional. La frase parece excesiva y de baja ley, pero responde a una terrible realidad. Lo colonial de nuestra cultura se desborda a través de esa sujeción lineal al universo de la telecomedia, del comic, de la comedia radial, del cine a la usanza mexicana, del periodismo inocuo y anterior a la sintaxis que padecemos. La literatura sigue siendo desesperadamente cuestión de minorías, de élites que ni siquiera lo son seriamente.

Después de los Contemporáneos, cesa la dudosa posibilidad de las generaciones y se define la salvación a título individual como única consigna. La generación de Taller que sufre el *shock*, el impacto del descubrimiento que para los jóvenes de fines de los treinta significó la guerra civil española, culmina con Octavio Paz, uno de los primeros productos independientes de una cultura nacional. Otra generación de interés, el Hiperión, planea la cosificación del mexicano e intenta una técnica que deviene en artesanía conjetural. La empresa del

Hiperión —como la de sus maestros Ramos y Zea— se redujo a comprobar una vez más el carácter colonial de nuestra cultura. Al aislar lo específico y singular del ser del mexicano, estaban proponiendo en el fondo y sin quererlo una terrible verdad a medias: un ser colonial es un ser parcialmente inmóvil, paralítico. Hay una zona de los habitantes de países subdesarrollados que no se mueve, porque se corresponde con el anquilosamiento, la parálisis de esta sociedad. De este modo es posible atisbar esa sección detenida, atemperal, ahistórica. En la medida en que la sociedad mexicana sólo padece una transformación formal y no medular o esencial, en esa medida es posible aunque no válido decidir tesis sobre su conducta. Desdichadamente, el psicologismo y el metafisiqueo normaron esta indagación que no rebasó las previsibles fronteras de la generalización incomprobable. Pero esas búsquedas sirvieron también para enfatizar una serie de angustias e inseguridades, que contradijeron el carácter gozosamente nacionalista de esta expedición ontológica, y sirvieron para iniciar el ejercicio de la filosofía como una técnica, no como el habitual abuso especulativo.

VII

A partir de la segunda mitad de los cincuentas, el género narrativo, fundamentalmente la novela, se adueña de la atención nacionalista. La explicación obvia y demasiado convincente insiste en que siendo la novela género de la burguesía por antonomasia, el crecimiento de la burguesía mexicana demandaba la expansión de la novela. Complementariamente se podría añadir, como otra contribución a la teoría del mercado cultural, que la burguesía exigía de la novela el recuento de una gloria que ya sentía suya y ya veía perfecta. En la medida en que los novelistas como Juan Rulfo y Carlos Fuentes han decepcionado esa esperanza del mercado, en esa misma medida nos importan. Quienes se han dedicado a satisfacer las avideces de un público todavía no lector sino leedor, han fracasado porque se han limitado a cubrir la demanda. Esto no tiene que ver con el problema de las influencias, el debatido asunto de la legitimidad de las influencias. En efecto, Juan Rulfo tiene influencias notorias de Faulkner y Ramuz; José Revueltas no niega el reconocimiento que su obra debe a Malraux y *La condición humana*; Carlos Fuentes se

vincula con Dos Passos, Aldoux Huxley, D. H. Lawrence y Octavio Paz; Octavio Paz vivió fuertemente el avasallamiento formal de Neruda y los surrealistas. Mas ese es un fenómeno normal a toda literatura y no tiene que ver forzosamente con lo colonial de una cultura. Derivar, reitero, es legítimo y natural. Una característica singular en cambio de nuestra literatura ha sido, por ejemplo, la carencia de personalización: en muchísimas novelas mexicanas los personajes jamás se presentan sólo: siempre hablan a nombre de las clases sociales, de las secuencias del desarrollo histórico, de los ciclos nacionales. Demetrio Macías en *Los de Abajo* es la Revolución Indecisa; El Compadre Mendoza en el relato de Magdaleno es la Revolución Traicionada; los personajes de Rulfo son anónimos y oscuros: son el pueblo. Sólo con los más recientes novelistas se inicia ese proceso de personalización, de personajes que ya figuran como tales sin que se requiera la alegoría, importante y válida pero asfixiante cuando se da de modo único. Y otra característica colonial, dicho sea de paso, resultaría ahora la fetichización de la técnica: a semejanza o la imitación de lo que sucede en literaturas saturadas como la francesa, se piensa en que después de muchos años de sacrificarlo todo a un posible contenido (que siempre fue declamación) hoy es oportuno cederle todo a la técnica: lo que importa es si la novela está escrita en segunda o tercera persona, si se ha eliminado el uso de puntuación, si el *flash back* se ve sustituido por el *back projection*. El resultado son armazones que aguardan tanto al novelista como a la novela: la antinovela o la codificación del punto y como o la prosa objetiva o la novela totalmente colonial: lo experimental se vuelve en sí, se ve entronizado y canonizado. Y la fetichización de la técnica se corresponde en otro nivel con la deificación de los procesos instantáneos de la moda: si la moda es audaz, a confeccionar novelas pornográficas; si la moda es comprometida, a perpetrar novelas de denuncia. La sujeción ante el mercado, característica universal y casi eterna, adquiere en países coloniales rasgos patéticos y patológicos, porque se equivoca la perspectiva y se le atribuye entonces al mercado el papel de toda la cultura. Quien más vende más cultiva. *Best seller* igual a Platón. Como ya se inicia entre nosotros sólidamente el reinado omnímodo del *masscult*, de la cultura popular como lo hecho en serio, industrialmente (a diferencia de la cultura del

pueblo, producto auténtico), el *best seller* se vuelve aspiración urgentísima. Dado que el nacionalismo cultural está desprestigiado o extinto y como el folklore se ha visto invalidado y vulnereado hasta el punto de la grotescidad, el *masscult*, como forma agresiva de la norteamericanización de nuestra vida, ha quedado sin enemigo visible. Por supuesto, el fenómeno no es privativo y la americanización de Occidente es uno de los rasgos distintivos de este siglo. Mas conviene subrayar ante esa adopción entusiasta de un modo de vida, que el paisaje de la tesis del desarraigo de Cuesta se ha modificado casi totalmente. Sigue siendo posible argüir que el arraigo, la sumisión a México es fatal, pero México ya no es el país de Cuesta, concebido como ínsula o desafío nacional. México se ha ido convirtiendo en el híbrido perfecto del colonialismo, donde la transculturación lo es todo y la cultura nacional no es nada. Las raíces sobrevivientes son de plástico. Corresponde ya el cambio de término: el desarraigo debe llamarse descolonización; el complejo de inferioridad resulta simplemente la noción de habitar un país que no es gran potencia; la cultura colonial es la parte de norteamericanización divulgada que nos corresponde. Ya no es posible tampoco seguir eligiendo como enemigo a ese pasado de "como México no hay dos"; desvencijado y lúgubre sólo se sobrevive en los articulistas de los treinta o ciertas abúlicas tardías declaraciones oficiales, que piden de pronto el rescate de nuestro pasado espiritual como si alguna vez hubiésemos sabido en qué consiste. Y que hablan del "suicidio moral" con el absoluto cinismo del verdugo.

VIII

El círculo vicioso; la crisis de confusión, el caos como héroe: ¿para quién se quiere crear la cultura nacional? ¿Vale la pena hacerlo todo ignorando el destinatario? ¿Y si vale la pena crear porque actuar por recompensa es gesto que pertenece al reinado de este mundo, de los burócratas, debe actuarse sólo para ratificar la eficiencia de otras técnicas? ¿Nos está negada la originalidad? ¿Conviene conseguir la originalidad? Las preguntas se multiplican. En cuanto a las respuestas, hay una a título individual: ni el subdesarrollo ni la incertidumbre de la tradición ni el vigor de la cultura colonial han impedido o disminuido la obra de Borges, Lezama, Reyes, Cortázar o

Paz. Como respuesta colectiva, es decir, como solución al dilema de: ¿es posible en México la cultura nacional?, hace falta contestar con la palabra o la decisión del cambio de estructuras. El término es ya lugar común, pero sigue siendo necesario.

Sólo la demolición de los viejos esquemas de conducta cultural y social, de las estructuras caducas, puede hacer posible esa cultura nacional.

Fanon insiste: “Esta búsqueda apasionada de una cultura nacional más allá de la etapa colonial se legitima por la preocupación que comparten los intelectuales colonizados para fijar distancias en relación con la cultura occidental en la que corren el peligro de sumergirse.” Aun sin entender del todo “el peligro de sumergirse en la cultura occidental”, que después de todo no es intrínsecamente enemiga o antagónica, ni advierte la gran razón histórica de Fanon, la razón de los condenados de la tierra, la visión de los vencidos que no quieren seguir siéndolo, que no aceptan ya la cultura como dádiva.

¿Cómo se podía acotar esa permanencia del espíritu colonial en nuestras letras? Sin jerarquizar he aquí alguna de sus constantes: fe en la improvisación, creencia en un autodidactismo que influye la definitiva supresión de la Academia, reverencia de la técnica con exclusión de cualquier otro considerando, temática siempre prestigiosa ya sea a base de los clichés de protesta —la explotación del hombre, por ejemplo— o a base de los clichés de la sociedad industrial, incomunicación, enajenación, etcétera; énfasis en el descubrimiento de asuntos muy explotados: la rebelión de los adolescentes, las formas coloquiales como las maneras dinámicas de la lengua, etcétera; reivindicación del melodrama freudiano, con todo y su jerga de analizado; incapacidad de concebir la tragedia lo que se traduce o en uso excesivo o irritante de mitos y símbolos o en abuso del melodrama. Se puede afirmar que con la excepción de Rulfo y Revueltas, nadie ha dado un tono trágico sino melodramático a nuestra narrativa. Ahora bien, si eso en el nivel de la tan necesaria cultura nacional es un desastre ilimitado, la catástrofe insisto, no es total: siguen funcionando las tan necesarias, ineludibles obras personales. A pesar de la literatura colonial latinoamericana, existen Borges, Cortázar, Neruda, Lezama Lima, García Márquez, Paz, Fuentes, Revueltas, Carpentier, Nicanor Parra, Heberto Padilla, Juan Car-

los Onetti, Guimaraes Rosa, Vargas Llosa, valores no gratuitos que indican eso sí la inminencia de una tradición latinoamericana y la posibilidad de una cultura nacional latinoamericana, si cabe la paradoja. No se pueden apuntar soluciones que no incluyen la transformación básica del orden social como premisa inicial, pero sí es conveniente anotar algunas consideraciones: *Primero*: si la cultura nacional es una forma orgánica de incorporar, asimilar y crear los elementos vitales de un país y del mundo, esa cultura nacional requiere de una visión crítica intensa. Sin pensamiento crítico no hay cultura nacional. Lo colonial es acrítico. Hay un verso, que me gusta siempre citar, del poeta Montes de Oca, que sintetiza admirablemente esta idea: “¿En una realidad más estricta no seríamos todos fantasmas? *Segundo*: Si la cultura nacional es el criterio selectivo que va eligiendo y decidiendo de continuo lo que entiende por tradición, para que en México exista cultura nacional es preciso negar a la tradición como el peso muerto de *todo* (absolutamente todo) lo que hemos vivido y experimentado, y afirmar a la tradición como la síntesis de nuestras necesidades y la selección de nuestras capacidades ya mostradas. ¿Qué queda por añadir? Una moraleja muy simple: de estas anotaciones mínimas sólo puede desprenderse una conclusión: ya que tenemos que vivir con el fatalismo de lo colonial, no nos queda más recurso que destruirlo.

CARLOS MONSIVÁIS

CARACTERÍSTICAS DEL ESPAÑOL HABLADO EN MÉXICO

LO PRIMERO que tengo que decir al abordar el tema de esta mesa redonda es que estamos todavía mal preparados para tratarlo de una manera exacta, científica. El estudio serio del español de México está en pañales. Se han realizado algunos trabajos de detalle, y a cada momento se hacen, sobre todo, muchas apreciaciones impresionistas. Los trabajos de detalle necesitan ser incorporados en una perspectiva total del español de México y del español general, y las apreciaciones impresionistas necesitan pasar por la prueba de la investigación lingüística para ser corroboradas, o probablemente arrojadas al cesto de los papeles. Más aún: para poder hablar con verdadera autoridad acerca del español de México necesitamos imprescindiblemente de estudios lingüísticos sólidos sobre el español de España y de Hispanoamérica, pues, como en todos estos países se habla fundamentalmente la misma lengua, las particularidades de una zona determinada tienen que precisarse, por un proceso de comparación y de contraste con las particularidades de las demás.

Y, sin embargo, el lingüista de 1968 está mucho mejor equipado ya que el de 1868. No sólo porque el de hoy es un verdadero lingüista mientras que el de hace un siglo era casi siempre un aficionado, sino porque el de hoy cuenta justamente con un número cada vez mayor de materiales que le sirven de trasfondo y de comparación. En los albores de la investigación dialectológica hispanoamericana, en el siglo XIX, no era raro que el estudioso argentino, peruano, colombiano, o mexicano "descubriera" peculiaridades de la lengua de su país que no eran sino formas coloquiales o vulgares del español de todas partes. Rodolfo Lenz, lingüista alemán que vivió muchos años en Chile, explicó la mayor parte de las peculiaridades de

la pronunciación del español chileno por una influencia del mapuche. Años después, con una información más amplia y con conocimientos lingüísticos mucho más hondos, Amado Alonso hizo ver que todos los rasgos a los que Lenz atribuía influencia indígena no sólo eran perfectamente explicables como fenómenos ocurridos dentro del sistema mismo de la lengua española, sino que existían en zonas completamente alejadas del área mapuche, o incluso en todo el mundo de habla española, lo mismo en América que en la Península. No hace mucho cayó en mis manos un artículo (debido obviamente a la pluma de un aficionado) en que se explicaba la enorme abundancia de diminutivos en el español de México por influencia de la enorme abundancia de diminutivos de la lengua náhuatl. El lingüista un poco informado se sonrió al leer semejantes apreciaciones, porque sabe que los diminutivos abundan por igual en todas las zonas de habla española. No digo que haya que eliminar *a priori* la posibilidad de una influencia del náhuatl sobre el diminutivo en el español de México. Lo que sostengo es que no tiene sentido afirmarla simplemente, y que lo que haría falta sería demostrar que esa abundancia de diminutivos en México tiene orígenes exclusivamente nuestros, distintos de los orígenes de una abundancia análoga en Colombia o en Andalucía.

Lo peor es que en esta clase de apreciaciones impresionistas del español de México suelen inmiscuirse las explicaciones psicológicas, o sea las que parten de un supuesto colosalmente atrevido: que los mexicanos tenemos una estructura anímica distintiva y especial, que la pasta de nuestro espíritu es diferente de la pasta guatemalteca, salvadoreña o peruana. Para volver a los diminutivos: el que piensa que su abundancia es un rasgo muy nuestro, difícilmente resistirá a la tentación de decir que usamos tantos diminutivos por la misma razón por la que vestimos pulgas de charros y chinas poblanas, y que todo indica que somos grandes artífices, maravillosos observadores, hombres finos y sutiles y qué sé yo qué más. Así he oído también que sólo a un pueblo tan ingenioso como el nuestro se le podía ocurrir la idea de bautizar a los taxis como *camarones*, *cocodrilos* y *cotorras*. Y José Revueltas, en unas páginas publicadas hace poco, piensa que la intuición popular mexicana descubrió independientemente de Einstein la teoría de la relatividad, ya que si el

mexicano dice *subir para arriba* y *bajar para abajo* es porque intuye que también es posible subir para abajo y bajar para arriba. Salto adrede de las opiniones del hombre de la calle sobre los diminutivos y los nombres de los taxis a las opiniones de un escritor como Revueltas, no porque me interese darle a éste una lección: lo único que quiero subrayar es que ninguno de ellos habla como lingüista. Es posible que se den en el mexicano intuiciones einsteinianas negadas en cambio al puertorriqueño, pero, igual que en el caso de los diminutivos, la prueba lingüística falla: el ingenio popular bautizador de taxis funciona perfectamente en todas partes, y *subir para arriba* y *bajar para abajo* son expresiones que compartimos probablemente con todos los países de habla española.

Es natural, sin embargo, que proliferen las visiones impresionistas cuando los estudios lingüísticos serios son todavía tan escasos. Si los mismos lingüistas hablan sobre "el español de México", a pesar de que no existen descripciones completas, ni buenos diccionarios de mexicanismos, ni atlas lingüísticos de la República, ni mucho menos un buen estudio de conjunto, es porque también ellos tienen que conformarse, por ahora, con unas generalizaciones provisionales, de ninguna manera exentas de impresionismo. Ahora bien, aunque estas generalizaciones aguarden su confirmación y su necesaria precisión, sin duda tienen cierto grado de validez, por lo menos el suficiente para que sea lícito especular, de esa misma manera amplia y general, sobre los rasgos de la lengua que hablamos.

En otras palabras, por mal que se le haya estudiado, por necesitado que esté de descripciones y caracterizaciones científicas, existe *pragmáticamente* algo que se llama "el español de México". Reunamos a un madrileño, a un mexicano del Distrito Federal y a un argentino de Buenos Aires, procuremos que no sean individuos echados a perder por pruritos de corrección, y pongámoslos a hablar. En cuanto abran la boca se verá que cada uno de ellos utiliza un español distinto del de los otros dos, tan distinto, de hecho, que a ratos no llegarán a entenderse entre sí. Un número prácticamente infinito de características fonéticas, melódicas, sintácticas y léxicas, desde las de grueso calibre hasta las microscópicas, han producido resultados cuyas diferencias saltan a la vista.

Podemos decir que en este nivel empírico no hay problema:

existe un español del Distrito Federal, tal como existe un español de Buenos Aires y un español de Madrid. Los problemas comienzan en cuanto tratamos de ver qué es lo que hay detrás de la realidad empírica. He dicho que el representante de nuestro país en ese diálogo a tres voces es un capitalino. Pero ¿acaso representa el capitalino la lengua que se habla en el país? claro que no. Bien lo sé yo, que tras de sufrir burlas en Guadalajara porque mi modo de hablar delataba demasiado a las claras mi origen autleco, tuve que sufrir burlas peores en la ciudad de México no sólo por mi entonación de tierra caliente, sino porque llamaba *portillos* a los agujeros, *cabetes* a las agujetas, *manera* a la bragueta, *canutero* al mango, *estampillas* a los timbres de correo y así en muchos otros casos. Ahora bien, es claro que mi pueblo no constituye ninguna monstruosidad lingüística dentro de México. Mi experiencia es, sin duda, aproximadamente la misma de todos cuantos han nacido en la provincia. El habla de los pueblos de México no coincide del todo con la de la capital. Más aún: a menudo encuentro coincidencias, no entre mi pueblo y la ciudad de México, sino entre mi pueblo y Barranquilla (Colombia), o entre mi pueblo y Tucumán, o entre mi pueblo y alguna región de España.

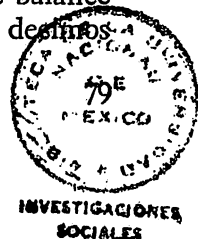
Me detengo en la palabra *estampilla* para hacer, a título de hipótesis, una pequeña especulación. Imaginemos que *estampilla* es voz desconocida en la capital, y que, en cambio, es la que se emplea en la mayor parte del país. Imaginemos, por otra parte, que *estampilla*, en el resto del mundo de habla española, es palabra bien conocida, o en todo caso más comprensible que *timbre* como designación del objeto en cuestión. Es claro que sería entonces una inexactitud presentar la palabra *timbre* como mexicanismo.

No sé si la hipótesis concreta de *estampilla* y *timbre* podrá resultar confirmada por los hechos, pero no me extrañaría que así sucediera. Lo que ocurre, hay que repetirlo, es que nuestros instrumentos de trabajo, tanto por lo que se refiere al español de México como por lo que toca al español del resto del mundo, son todavía insuficientes. En el *Diccionario de mejicanismos* de Francisco Santamaría encontramos, en primer lugar, muchas palabras comunes a todos los países hispanohablantes, por más que algunas de ellas se empleen en México o en partes de México con una acepción distinta;

encontramos también palabras que, aunque no sean del español general, tampoco son exclusivas de México; otras que sólo se usan en Tabasco, digamos, o incluso que no son usadas sino por determinados tabasqueños. Y tengo que añadir que no pocas palabras de mi tierra, del rincón de Jalisco donde nací, brillan por su ausencia en ese diccionario. Nada me da derecho a ser categórico, pero no creo muy arriesgado decir que los mexicanismos, en el sentido de 'voces a la vez *exclusivas* de México y usadas o al menos conocidas por *todos* los mexicanos', son una verdadera excepción en este *Diccionario de mejicanismos*.

Pero tal vez me estoy poniendo demasiado exigente e hiper-crítico, sobre todo después de haber dicho que las generalizaciones acerca del español de México tienen cierto grado de validez. Es que me importaba llamar la atención sobre la necesidad urgente de precisar y solidificar esas generalizaciones, de darles una base más seria y científica. Volviendo a mi pequeña autobiografía, es claro que el provinciano criticado por su *canutero* y sus *cabetes* habría tenido una experiencia muchísimo más traumática si en lugar de haber venido a la ciudad de México se hubiera trasladado, en el mismo estado de naturaleza, a Madrid o a Buenos Aires. En la ciudad de México, después de todo, podía yo llamar impunemente al zacate *zacate* y a la banqueta *banqueta*, cosa imposible en cualquiera de las otras dos ciudades. Aquí podía sostener conversaciones enteras sin necesidad de soltar ningún autlanismo, mientras que en Madrid o en Buenos Aires la zona de peligro se hubiera ensanchado inconmensurablemente: lo que allí habrían detectado en cuanto yo abriera la boca no habría sido mi autlanismo, sino *mi mexicanismo*. Y mis críticos, con esta generalización impresionista, hubieran tenido evidentemente razón.

Generalicemos, pues, también nosotros. Digamos que el español que se habla en la República Mexicana tiene, en conjunto, un aspecto *sui generis*, que lo distingue del que se habla en Cuba y en Guatemala, y más todavía, seguramente, del que se habla en Chile y en España. Habremos usado un criterio burdo, pero válido en líneas generales: tomando en cuenta las fronteras geográficas del país, habremos hecho un balance como Dios nos ha dado a entender, y en ese balance nos habremos encontrado, por ejemplo, con que desinjos



chamaco y *escuincle*, y no *cipote* como en ciertas zonas centroamericanas, y que en cambio no decimos, como en ciertas zonas centroamericanas, ni *momentico* en vez de *momentito* ni *mesón* en vez de *casa de vecindad*.

Es decir, al hacer ese balance verificamos nuestras existencias de una manera parecida a como se practica el balance en una casa comercial, en donde después de X operaciones de compra de artículos y de X operaciones de venta, X casos de pérdida de mercancía, X de mercancía fósil que nadie quiere, etcétera, queda tanto más cuanto de cada género. Estamos, en otras palabras, verificando los resultados del cambio lingüístico, un proceso iniciado en el momento mismo de la implantación del idioma castellano en esta parte del mundo.

Ahora bien, si un comerciante medianamente entendido puede prever el rumbo de sus ventas, pocas cosas hay tan imprevisibles y caprichosas como el cambio lingüístico, pocas cosas menos sujetas a leyes. Una vez ocurrido el cambio es posible encontrarle una lógica. En estos mismos momentos el lingüista interesado en los fenómenos del español de México puede observar, por ejemplo, la frecuencia cada vez mayor con que la *-r* final de palabra se ensordece y asibila, puede comprobar que este cambio ha comenzado a producirse primero en el habla de las mujeres (cosa nada rara, pues en cosas de lenguaje, como en tantas otras, las mujeres suelen ser más revolucionarias que los hombres), y finalmente puede encontrar para esta innovación una explicación fonética perfectamente razonable y satisfactoria; pero el cambio no era previsible de ninguna manera, y por el momento es imposible saber qué suerte va a correr el día de mañana. Creo que muy pocos de los mexicanos que pronuncian *calor* con *-r* asibilada son conscientes de lo que están haciendo, y seguramente tampoco son muy conscientes de lo que ocurre aquellos que, sin asibilar su *-r* (o sin haberla asibilado aún), oyen hablar a un asibilador. El cambio fonético, si llega a consumarse, habrá ocurrido en el lapso de un número determinado de años en medio de la inconsciencia general, sin más testigo consciente que las observaciones de los lingüistas. En otros casos, el cambio se produce de manera mucho más dramática. Yo, por ejemplo, aborrezco que mis hijos me digan *papi*; quiero que me digan *papá*, tal como yo le dije al mío y el

mío al suyo. Pero creo que si mis hijos se salen con la suya, la razón estará de su parte y no de la mía. Yo no puedo detener el mundo. Tampoco me gusta la palabra *confiable*, pero no sería extraño que esta palabra se impusiera, tal como se han impuesto miles y miles de palabras en la lengua desde los días de Cervantes, causando cada una de ellas su pequeña conmoción y su pequeña alarma en su momento. No vale la pena hacer demasiado escándalo, como ciertos periodistas y ciertos académicos, por estas pequeñas escaramuzas. No vale la pena luchar por que se diga *embrague* en lugar de *cloch*, o “la rebelión de *la turbamulta*” en lugar de “la rebelión de *las masas*”. Y hay cosas más importantes que la campaña para que digamos *Tlatelolco* en vez de *Tlaltelolco* (¿como si todos los demás topónimos del país tuvieran una formación histórica y etimológica irreprochable!)

Me detengo en casos como el de *papi* y el de *confiable* por la luz que pueden arrojar sobre procesos ya perfectamente concluidos en el pasado. Yo digo *zíper* y oigo decir *zíper* y también (con menos frecuencia) *cierre relámpago*: en México no han prosperado designaciones que se oyen en otros lugares, como *cierre éclair* o *cremallera*. Decimos (*pluma*) *atómica* y no *birome* como los argentinos, ni *bolígrafo* como los españoles. El lingüista, una vez más, puede explicar la aparición de *atómica* y de *zíper*, pero la elección misma no obedeció a ninguna ley previa. ¿Por qué el mexicano que dice *cloch* en vez del castizo *embrague* de los españoles, o *convertible* en vez del más castizo *descapotable*, es en cambio más castizo que el español al decir *boleto* y no *ticket*, y *estacionar* y no *aparcar*? Todo es imprevisible. En unas cosas somos conservadores y en otras innovadores. Lo que nunca se puede hacer es prever la dirección de nuestra respuesta. Frente al español que ha implantado *fallo* derrocando a *falla*, la voz tradicional, mientras nosotros, con gesto de hidalgos viejos, seguimos empeñados en decir *falla*, como nuestros antepasados; frente al español, también, que dice hablando de una niña malcriada: “*la* di unos azotes”, mientras nosotros seguimos diciendo “*le* di unos azotes”, igual que en la época en que se escribió la *Celestina*, la figura que hacemos es la de oscurantistas y enemigos del progreso. Pero en otros casos la tortilla se vuelve y somos nosotros los progresistas y ellos los reaccionarios.

No hay más que extrapolar estos fenómenos actuales y

proyectarlos en el pasado, para tener una idea de lo que ha ocurrido. Cada una de las peculiaridades de pronunciación, de gramática y de vocabulario tiene detrás su pequeña (a veces minúscula) historia. La multitud de infusorios ha creado islotes enteros. Es un panorama ilimitado de batallas cotidianas, a veces conscientes, las más veces inconscientes, con sus derrotas y sus victorias y con sus huestes de revolucionarios y reaccionarios, de innovadores y conservadores, de herejes y ortodoxos. En cierto momento nos separamos de los españoles diciendo “¡Qué bueno que viniste!” en lugar de “¡Qué bueno que hayas venido!”, y en cierto momento fueron ellos los cismáticos cuando les dio por decir “ya se ha marchado” en casos en que nosotros continuamos diciendo, con patriarcal simplicidad, “ya se fue”, o cuando dieron en pronunciar *soldao* mientras nosotros nos aferramos a *soldado*. El hecho de que digamos más bien *angosto* que *estrecho*, a diferencia de lo que se usa en España, tiene su historia. También la tiene el hecho de que digamos *platicar*, que es un mero arcaísmo en España, y que pronunciamos *taxi*, *reloj* y *septiembre*, y no *tasi*, *reló* y *setiembre* como los españoles. También debe tener su historia el hecho de que de la larga serie *colina*, *collado*, *cerro*, *alcor*, *cueto*, *altozano*, *loma*, *otero*, etcétera, sólo nos hayamos quedado con *cerro* y *loma*. Y, para tener una idea algo menos esquemática de todo este proceso, conviene no olvidar que muchas de las innovaciones prosperaron por igual en todo el mundo de habla española; que otras muchas sólo triunfaron en ciertos rincones (quizá, por ejemplo, únicamente en Autlán, Jalisco); y que otras muchísimas fueron revoluciones abortadas, que no consiguieron alterar ni un ápice la fisonomía de la lengua.

En el caso del español de México hay, además, un elemento diferenciador en el cual es imprescindible detenerse: la influencia del náhuatl, el papel de los indigenismos en el cuadro total de nuestra lengua. En este campo deben haberse llevado a cabo batallas y escaramuzas parecidas a las que se desarrollaron en el campo de la herencia estrictamente española. El doctor Juan de Cárdenas, que escribía unos decenios después de la conquista, nos hace saber que el nahuatlismo *piciete* competía, en sus tiempos, con el extranjerismo *tabaco*. Como sabemos, triunfó *tabaco*, seguramente porque los españoles estaban ya demasiado habituados a una palabra que durante

treinta años habían estado utilizando en las Antillas. Cada uno de los nahuatlismos tendrá también su historia, aunque no siempre sea fácil de seguir. ¿Por qué el *armadillo* no tiene nombre indígena, y sí lo tiene el *tlacuache*? El *guajolote* bien pudo haber sido *pavo*, tal como el *máztatl* acabó por ser *venado*. La *iguana*, el *maíz*, el *frijol* y la *canoa* perdieron su nombre náhuatl, pero no lo perdieron el *zopilote*, el *cempoasúchil*, el *cenzontle* ni el *temazcal*. Tampoco lo perdió el *ixtle*, pero sí el algodón.

Muchas otras cosas se podrían observar en cuanto al peso que tienen los mexicanismos (en este sentido concreto de nahuatlismos) en el español de México. Por ejemplo, que su distribución dista mucho de ser uniforme, y que abundan mucho más en la sierra de Puebla que en la ciudad de México o en el Estado de Nuevo León, y que muchas regiones de la República, digamos Sinaloa y Yucatán, no tienen nada que ver con el náhuatl, a no ser como producto importado posteriormente. Lo único que haré será declarar, no sé si con escándalo de algunos, que el papel del legado lingüístico indígena se ha exagerado mucho. Ya he hablado de quienes hacen del náhuatl el causante de la abundancia de diminutivos en nuestra lengua afectiva. Yo mismo, en un ensayo publicado hace años, atribuí a sustrato náhuatl la caída de las vocales átonas en el español de México (ese fenómeno que consiste en decir *nes-sito trescient-s pes-s* en vez de “necesito trescientos pesos”), sólo para enterarme, tiempo después, de que idénticas fugas de vocales ocurren en regiones hispánicas que nada tienen que ver con el náhuatl. Los lingüistas de El Colegio de México, bajo la dirección de Juan Lope Blanch, han estudiado a fondo este aspecto. No parece haber un solo rasgo de pronunciación que hayamos heredado del náhuatl. Los casos de morfología nahuatlizante son dudosos, salvo el empleo de algún sufijo, como *-eco* (en la palabra *autleco*, por ejemplo). Y en cuanto al vocabulario, los miles de voces que figuran en el diccionario de Cecilio Robelo han quedado reducidos a unos modestísimos centenares: es decir que los nahuatlismos que verdaderamente pertenecen a nuestra lengua, como *cuate* y *tlapalería*, por ejemplo, son un porcentaje mínimo en relación con la totalidad de ella. Así pues, hacer consistir la peculiaridad del español de México en su color náhuatl sería tan insensato

como decir que los nahuatlismos no tienen importancia alguna.

Vayan ahora unas cuantas consideraciones acerca de la influencia del inglés. Ya he dicho que yo no trago *confiable* (traducción de *reliable*) ni *papi* en vez del castizo *papá*. Pero debo añadir que mis preferencias personales no repercuten apreciablemente en los usos lingüísticos de la nación, y que la gente no suele acudir a mi oficina (ni a la oficina de nadie) a pedir permiso para decir *papi* o para decir *rentar un carro* en lugar del castizo *alquilar un coche*.

No. La gente no pide permiso para hablar. Y ésta es la tragedia de los casticistas profesionales, que se desgañitan contra el uso de la palabra *control* mientras la sociedad toda, alrededor de ellos, se empeña en decir *control* y *controlar* sin el menor cargo de conciencia, hasta que un buen día el Diccionario de la Real Academia Española declara que *control* está bien dicho, destruyéndole así toda su labor al casticista. Lo que sucede es que el casticista profesional no vive en su época. Admite seguramente la palabra *club*, y quizá hasta la palabra *coctel*, que ya tienen su antigüedad en español, pero no admite *hot-dog* ni *lunch*, que se han introducido en época más reciente. Poco antes hice yo una pequeña trampa al oponer el castizo *papá* al anglicista *papi*. De hecho, lo castizo no es *papá*, galicismo introducido en el siglo XVIII, sino *papa*, que es como dicen los campesinos de mi tierra y los campesinos de gran parte del mundo hispanohablante. Pero *papá*, acentuado a la francesa, fue en la lengua una entidad real desde el momento en que se introdujo en el uso, y no sólo desde el momento en que, unos cincuenta años más tarde, halló cabida en el Diccionario. También *control* ha tenido en el idioma una vida real y concreta sin esperar su aceptación por los académicos de Madrid. Y es ésta la misma vida real y concreta de los anglicismos corrientes hoy en el español de México. Son un hecho lingüístico ya ahora, pese a la reprobación de unos cuantos. (Si aceptamos el fútbol, con sus goles y sus fauls; si aceptamos el cine, con sus script-girls y sus flash-backs; si aceptamos los automóviles, con su cloch y su cárter y su mofle; si aceptamos los supermercados, con sus corn-flakes y sus choco-crispies, no veo por qué razón debamos hacerles ascos a las palabras.)

Añadiré sólo, muy rápidamente, que es absurdo echarse a temblar por el futuro de la lengua española de México en vista de esa invasión de anglicismos. Esta clase de cambios no es sino una de tantas. Y nuestra lengua, como antes he dicho, se ha nutrido siempre de cambios y de revoluciones y de herejías. Es su vida misma. Por lo demás, no parece que el español de México haya recibido una dosis de anglicismos superior a la que han recibido otras regiones del mundo hispánico. Y creo que la salud del idioma español, en todas partes, es sencillamente espléndida. Eso sí, se parece cada vez menos a la lengua que hablaba Cervantes. Pero sería tristísimo que en estos tres siglos y medio se hubiera mantenido inmóvil. La inmovilidad sería falta total de salud, o sea petrificación, o sea muerte.

Esta vida del idioma ¿está gobernada o predeterminada por algo superior al idioma mismo, por un genio o dios rector del destino lingüístico? Si así fuera, si existiera un Volksgeist lingüístico mexicano, sería fácil prever el derrotero de la lengua. Pero ¿qué sucede hoy? Sencillamente, que los hispanohablantes una manera ligeramente espectacular y pomposa de designar ese balance a que antes me he referido, o sea un resumen de las "existencias" de la lengua en un momento dado. Así decimos que va contra el genio del idioma español una construcción como "el colorado caballo" o en vez de "el caballo colorado" (porque en efecto en el español de hoy no se dice así), y que en cambio el genio del idioma inglés pide que se diga "el colorado caballo". Hace tiempo se decía también que el genio del idioma español rechazaba las palabras terminadas en consonante oclusiva, y que no aceptaba la palabra *frac* sin castellanizarla antes cuidadosamente: *fracque*, plural *fracques*. Pero ¿qué sucede hoy? Sencillamente, que los hispanohablantes sí dicen *club*, *out*, *pep*, *jeep*, *block*, *gag* y *beatnik*, y que, violentando también al genio, hacen plurales como *gags* y *bítniks*, en lugar de *gagues* y *bítniques*. El concepto de "genio del idioma" podrá ser cómodo, pero de ninguna manera científico.

Y esto nos lleva de nuevo al campo de la psicología. La idea de "genio idiomático" está en relación con la de "psicología de los pueblos", y una y otra son tan poco sólidas como la que el doctor Juan de Cárdenas, hace cuatro siglos, tenía acerca

de los aires y vapores de México, que poseían la virtud de convertir al español más cerril en un dechado de refinamiento lingüístico. El razonamiento sería el siguiente: el mexicano *es* de esta y esta manera; por tanto, habla así y asado. Pero las caracterizaciones nacionales, cuando no son peligrosas, son inútiles o ridículas. Creo que puede ser peligroso seguir sosteniendo que el mexicano es discreto, crepuscular y amigo de los medios tonos. Creo que es ridículo sostener que el cubano es y seguirá siendo siempre superficial y dado al relajo. No hace mucho, José Antonio Maravall nos ponía en guardia contra esta manía, típica de los espíritus simplistas, de reducir a fórmulas elementales lo que es complejo. Hablando de la vacuidad de estos estereotipos nacionales, Maravall presentaba como ejemplo el estereotipo del español, sucesivamente rumboso y despilfarrador, exquisitamente cortés y galante, más tarde fanfarrón y perdonavidas, y finalmente austero y estoico, gran sufridor de ayunos y contratiempos, y observaba que esta última imagen era favorecida (y se comprende la razón) por el actual régimen de España.

Quizá sea menos ilegítimo hablar de la psicología de pueblos como el inglés o el francés que de pueblos como el mexicano. En estos casos, lo que se designa con la palabra "psicología" es cierta uniformidad, cierta coherencia hecha de lazos culturales, históricos, políticos, sociales, económicos. México (resulta tonto decirlo) no tiene la integración socio-económico-político-cultural de Francia o de Inglaterra. Pero incluso en el caso de Francia y de Inglaterra, es claro que se trata de pueblos que siguen haciéndose. El estereotipo del inglés flamático y reprimido, todo corrección e impersonalidad, se está resquebrajando ante nuestros ojos mismos. Y, naturalmente, también el idioma francés y el idioma inglés están haciéndose y rehaciéndose, cambiando y reajustándose todos los días.

Esto no quiere decir que yo desconozca la existencia de ciertas preocupaciones colectivas del pueblo mexicano. Para no salirme del campo lingüístico, me referiré a dos trabajos relativamente recientes, uno de un lingüista y otro de un aficionado: el *Vocabulario mexicano de la muerte* de Juan Lope Blanch y la *Picardía mexicana* de A. Jiménez. Lope Blanch ha hecho una recopilación, al parecer exhaustiva, de las palabras y giros que tienen que ver con la *muerte* y con *matar* y *morir*. Habría que esperar investigaciones análogas para otros

países y ver qué diferencias se destacan del lado mexicano; pero, entre tantos, no parece arriesgado decir que los mexicanos respondemos de una manera bastante extraordinaria al estímulo de la muerte. El terror universal que ella produce ha cuajado entre nosotros en cierta forma característica, y con una abundancia de expresiones que resulta fascinante. La *Picardía mexicana* ofrece, entre otros materiales, una colección bastante rica de albures, curiosos juegos de palabras de contenido casi siempre homosexual. También aquí hacen falta colecciones de picardías españolas e hispanoamericanas que nos permitan comparar y sacar conclusiones, pero parecería que las universales obsesiones sexuales han cuajado entre nosotros en forma tal, que probablemente sea lícito hablar de “sello mexicano”. Y falta un trabajo amplio sobre las expresiones lingüísticas del machismo mexicano, como faltan también estudios lingüísticos sobre el machismo español y los diversos machismos hispanoamericanos. Estas obsesiones colectivas —el pavor de la muerte, los complejos sexuales, el machismo— pertenecen al campo del sociólogo de la cultura, del antropólogo, del historiador y de otros diversos especialistas. Ojalá la serie de mesas redondas que hoy se inicia logre arrojar alguna luz sobre esos temas en su propósito de buscar una definición de la cultura nacional.

Resumiendo. El español de México es una zona lingüística del mundo de habla española; una zona delimitada arbitrariamente por las fronteras políticas del país; una zona ni peor ni mejor que las demás zonas que integran ese reino lingüístico; y una zona en que hay *vida*, o sea un complicado proceso, hecho a la vez de cambio y de permanencia. Este cambio y esta permanencia producen a veces fenómenos de diferenciación (y es este aspecto el que más he subrayado en mi ponencia), pero la mayor parte de las veces suelen tener lugar al unísono con las demás zonas. Y está muy bien que así sea. La idea de que México llegue a tener una lengua nacional podrá halagar los ensueños nacionalistas de algunos, pero es un anhelo anacrónico y además muy poco práctico. Está muy bien que tengamos rasgos lingüísticos peculiares, está incluso muy bien que dentro de México existan diferencias regionales, pero sería desastroso que una locura colectiva o una catástrofe histórica nos llevara a acentuar nuestras diferencias, a cortar nuestros lazos con los demás países de habla española y a poner tienda lingüística aparte.

Las observaciones hechas por los investigadores del Instituto de Investigaciones Sociales tras la lectura de mi ponencia me permiten añadir algunos puntos (que valdría la pena desarrollar).

1. La investigación dialectal y los estudios de geografía lingüística tienen mucha relación con la investigación antropológico-social. Uno de los mejores trabajos dialectológicos que existen para una zona del idioma español reúne, parcialmente, las dos disciplinas: el *Atlas lingüístico-etnográfico de Andalucía*, dirigido por Manuel Alvar. Por otra parte, supongo que las investigaciones sociales emprendidas por la Universidad Nacional Autónoma de México podrán sacar mucho provecho de los resultados obtenidos en otros lugares, tal como las investigaciones sobre el español de México emprendidas por El Colegio de México se han beneficiado muchísimo de las experiencias española y colombiana en materia de geografía dialectal (atlas lingüísticos). Los cuestionarios con que se ha trabajado en España y en Colombia han servido de modelo o de inspiración para el cuestionario previo que se ha elaborado en El Colegio.

2. Además de las diferencias léxicas entre distintas zonas dentro de México, existen, naturalmente, las diferencias semánticas. La palabra *país* no tiene la misma carga conceptual (y emotiva) en Yucatán que en el Distrito Federal; la palabra *sartén* no designa el mismo utensilio doméstico en todas las zonas de la República; la palabra *cura* (*señor cura*) tendrá un correlato afectivo distinto en cada región, de acuerdo con la imagen que suscite en los hablantes la figura del sacerdote católico; etcétera, etcétera.

3. La rapidez con que se admiten los nuevos términos (*beatnik*, *gag*, etcétera) y su capacidad de expansión geográfica son hechos eminentemente sociológicos (como lo son, por lo demás, todos los aspectos del lenguaje), y están condicionados por la mayor o menor importancia social del hecho designado por ellos. Se explica que *controlar* tenga mucho mayor extensión geográfica que *flash-back*, y *bistec* mayor velocidad que *banana split*.

ANTONIO ALATORRE

(*El Colegio de México*)

INDICE

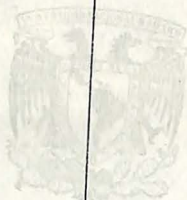
Prólogo	5
Definición de la cultura nacional	7
Cultura popular y cultura nacional	15
Las características de las culturas indígenas	33
Cultura nacional y cultura colonial en la literatura mexicana .	57
Características del español hablado en México	75

En la Imprenta Universitaria, bajo la dirección de Rafael Moreno, se terminó la impresión de: *Características de la cultura nacional*, el día 12 de junio de 1969. Su composición se paró en Electra 11:12, 10:11, 9:10 y 8:9. Se tiraron 2 000 ejemplares.

FECHA DE DEVOLUCION

El lector se obliga a devolver este libro antes del vencimiento de préstamo señalado por el último sello.

~~8 / XII / 86~~ DEVUELTO



F1210
C26



* 6 8 2 2 *

UNAM - INST. INV. SOCIALES

F1210
C26



Universidad Nacional Autónoma de México

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

LIBRARY

711