

gabina aurora pérez jiménez*
maarten e.r.g.n. jansen**

los códices y la conciencia de ser indígena

Esta es la alianza de sangre, de corazones, de jade y de oro, la alianza roja, blanca, verde y amarilla, la alianza negra del espíritu de papel, la alianza de las ofrendas de sangre sobre papel, la alianza del tonalli, la alianza del recinto sagrado, la alianza que unifica a las montañas preciosas.

Autor mixteco prehispánico
del Códice Vindobonensis, p. 38

Somos inditos. Tenemos un camino no más, un camino muy particular que nadie puede ir. Nos falta luz, nos falta conocimiento, nos falta fe.

Respuesta de un habitante mixteco de Apoala a un foráneo.

Durante varios años hemos estado estudiando problemas de interpretación de algunos códices pictográficos, cuyo contenido es la historia de la región mixteca, situada en su parte mayor en el actual estado de Oaxaca, México. Para este estudio era indispensable analizar las costumbres e ideas de los mixtecos actuales, ya que han conservado preciosas tradiciones que pueden arrojar luz sobre las impresionantes pero poco entendidas obras de sus antepasados. Así también, este estudio nos ha llevado a conocer distintas reacciones de diferentes capas sociales a esta problemática. Queremos presentar aquí algunas observaciones que resultaron de esta vivencia de búsqueda, polémica y autocrítica, aunque estamos conscientes de lo difícil que es hacer afirmaciones categoricas sobre la realidad múltiple y tan variada de México.

Una doble mentalidad, caracterstica del colonialismo

Hemos notado cómo en personas que nunca habían visto códices pictográficos prehispánicos se produce un gran impacto al

* Etnia mixteca, Chalcatongo, Mixteca Alta, Oaxaca.

** Etnohistoriador, Universidad de Leiden, Holanda.

conocer por primera vez la belleza formal, el contenido meditado y el genio representativo de estas pinturas antiguas. Un licenciado oaxaqueño, una vez que le mostráramos la edición fascimular del Códice Vindobonensis, quedó muy sorprendido y exclamó: “Ah, ¿los condenados indios hicieron todo esto?” Después de hojear el biombo de láminas con su colorido espléndido, el trazo sensible pero firme y la fascinante armonía de sus figuras, inquirió dónde se encontraba el original. Le informamos que se conservaba en la Biblioteca Nacional de Viena, Austria. Algo molesto, el licenciado reclamó que tales objetos constituían un tesoro nacional y que deberían ser devueltos a México.

Este incidente es sólo uno de muchos similares y expresa con claridad y nitidez la actitud dominante entre profesionistas criollos y ladinos, no especialistas en esta materia. Dicha actitud se puede analizar en dos puntos:

1. Asombro de que una obra tan impresionante, por su alta calidad artística y obvia expresión de un pensamiento inteligente y profundo, fuera producida por los **indios**, en la actualidad discriminados como gente muy primitiva. Este asombro exige explicaciones tranquilizantes, que generalmente se desarrollan dentro de la fantasía de que hay una distinción muy marcada, más bien “esencial”, entre los creadores de las civilizaciones prehispánicas y sus descendientes contemporáneos. El mundo prehispánico se percibe entonces como una época terminada, lejana, apta para ser idealizada pero sin actualidad. Hasta hay quienes llegan a pretender que las civilizaciones prehispánicas no fueron originadas por la población nativa de este continente, sino introducidas por náufragos procedentes de distintas civilizaciones del Viejo Mundo, por colonizadores de la legendaria Atlántida o, de plano, por **extraterrestres!** Solamente así dichos mexicanos, orgullosos de su nivel de educación, pueden explicarse la ingeniosidad y calidad artística de los restos prehispánicos: el reconocer tales virtudes y talentos en sus contemporáneos indígenas –sus trabajadores explotados y sus sirvientas baratas– podría quebrantar su concepto de una nación unificada, modernista, con su jerarquía social y su progreso científico ubícuo.

2. Reclamar los tesoros dispersos en el extranjero, ya que pertenecen a la nación mexicana, y expresar un repudio de todos esos extranjeros que vinieron a robar lo hecho por manos mexicanas. Salta a la vista una doble mentalidad en esta posición: por un lado, no reconocer la continuidad entre los creadores de tales obras y los mexicanos indígenas de hoy; por el otro, declarar dichas obras importantes propiedades de la nación mexicana.

Esta doble mentalidad se basa en la construcción ideológica de que la nación actual es la única heredera legítima de las civilizaciones prehispánicas. Tal pretensión implica un travestismo singu-

lar de la nacionalidad mexicana, según la cual Netzahualcoyotl, Sor Juana y Octavio Paz, los pintores de los Frescos de Cacaxtla, Simón Pereyñs y Diego Rivera, constituyen todos el desarrollo cultural unilineal de una sola configuración política. Se nota que es bastante platónica (y totalitaria) tal construcción, que postula la nacionalidad como idea fija, definida por el territorio actual.

Pero en realidad, el México de hoy sólo en nombre se identifica con la nación de los aztecas, y para la burguesía dominante París y Disneylandia están más cercanos que Milpa Alta, por ejemplo. La Independencia, lejos de restaurar los gobiernos prehispánicos pisoteados por conquistadores ávidos y sádicos, dejó en el poder una élite criolla y mestiza completamente orientada hacia Europa. Desde luego, la situación de opresión y privación que sufrían los indígenas no cambió significativamente. Con mucha razón se ha señalado que la sociedad mexicana vive una situación de colonialismo interno, en la que la cultura dominante está en flagrante y violenta oposición con las tradiciones y los intereses de la población original, la que a la vez constituye un mundo separado, misterioso y una clase social inferior.

El colonialismo interno fomenta esa doble mentalidad: por un lado, el estandarte con el águila y la serpiente del antiguo Tenochtitlan; por el otro, la actitud paternalista en los proyectos que, sin vergüenza, llaman "desarrollo e integración de grupos primitivos y marginados", los que se dirigen desde el nivel gubernamental hacia los indígenas sin la menor posibilidad de una autogestión de estos últimos. Por un lado, la glorificación del arte indígena, el misticismo del Museo Nacional de Antropología y la exaltación de las artesanías cada vez más comercializadas (y enajenadas); por el otro, la cubierta pero penetrante discriminación social y la estética represiva en contra de la "raza prieta".

Esta doble mentalidad tuvo su origen dentro de la élite criolla de la Nueva España. Ya lo notamos en lo escritos del erudito don Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700). Este investigador barroco había coleccionado una cantidad importante de documentos sobre la historia prehispánica, gran parte de los cuales procedía de la herencia de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Pero ¡qué grande es la diferencia ideológica entre el uso que ambos historiadores hicieron de los mismos papeles! Ixtlilxochitl escribe desde su perspectiva como descendientes de la casa real de Texcoco. Su historiografía busca reconstruir y evocar el pasado indígena como tal, por mérito propio, constituyendo un testimonio autoconfirmativo indígena. Sigüenza, por contraste, pinta la historia prehispánica como fundamento y ejemplo para la sociedad criolla, que carecía de un pasado propio adecuado e impresionante. Para este efecto era necesario pulir y reformular un poco la historia

indígena. Con base en estudios encaminados hacia este propósito, él llega a afirmar que los indios en realidad descendieron de colonizadores procedentes de la Atlántida, cuyo progenitor era nada menos que Neptuno, conocido dios de la antigüedad clásica e hijo de Misraim, el poblador primordial de Egipto, mencionado en la Biblia misma como bisnieto de Noé. Por otro lado, determinó que el gran dios indígena Quetzalcoatl no era sino el mismísimo Santo Tomás, que había llegado a evangelizar este continente. Una vez planteada tal perspectiva, Sigüenza pudo aclamar las virtudes de personajes heroicos indígenas y presentarlas como ejemplos de buen gobierno; no como recuerdo rebelde, sino en plena valorización afirmativa del domino colonial: "Levantar memorias eternas a la herocidad de los Príncipes mas á sido consecuencia de la gratitud, que los inferiores les deben; que a un desempeño de la veneración que su reverencia nos pide."¹

En los indígenas, sus contemporáneos, Sigüenza no encuentra tal "herocidad", por lo contrario, expresa claramente su repudio de esta "plebe". En ocasión de un alboroto escribe:

Los que más instavan en esas quejas eran los indios, gente más ingrata, desconosida, quejumbrossa y inquieta que Dios crió, la mas favoresida con privilegios y acuío abrigo se arroja a iniquidades y sinrazones y las consigue. No quiero proseguir quanto aqui me dicta el sentimiento, acordándome de lo que vi y de lo que les oy la noche del día ocho de junio . . ."²

Sigüenza y Góngora es un gran exponente de la historiografía criolla. Las tendencias de su obra siguieron influyendo en su disciplina mucho tiempo después de su muerte, y algunas de sus ideas se convirtieron después en divisas del movimiento de la Independencia.³ En efecto, es la misma doble mentalidad y la misma ideología del "pasado robado", que tiene gran influencia en la antropología mexicana actual, la que lleva a cabo estudios **sobre** los indígenas, **entre** los indígenas y **sin** los indígenas. Ya mencionamos el misticismo del Museo Nacional, cuya creación determinó correrías de saqueo científico en toda la república, durante las que se han presentado casos en que la comunidad indígena se vio privada de sus tesoros -cuidados y venerados con celo religioso. Por otra parte, ha habido excavaciones impuestas a la comunidad

¹ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Obras*, México, 1928, p. 5.

² Irving A. Leonard, *Alboroto y motín de México del 8 de junio de 1692. Relación de don Carlos de Sigüenza y Góngora en una carta dirigida al almirante don Andrés de Pez*. México, 1932, p. 54.

³ Para el contexto de la obra de Sigüenza, cf. Benjamín Keen, *The Aztec Image in Western Thought*, New Brunswick, 1971, capítulo 7, y Jacques Lafaye, *Quetzalcoatl and Guadalupe, The formation of Mexican National consciousness, 1531-1813*, Chicago, 1976, capítulo 5.

con fuerza militar; ha habido promesas falsas sobre la devolución de objetos valorizados a la comunidad, sobre ayudas para la conservación de su patrimonio, etcétera, etcétera.⁴ Todo esto respaldado por la construcción ideológica de que la nación mexicana actual es heredera de las naciones prehispánicas. Por eso todos los artefactos y monumentos antiguos se declaran automáticamente bienes de la nación. La población nativa misma no puede reclamar una recompensa oficial adecuada cuando se ve privada de sus hallazgos, o de sus terrenos, que de pronto resultan ser zonas arqueológicas.

Los intereses nacionales en los ingresos considerables que trae el turismo se apoyan con el aforismo filosófico “manos mexicanas lo hicieron, manos mexicanas lo deben proteger”, que expresa una vez más la actitud expansionista de la nación moderna hacia el pasado. Pues los zapotecos de Monte Albán, los tarascos de Tzintzuntzan, los mayas de Uxmal y todos los demás pueblos creadores prehispánicos se deben de asombrar bastante al oír que todas sus grandes obras fueron hechas por “manos mexicanas”.

Superfluo anotar que toda la investigación antropológica, arqueológica o histórica se coordina al nivel nacional y que la voz de las comunidades indígenas no cuenta en la dirección de tales proyectos científicos. La arqueología mexicana y monumentos como el Museo Nacional de Antropología, la estatua de Cuauhtémoc, el monumento a La Raza, no fueron creados para los indígenas ni por los indígenas, sino como una manifestación autoconfirmativa de la burguesía criolla y ladina dominante, que ha desapropiado y transformado el pasado indígena para presentarlo como un pasado nacional propio, “heroico y ejemplar” en términos de Sigüenza y Góngora.

Dentro de esta perspectiva a los extranjeros se les toma como pararrayos, con referencia al marco general de una situación de explotación y manipulación que México ha sufrido, especialmente por parte de los Estados Unidos.⁵ Observamos, sin embargo, que también esta xenofobia carece de la referencia indígena y muestra además una doble mentalidad de rechazo y admiración. Por

⁴ Hay que tener en mente que las leyes sobre asuntos arqueológicos se han convertido en un juguete favorito de la burocracia antropológica (vid. *infra*). El entendimiento de esta circunstancia quita a cualquier investigador sincero su idealismo y causa rabia a los indígenas.

⁵ Qué pensar si vemos cómo antropólogos tan destacados como Ricardo Pozas hacen insinuaciones indemostrables como esta: “Con la red tan extensa de espionaje de los Estados Unidos es muy probable que muchos investigadores que están al servicio de este país sean espías que simulan hacer investigación científica. (“Antropología y Burocracia Indigenista”, en **Cuadernos para trabajadores núm. 1**, México, 1976, pp. 21-22). Estemos concientes de las dimensiones políticas del estudio antropológico, pero, por favor, ¡Dios líbranos de la paranoia!

ejemplo, uno de los hechos citados con frecuencia en este aspecto es la ingrata memoria de los Tratados de Guadalupe (1848), en los que se perdió una gran extensión del territorio nacional. Pero generalmente se olvida observar que este territorio en realidad pertenecía a varios grupos étnicos ("pieles rojas"), indígenas de allí, nunca consultados en este regateo entre los dos poderes foráneos.

Es evidente la demagogia gratuita y la esquizofrenia en la hostilidad y el negativismo de la burocracia antropológica contra los extranjeros. Tal hostilidad, en general, está ausente en los investigadores mexicanos mismos, que reconocen en sus colegas extranjeros la misma lealtad al interés científico, pero domina en burócratas que se han alejado del estudio (pero no, por supuesto, de la pretensión marxista) para dedicarse exclusivamente al prestigio personal o institucional. Para tales personas, la búsqueda de problemas y la intriga como fines en sí se han convertido en mecanismos naturales para cubrir y llenar su propia inactividad; para ellos el interés científico, el interés de la comunidad indígena, es un discurso hueco.⁶

Huelga decir que, en vista de lo dicho arriba, nos parece algo ridículo y doloroso el diferenciar entre las nacionalidades de investigadores de la vida indígena, ya que no es realista la opinión de que los investigadores nacionales compartan algo significativo, aparte del ámbito territorial, con los grupos indígenas. Además, ninguna nación, por más legítima heredera que sea de las civilizaciones que han florecido en su territorio, puede reclamar el monopolio sobre el estudio de su historia cultural. Gozar y estudiar Rembrandt no es privilegio exclusivo de los holandeses; leer y analizar Platón no es derecho únicamente de los griegos, y el Papa no pertenece a los italianos; da pena el tener que enunciar una verdad tan evidente.

Así también merece ser criticada la opinión divulgada en México acerca de que el hecho de que gran parte de los códices se conserve en otros países, se debe a un despojo brutal por parte de los extranjeros. Se olvidan de que hubo muchísimos códices en México mismo, que nunca salieron del territorio mexicano pero que se perdieron por el desinterés y la falta de respeto por parte de

⁶ Recordamos, por ejemplo, el caso de una denuncia pública hecha por algunos antropólogos extranjeros, sobre los graves abusos practicados por una industria estatal en contra de la comunidad indígena que estaban estudiando. La dirección de la institución antropológica para la que trabajaban estos antropólogos les amenazó con aplicar el famoso "artículo 33" para expulsarlos del país. Hacemos constar que en general nuestra experiencia concuerda con lo que observó Pozas en su área de trabajo: "En cambio, a los indolentes funcionarios del INI lo único que les ha preocupado ha sido satisfacer su deseo de poder social" (*op. cit.*, p. 39).

los criollos y mestizos. Los que fueron llevados por extranjeros interesados constituyen una parte mínima de la cantidad que hubo. Sería más preciso lamentar el negativismo prematuro de los propios antepasados, que maldecir a aquellos cuyo interés cuidadoso salvó por lo menos una pequeña parte de la destrucción.

Lo que sí deprime es observar cómo muchos investigadores en esta rama —mexicanos igual que extranjeros— son ajenos a la vivencia indígena, y cómo los indígenas en general no participan de ese folcklore académico. Resultado de toda esta estructura es que las investigaciones muy rara vez llegan al entendimiento de los investigados, y que a la vez muchos conocimientos tradicionales no entran al diálogo científico. Aquí se presenta una vez más la doble mentalidad: tal como la gente de la ciudad presume a los turistas extranjeros con el patrimonio cultural indio y desprecia a los campesinos como “nacos de la provincia”, también el antropólogo hace de la vivencia indígena el tema de sus logradas y famosas monografías y tiende a ver a su informante —por principio declarado o subconscientemente— como una persona de capacidad intelectual inferior, ya que no participa de ese prejuicio científico que es el pensamiento lógico. Desde luego, este etnocentrismo aristotélico de los antropólogos reduce el informante al **status** de un “conejillo de indias”, lo que es un obstáculo más para poder llegar a un diálogo libre y humano.

Por supuesto hay y ha habido eminentes estudiosos que en la gran tradición humanista de Bernardino de Sahagún y Bartolomé de las Casas no sólo se han esforzado extraordinariamente para rescatar el conocimiento de las culturas indígenas, sino que también han apoyado, tanto en sus publicaciones como en la vida práctica, la causa indígena. Su empeño interdisciplinario y su compromiso práctico lo admiramos y lo tenemos delante continuamente. Pero tales personalidades sobresalientes no niegan, más bien alumbran, la dicotomía peligrosa arriba señalada.

La antropología enseña el **status** de igualdad y la exigencia de respeto mutuo de las culturas. Es la tradición científica occidental que determina los fines y métodos de esta disciplina, pero el contacto intensivo con las sociedades objeto de su estudio generalmente no deja de causar un impacto y compromiso personal. Es de lamentarse, sin embargo, que los antropólogos sólo muy pocas veces tienen posibilidades para hacer útil su investigación también a los pueblos investigados y que ambiciones de carrera, persecuciones de prestigio, obligaciones institucionales y ostentaciones del juego intelectual —todas insistencias neuróticas del hormiguero académico—, con frecuencia enturbian su posición y desorientan sus acciones.

El testimonio auténtico de un pasado incorruptible

La conquista española extirpó la intelectualidad nativa. Hasta la gran mayoría de las fuentes para el conocimiento de la historia y cultura prehispánicas fue escrita por unos pocos españoles o indígenas ya muy aculturados, conforme a los cánones de la tradición historiográfica europea. Los códices pictográficos, por el contrario, son los escasos y dispersos restos del registro no perturbado de la riqueza espiritual prehispánica. Fueron redactados y pintados por indígenas, para expresar inquietudes, experiencias e ideas indígenas. Como tal son las expresiones de una autoconciencia indígena bien definida y de larga duración.

Los códices de temática religiosa visualizan un universo simbólico y mágico, en que las unidades cíclicas del tiempo, los puntos cardinales, los poderes divinos y las agrupaciones sociales, se relacionan en una red multidimensional de significación. Esta red proporciona, a través del arte mántico, una perspectiva singular del sentido de los acontecimientos de la vida y del cosmos y, como tal, determina el culto y guía el comportamiento humano.⁷

Los códices históricos describen el desarrollo del poder de los pueblos y de las dinastías que los gobiernan. A la vez son la legitimación ideológica de sus derechos y la definición ritual de su mundo.

y en la dicha primera fundación del dicho cacicazgo se avía hecho pintura por el dicho primero fundador e los naturales de los dichos pueblos para memoria y escriptura de la dicha fundación y primera ynstitucion y orden que se avía tenido en la dicha subcesion para que aquella fuese guardada y assi constataria y se provaria en quanto conviniese y por no aver otro genero ni modo de scritura entre los dichos naturales que sirviesse de Provanza de los hechos antiguos y de las cossas y cassos en que se rrequeria que oviese scritura sino la dicha pintura a ella se avía de dar fee y credito de más de que se provaria servir la dicha pintura descritura para lo susodicho lo qual como scritura tenida para el dicho efecto se avía guardado en los archivos y lugares públicos donde los tales escripturas de los hechos antiguos se avían acostumbrado

⁷ La introducción a estos documentos es la obra del recién fallecido Karl A. Nowotny, *Tlacuilolli Die Mexikanischen Bilderhand Schriften, Stil und Inhalt*, Berlin, 1961. De los muchos otros importantes estudios mencionamos tan sólo los contenidos en Eduard Seler, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprachhand Altertumskunde*, Graz, 1960-66.

aver sido lo susodicho usado y guardado en la dicha subcesion de tiempo y memorial. . .⁸

Así los códices mixtecos⁹ resaltan cómo los gobernantes (*iya*, "caciques") formaban una sola gran familia con un origen mítico común y, por lo tanto, con un *status* sobrehumano. Además ubican al gobernante vigente dentro de esta familia, indican sus derechos dinásticos y sus deberes ceremoniales. La familia de los caciques trascendió y superó la división política de la montañosa región mixteca, que consistía de una cantidad de pequeñas ciudades-estado situadas en valles separados, cada una con su propia dinastía, relacionada con fechas específicas. Lugares específicos marcaban los puntos cardinales que definían este mundo mixteco. Por ejemplo, Santiago Apoala era el pueblo que, como "Lugar Donde Estaba el Cielo", representaba el Oriente y a la vez el origen mítico de los fundadores de los linajes y del culto (*yya sandidzo sanai yya nisaindidzo huidzo sahu*), que habían salido de un gran árbol. Además los caciques tenían una sepultura común en una cueva en Chalcatongo.¹⁰ Este pueblo, llamado en el mixteco del siglo XVI *ñuundaya*, "Lugar de la Muerte", representaba a la vez el sur.

La mixteca prehispánica fue concebida por sus habitantes como una geografía supradeterminada, con una red multidimensional de significación, similar a lo expresado en los códices religiosos. Mediante rituales específicos los caciques primordiales habían tomado posesión de la tierra en los cuatro rumbos de la región mixteca, habían inaugurado los lugares de culto y santificado el suelo. Sus descendientes mantenían vigentes estos rituales en forma de un culto a los bultos sagrados que contenían el *ñuhu*, un poder divino.

Uno de los más importantes de dichos bultos fue descrito por el historiador barroco Francisco de Burgoa:¹¹ "contenía una escultura pequeña de jade, representando una serpiente con un pájaro" (i.

⁸ Un documento del siglo XVI sobre la sucesión en el cacicazgo de Teposcolula en la Mixteca Alta. (Archivo General de la Nación, Ramo de Tierras, legajo 24, expediente 6, f. 12).

⁹ Los códices procedentes de la Mixteca forman un grupo aparte y bien definido de manuscritos pictográficos. La base de su estudio se encuentra en las numerosas publicaciones del doctor Alfonso Caso, sintetizados en su obra póstuma *Reyes y reinos de la Mixteca*, México 1977. Fundamental es también Mary Elizabeth Smith, *Picture Writing from Ancient Southern Mexico. Mixtec Place Signs and Maps*, Norman, 1973. Un resumen de las investigaciones más recientes en Nancy Troike, "Fundamental Changes in the Interpretation of the Mixtec Codices", en *American Antiquity*, vol. 43, núm. 4, october, 1978, pp. 553-568.

¹⁰ CF. Francisco de Burgoa, *Geográfica descripción*, vol. I, México, 1934, p. 33 ss.

¹¹ *Op. cit.*, p. 332 ss.

e. probablemente un equivalente del dios Quetzalcóatl). Este bulto se denominó “el corazón del pueblo”, y fue guardado y venerado en Achiutla, lugar descrito por Burgoa como “templo mayor de esta nación”. Además nos informa que: “en este pueblo era donde para todas sus resoluciones de paz, y de guerras, tenían el oráculo de sus consultas; el sitio está en una eminencia que descuella entre un río por la parte del poniente, y un arroyo a la del Occidente”.

Tenemos una representación gráfica de este lugar en el Códice Selden. Un cacique mixteco, el señor 2 Lluvia Ocoñaña, en este momento enredado en un conflicto político, visita una cueva situada encima de un río. Dentro de la cueva está un glifo compuesto de un corazón, el ideograma de jade, un tablero que se lee *ñuu* “lugar, pueblo”, y la cabeza del dios de la lluvia. En vista de la descripción de Burgoa y del contexto del Códice Selden, parece probable la lectura de este glifo como “el corazón del pueblo de la lluvia, en forma de una esmeralda”; correspondiente a la esmeralda de Achiutla, que era el corazón del pueblo mixteco. Como es bien sabido, los mixtecos se autodenominan *ñuu dzayui*, “pueblo (del dios) de la lluvia”.

Encontramos entonces, en estas y otras láminas, la clara expresión de la conciencia nacional mixteca, bien diferenciada obviamente de otras conciencias nacionales prehispánicas.

La empresa antihumanista, que se ha nombrado con el eufemismo “la conquista espiritual de México”, cayó con violencia sobre los mixtecos. El fanático dominico Fray Benito Hernández, “el siervo de dios”, quemó todas las momias ricamente ataviadas de los antepasados reales, conservadas con cuidado ceremonial en el panteón de Chalcatongo, y molió la esmeralda de Achiutla, que era el corazón del pueblo mixteco. La nacionalidad mixteca, igual que las otras nacionalidades indígenas, fue sujeta y destruida, para nunca más recuperar su reconocimiento y su libre expresión.

Después de la agonía del siglo XVI, los códices ya no servían a ningún propósito para los indígenas súbditos de la Corona española, controlados por la iglesia católica, y cayeron rápidamente en el olvido. Se convirtieron en nada más que objetos de curiosidades e inquietudes occidentales poco sistemáticas. En general, el etnocentrismo europeo los clasificó como figuras y caracteres primitivos, que carecían del simbolismo sabio de los jeroglíficos egipcios (¡por entonces todavía no decifrados!). Así se expresa por ejemplo Mercati en 1589:¹² “y como este modo de escribir era crudo y simple, así la interpretación era facilísima”, mientras que el gramatólogo erudito Atanasio Kircher señaló:

¹² Michele Mercati, *De gli Obelischi di Roma*, Roma, 1589, p. 97, citado por Ferdinand Anders, *Codex Vaticanus 3773*, Graz, 1972, p. 27.

“bajo ellos (los caracteres de las pinturas mexicanas) no se oculta nada envuelto en sentidos arcanos”.¹³

Es irónico que precisamente el considerar a estas pinturas mexicanas como tan primitivas fue la razón de que no se hicieran estudios para elucidar su contenido, en épocas en las que todavía había abundantes conocimientos al respecto entre los indígenas, de modo que hoy en día hay mucho en estos códices que nunca se entenderá.

Cabe hacer un paréntesis aquí, ya que una opinión similar sobre la pictografía mexicana como una fase muy primitiva de escritura se expresa con frecuencia en obras generales sobre el desarrollo y la historia de las escrituras. Los autores de tales obras tienden a manifestar un desconocimiento completo de la materia especializada que es el estudio de los códices, porque ya tienen elaborado un modelo *a priori* de la evolución de la escritura (y de la civilización), desde una etapa de pinturas simples de los objetos hasta el alfabeto; “la divina invención de nuestras letras”, en términos de Mercati. Desde luego, la pictografía mexicana dentro de tal modelo se ve remitida a la etapa más primitiva. Que tal remisión no concuerda con el carácter impresionante y espectacular de las civilizaciones prehispánicas, no preocupa a tales teóricos. Deciden simplemente que su análisis demuestra con claridad que dichas civilizaciones han sido muy sobreestimadas y que en realidad fueron bastante bárbaras. Después de haber establecido esto, ya no se dignan a analizar más a fondo el asunto y pasan felices a discutir la hermosa escritura logográfica de Uruk, que les es mucho más satisfactoria. Criticamos aquí en concreto las obras de gran alcance popular de Gelb y de Diringer,¹⁴ ya que nos sorprende la facilidad con la que se desembarazan del problema, y su falta de crítica científica se manifiesta en el hecho de que ambos iluminan sus extravagancias con códices, ya durante mucho tiempo conocidos como notorias falsificaciones. Objetivamente el sistema semiótico de los códices todavía ha sido muy poco estudiado; pero es claro, para cualquier persona que profundiza algo en su lectura, que se trata de un sistema muy ingenioso y bien desarrollado, sin duda muy adecuado para expresar extensas y complicadas informaciones y capaz tanto de operar afuera del habla como de denotar unidades fonéticas. Obras como las de Gelb y Diringer expresan un etnocentrismo científico, que obstaculiza el análisis fructífero. Cuestionar la validez de tales modelos preconcebidos significa una autocrítica y una purga necesaria del pensamiento occidental.

¹³ Athanasius Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, Roma, 1653-1654, p. III: 4.

¹⁴ Ignace J. Gelb, *Historia de la escritura*, Madrid, 1976; David Diringer, *Writing*, Londres, 1962.

Varios autores como Seler, Nowotny, Caso y Smith han penetrado en el mundo misterioso de los códices y han establecido un fundamento teórico para su interpretación. Básico para cualquier acercamiento es el procedimiento de ordenar escenas y signos, reconocer racimos de elementos asociados, establecer diferencias y semejanzas contextuales y buscar relaciones y coincidencias de patrones específicos con lo que informan otros testimonios del mundo prehispánico. Tales testimonios son de índole muy variada: los escritos de cronistas indígenas, humanistas y frailes españoles o evangelizadores fanáticos, documentos jurídicos de todo tipo (testamentos de caciques, actas inquisitorias), artefactos y monumentos arqueológicos, reportes de excavaciones, estudios lingüísticos, etcétera, etcétera. Pero queremos enfatizar aquí la importancia singular del testimonio que da el estudio etnográfico de costumbres e ideas todavía muy vivas entre los indígenas hoy en día, porque la población nativa guarda muchos conocimientos tradicionales que tienen relevancia directa para interpretar el pasado prehispánico. Huelga decir que para poder entender y valorizar la vida espiritual de las comunidades indígenas actuales es indispensable profundizar en su pasado.

Presentamos tan sólo un ejemplo concreto para manifestar la evidencia de todo esto. En los códices mixtecos se ve con frecuencia la figura de un hombrecito rojo con dientes largos y protuberancias características de piedra (fig. 8). La doctora Mary Elizabeth Smith pudo comprobar, con base de un análisis de varias glosas del siglo XVI, que el nombre mixteco de esta representación es **ñuhu**.¹⁵ Ahora bien, el vocabulario de la lengua mixteca de Fray Francisco de Alvarado (1593) es la única fuente etnohistórica que nos da alguna información sobre esta palabra **ñuhu**, diciendo que, entre otras cosas, significa “dios”. Obviamente el hombrecito rojo representa un concepto muy importante, pero con las fuentes etnohistóricas existentes no hubiera sido posible avanzar en el entendimiento de este concepto.

Afortunadamente, el **ñuhu** está vivo entre los mixtecos actuales. Forma parte de la palabra **vehe ñuhu**, “casa del **ñuhu**”, o sea, “iglesia”. El **ñuhu** hoy en día es el poder divino de la tierra, que trae a la lluvia, cuida la milpa y controla la cosecha. Además es la figura central en las curaciones tradicionales del “espanto”. La idea de estas curaciones es que cuando alguna persona se espanta en algún lugar, el **ñuhu**, que es ese lugar mismo, se queda con su espíritu, de modo que la persona se enferma. Para curar el espanto se solicita a un curandero que vaya a hablar con el **ñuhu**,

¹⁵ Mary Elizabeth Smith. “The Relationship Between Mixtec Manuscript Painting and the Mixtec Language, a Study of Some Personal Names in Codices Muro and Sanchez Solis”, en *Mesoamerican writing systems*, editado por Elizabeth P. Benson, Washington D. C., Dumbarton Oaks, 1973, pp. 47-98.

convenciéndolo con ofrendas para que suelte a la persona enferma. En varios pueblos de la Mixteca Alta, el **ñuhu** o **ñuhu ndehyu** (**ñuhu** de la tierra) o **ñuhu ndodo** (**ñuhu** cacique) equivale a San Cristóbal y San Cristina, y se conoce como Toba. En San Miguel Achiutla, pueblo ya mencionado como centro religioso prehispánico, el curandero reza:

San Cristobal tani lugar chi nandetza ñuhu,
San Cristina ioni jiin tata Toba,
Ndeni chi nandetza ñuhu.
Suelteni lugar chi nandetza ñuhu.
Ndeni chi cani in tacu, Toba,
Ndeni chi cani in tacu.
Sahani in remedio na nduvaha enfermo
Ndeni chi cani in tacu.
San Cristóbal, suelte el lugar porque voy a levantar (el espíritu de) la tierra
San Cristina, que está con el padre Toba,
Mire porque voy a levantar (el espíritu de) la tierra
Suelte el lugar porque voy a levantar (el espíritu de) la tierra.
Mire porque va a comer un taco, Toba
Mire porque va a comer un taco.
Haga usted un remedio para que sane el enfermo
Levantamos (el espíritu de) la tierra.
Mire porque va a comer un taco.¹⁶

Oraciones similares las oímos de curanderos en Chalcatongo:

San Cristóbal, San Cristina, Santo Lugar
Nacuahani anu sehe ndahu sehe queeni yaha.
Nou nitahanyi nou nicuuy ja niyuhuyi nuuni?
Te vina veiyi jiin tihi ndixi jiin tihi ndeyu,
ja queeni te ma quiti-ini ni nuuyi
Sahani paciencia
Sahani tana sehe ndahu sehe queeni.

San Cristóbal, San Cristina, Santo Lugar
Entregue el alma de su pobre y triste hija
Que le pasó, qué le fue que se espantó ante Ud.?
y ahora regresa con tantito aguardiente y algo de comida,
Para que coma Ud. y no se enoje Ud. con ella.
Tenga Ud. paciencia.

¹⁶ Agradecemos la amable información de los señores Marcelino Cruz y Arcadio Martínez, vecinos de San Miguel Achiutla.

Y sane a su pobre y triste hija.¹⁷

En Santa María Peñoles pudimos observar cómo el culto al **ñuhu** (allí conocido también como el chaneque) y las curaciones del espanto se llevan a cabo en la zona arqueológica situada sobre el Cerro del Perro. Allí el **ñuhu**, presente en forma de una piedra singular, tiene su casa o templo especial hecho de piedras de más o menos un metro de ancho, 80 centímetros de alto y 1.80 metros de profundidad, colocado encima de una pirámide posclásica. Al **ñuhu** se le ofrece mazorcas de maíz, sangre de gallina o borrego, huevos, mezcal, flores, velas: “Aquí vienen trece velas para que sean quemadas en tu presencia, y en otra parte siete velas para que se quemen en tu presencia. Ten paciencia y un corazón grande”, dice el curandero en tal ocasión y sigue: “Vine para recoger y llevar a la persona enferma, su sudor. Tu, señor, conoces y sabes, envía un ministro que vaya a rejuntar la sangre, aquí viene tu regalo.” Y así es la forma de dirigirse al **ñuhu**:

Ave María Purísima

Te canehe tnuhu ndee tnuhu cahnu ini Señor,

Ducanni meeni señor yaa nchicachii,

Tee nidatnuu ni dayehe ni caaxico ni caa ducun ñuyiu,

Cuee yuu cuee dehva, te cuee yuu cuee cava.

Ave María Purísima

Yoho ni cuun iin testiu,

Te ni cuun iin tee ndaa tee cuiti,

Te ducan ni cuu yoho señor tee nucoo lugar iha,

Nuu codo yuu, nuu codo ninun iin nuu loma,

Nuu codo yuu, nuu codo ninun iin tinduu.

Ave María Purísima

Ten paciencia y un corazón grande, señor,

Y así también Ud., señor sol,

Hombre que dió luz en el mundo, tanto en el centro como en su alrededor,

En los arroyos y barrancas, en las piedras y las peñas.

Ave María Purísima

Tú eres un testigo,

Un hombre verdaderamente recto,

y así eres tú señor el que está sentado en este lugar,

¹⁷ Agradecemos la amable información del señor Fidel Ruiz y de las señoras Natalia Rodríguez y María Jiménez, curanderos y vecinos de Chalcatongo, así como del señor curandero Milesio Ortíz, vecino de San Miguel el Grande.

que te quedaste en lo alto sobre una loma,
que te quedaste en lo alto sobre un mogote.¹⁸

Aquí nos encontramos frente a una clara continuidad de la vida ceremonial mixteca en línea recta desde la época prehispánica hasta nuestros días. Sin entrar en más detalle, creemos que es obvia la relevancia de éstas y otras informaciones para elucidar el significado del hombrecito rojo con dientes largos, pintado como figura clave en tantas escenas en los códices mixtecos (fig. 9). A la vez, la representación de su culto en la pictografía prehispánica permite juzgar la autenticidad de la tradición mixteca, entenderla y apreciarla mejor.

Pero tales conclusiones no son novedades. Ya muchas veces se ha observado y analizado la sorprendente continuidad cultural, desde épocas prehispánicas hasta la actualidad, de la vida indígena. Pero, démonos cuenta, el sólo hecho de señalar esta continuidad implica tomar una posición política. Pues esta continuidad por sí sola desmiente una vez más la fantasía de que haya una distinción marcada, “esencial”, entre los creadores de las civilizaciones prehispánicas y sus descendientes contemporáneos, y en consecuencia demuestra la ilegitimidad de toda la ideología del “pasado robado”, poniendo de manifiesto la existencia actual de la situación colonial. Señalar la continuidad de la tradición cultural indígena implica reconocer que con la Independencia de México su opresor cambió de capa, no de corazón. Por lo tanto, la discriminación que sufren los indígenas hoy en día da al contenido de sus códices antiguos un tremendo valor político.

Hacia una recuperación de lo propio

La doble mentalidad de criollos y ladinos, brevemente discutida en párrafos anteriores, necesariamente tiene un efecto desorientador sobre la población nativa, que, por una parte, funciona dentro de la sociedad nacional (hasta viéndose a veces objeto de atenciones y elogios poco verdaderos) y que, por otra parte, está discriminada en todos los niveles de esta sociedad, como algo despreciable, inferior o por lo menos “muy aparte”. En un aspecto, la identidad indígena se define con base en este sentimiento negativo y traumático, de ser un grupo no aceptado y no adaptado a las normas de la sociedad dominante; marginado en su desarrollo, sin control sobre sus condiciones económicas, sin voz en su

¹⁸ Agradecemos la amable información del señor Cristóbal Rojas, sabio en esta materia, y del señor Raúl Alavez, que además hizo la transcripción y la traducción del texto mixteco; ambos son de Santa María Peñoles.

estructura política y sin derecho o posibilidad de manejar el propio patrimonio cultural.

Cuando el indígena quiere superar este sentimiento tiene básicamente dos opciones. La primera es negar su identidad indígena e insistir en incorporarse en la vivencia nacional “moderna”, o sea, ladinizar su comportamiento. La segunda es rebelarse radicalmente contra la telaraña ideológica que reconoce como la causa de sus traumas.

Para poder compartir la “civilización moderna”, el indio debe quitarse su traje tradicional y lucir ropa de confección, preferentemente importada de los Estados Unidos (!); despreciar sus hongos, quelites y aguamiel para “agarrar la onda de pepsi y sabritas”; abjurar de los dioses de la tierra y de la lluvia, los señores de los montes y de las milpas, para convertirse en discípulo de la revista **Duda**, y debe de dejar los panoramas majestuosos de su pueblo natal para criar a sus hijos en un ambiente civilizado, como lo es Ciudad Netzahualcóyotl. Indígenas que eligen así conformarse a la sociedad nacional, breve tiempo después de salir de su pueblo, fingen ya no recordar el “dialecto” de su gente y encuentran chocante su manera original de vivir y se quejan de qué “atrasados” y “torpes” son sus familiares. Tales indígenas ladinizantes son verdaderamente enajenados de sí mismos, hasta tal punto que son los primeros en discriminar y repudiar con machismo violento a su propia gente. Circunstancia bastante irónica ya que, por supuesto, tal traición a su origen no es capaz de superar luego la repugnancia con la que les ve la sociedad de la que tanto anhelan formar parte. Lo que hay que tener en mente, viendo este proceso, es que la discriminación del indígena es más bien cultural y social que racial, ya que los mexicanos, en su mayoría, difieren entre sí solamente en grados de color y rasgos indígenas.

La segunda opción, la de negar la inferioridad del indio como tal, es sin duda la más adecuada, pero exige un carácter fuerte. Para este efecto es necesaria una visión de la identidad propia definida no negativamente con base en la discriminación sufrida, sino con base en la meditación positiva de los valores propios, meditación que implica vislumbrar los derechos propios. Esta visión crea la conciencia de ser indígena, por la cual el individuo se da cuenta de que a la vez participa y no participa en la sociedad nacional, y que esta dicotomía está fundada sobre una injusticia social y una mentira histórica. Esta conciencia hace sentir la necesidad de examinar críticamente las limitaciones de la sociedad nacional, así como de reivindicar, maximizar y continuar con impulso creativo la propia cultura. Por eso, esta conciencia emprende la búsqueda de lo propio, lo que no resulta fácil en medio de las desorientaciones, tabúes y traumas impuestos durante varios siglos a las

comunidades indígenas. Esta conciencia necesariamente apunta a cambiar la totalidad de la vivencia social y cultural en el continente americano, tal como se observa con claridad en los diferentes programas de acción indígena, por ejemplo, los expresados durante la 2a. Reunión de Barbados, en la que, entre otros, la alianza Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües A.C. manifestó una clara conciencia de su situación:

Consideramos que ha llegado el momento de cuestionar los distintos intentos de asimilación, incorporación e integración de los grupos étnicos a la vida nacional que se han practicado, y proponer alternativas más acordes con la naturaleza social y cultural de nuestras comunidades, para terminar con los procedimientos coercitivos que, lejos de integrarlos al desarrollo nacional, provocan su desorganización interna situación que se traduce en una práctica etnocida.¹⁹

Para este efecto se precisa una concientización general de todas las capas sociales de la población de este continente, como condición indispensable para llegar a cambios verdaderos en la actitud hacia los indígenas.

De todos los problemas involucrados en tal proceso de cambio, mencionamos aquí solamente el de la educación, ya que en este aspecto es relevante el patrimonio prehispánico, presente en tantos restos arqueológicos, obras de arte y relatos en forma de inscripciones, códices o textos en lenguas indígenas. Las escuelas actuales tratan de modificar en gran detalle el mundo espiritual indígena, reemplazando todo lo tradicional y propio por los conocimientos, teorías, espectaciones, cultura material y etiquetas prefabricadas de la sociedad nacional. Se insiste, se inculca con gran celo en los niños que no hay otro dios que el progreso nacional, y que la enseñanza escolar es su profeta, de modo que muchos jóvenes indígenas reconocen la necesidad de superarse en este sentido. Pero toda esta superación se define en términos ladinos. La escuela y los medios de comunicación imponen al indígena una escala de valores y criterios no-indígenas, con *status* axiomático, hasta el punto que los mismos indígenas quedan convencidos que su superación es sinónimo de la adquisición de la cultura occidental, dentro de un marco nacionalista mexicano.

Pero ahora la extraña consecuencia: la cultura occidental misma, desde hace siglos bien familiarizada con los problemas

¹⁹ "Indianidad y descolonización en América Latina", en *Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*, México, 1979, p. 260.

étnicos, enseña que la superación es una amplificación del horizonte de conocimientos y experiencias, en todos los sentidos y de toda índole, incluyendo en primer plano la conciencia y profundización de la vivencia cultural propia. Además, esta cultura occidental ha llegado a cuestionar sus propias premisas de desarrollo y a demoler sus pretensiones absolutistas. De modo que una aculturación intelectual resulta necesariamente contraproducente a los intereses del sistema, y es de esperarse que serán precisamente los indígenas intelectuales aculturados quienes insistirán más en reivindicar y defender su cultura original y que criticarán el presente sistema educativo desorientador.

Recordamos, además, que es precisamente de interés nacional no obstaculizar la autoconciencia indígena, ya que la voluntad del desarrollo queda firmemente vinculada a la idea de superación. El negar una conciencia propia a una parte tan considerable de la población y el mantener una estructura endocolonial limita la superación individual, combate la creatividad y crea una esquizofrenia social con todos sus complejos de inferioridad, desconfianza y envidia correspondientes. Así se frena, a largo plazo, un progreso económico y espiritual satisfactorio. En el México de hoy el desarrollo está dirigido desde arriba, se impone (con las mejores intenciones, no lo dudamos) a las comunidades indígenas, de modo que su futuro no está en sus propias manos, sino les llega de afuera. La conciencia de ser indígena implica una rebelión mental en contra de esta jerarquía.

El elemento etnocida más palpable y concreto es la agresión bien conocida de las escuelas en contra de las lenguas indígenas; agresión que se ha denominado con los eufemismos "alfabetización", "castellanización" o "educación bilingüe". El niño indígena aprende exclusivamente la escritura y la gramática española, y se le hace entender claramente que su lengua materna no es una "lengua", sino un "dialecto" que no se puede escribir y que carece de gramática y de vocabulario: no vale la pena reflexionar sobre ella y mejor es olvidarla lo más pronto posible.²⁰

La represión de las lenguas indígenas tanto en las escuelas como en la vida diaria y en la política es una prueba muy elocuente del colonialismo interno mexicano, ya que hace al indígena dependiente hasta en la expresión más inmediata de sí mismo. Desgraciadamente la misma represión rige en las escuelas bilingües. El término "educación bilingüe" sugiere una posición de igualdad de

²⁰ Tales opiniones las pudimos escuchar no solamente de los maestros normalistas, oficiales gubernamentales y personas de la "alta sociedad", sino también de muchos indígenas. Hasta nos tocó oír de un director de una institución antropológica la frase nítida: "¡no te estoy hablando en zapoteco ni en mixteco, ni en una de estas mierdas!".

dos lenguas (la lengua indígena y el español) en la enseñanza y fue inventado para desviar las críticas hechas al colonialismo interno. La educación bilingüe, en general, lejos de valorizar y enseñar las lenguas indígenas, las usa únicamente como vehículo para la castellanización y para mejor transmitir los valores de la sociedad nacional.²¹ Como tal, el bilingüismo se ha convertido en una burla más a los indígenas y un disfraz grotesco del etnocidio.

Hay que recordar que los maestros bilingües son un grupo discriminado en el nivel profesional, como maestros de “indios”, considerados como muy inferiores a los “normalistas”. Su entrenamiento –igual que el de todos los profesionistas que van a trabajar en regiones indígenas– carece de todo tipo de orientaciones en la problemática a la que aquí aludimos. Igual que los otros profesionistas, constituyen un grupo heterogéneo, en que se mezclan personas llenas de entusiasmo para levantar el nivel de vida en sus comunidades y personas sin ninguna vocación, estudiosos de su propia cultura y gente que desconoce por completo la lengua indígena,²² promotores culturales con un compromiso verdadero y díscolos incapaces. Pero por la falta de lo más mínimo de filosofía cultural en su entrenamiento, la mayoría de los maestros se convierte –generalmente sin darse cuenta– en agentes ladinos de la sociedad nacional.

Otro problema que se introduce en la labor difícil de los maestros es el hecho de que en las mismas comunidades indígenas existen generalmente elementos ladinos de corta visión que, con críticas ultrajantes, exhortan a sus vecinos a cambiar “ese traje tan feo” y a no seguir “hablando el dialecto, porque no se oye bien y ya vivimos en otro tiempo”. Dentro de tal contexto social, la escuela bilingüe es copia “humilde” de la escuela federal y, como ésta, aporta poco o nada para que la comunidad tome conciencia de sus valores propios y de la injusticia social de la explotación económicamente que sufre.

¡Qué espectáculo más absurdo, la primera enseñanza de la escritura a los niños indígenas! Esta enseñanza, se supone está

²¹ Recordamos una visita a un internado bilingüe en la Mixteca Alta, muy moderno (!) y elegante por cierto, con todo tipo de facilidades educativas para los alumnos. Criterio para la admisión era, efectivamente, el poder hablar bien una lengua indígena. Pero los alumnos que eran seleccionados hablaban lenguas (y dialectos) diferentes, de modo que en la práctica nadie jamás hablaba su lengua materna en este internado y todos se dedicaron al uso y aprendizaje del castellano.

²² **SIC!** Nos constan varios casos en que fueron admitidos como maestros bilingües personas que apenas podían contar de 1 al 10 en la lengua indígena y que, por lo demás, no tenían ni la noción más elemental de ella. Su único interés fue obtener una “chamba” con un sueldo fijo, aprovechándose de una lengua que siempre habían despreciado.

fundada en algunos elementos básicos de la psicología. El niño empieza a relacionar la secuencia de las letras r-o-j-o con la palabra “rojo” y a la vez con este color específico, cortando y pegando figuras rojas, etcétera. Pero qué relevancia puede tener este tipo de enseñanzas para niños que nombran a tal color **cuaha**, ¿por ejemplo? Solamente pueden transmitir la idea de que el castellano es la única lengua que se puede escribir, idea que a su vez causa vergüenza y traumas en el uso de la lengua materna.²³ Así, toda la enseñanza escolar se sitúa en un marco referencial ladino, en un campo semántico ladino. Toda la situación escolar, toda la temática, forma y contenido de la enseñanza establecen la superioridad y la universalidad del mundo ladino, como copia del mundo occidental.

Otro ejemplo: la enseñanza de la literatura se refiere a la literatura en idioma español y a la literatura mundial. Así, en las secundarias se estudian “La Celestina”, la obra de Sor Juana y a veces hasta Dafnis y Cloe. Pero, ¿por qué en regiones de habla náhuatl **no** se leen y analizan las poesías de Netzahualcóyotl, las obras de Chimalpahín o Tezozomoc? Y ¿por qué en la región maya, **no** las profecías del Chilam Balam en su lengua original? El maya y el náhuatl son lenguas con una literatura de prestigio; además enfatizamos que existen textos antiguos (*i.e.* escritos durante la época colonial) en un gran número de lenguas indígenas. Esta tradición literaria indígena, dispersa en los archivos, todavía casi no se ha explorado. Y aparte de ésta, existe una rica literatura oral indígena, todavía insuficientemente registrada. Para poder superar la discriminación y la desigualdad en la práctica educativa, será necesario elaborar clases y libros de texto sobre temas indígenas y en lenguas indígenas, sobre la gramática y la sintaxis, la estructura fonética y semántica de estas lenguas y sobre la literatura que existe en ellas.

Pozas, en una polémica bien intencionada (pero no por completo purgada de la demagogia barata de algunos sacerdotes y periodistas exaltados) contra el Instituto Lingüístico de Verano, cita un ejemplo en lo que los representantes de un grupo indígena (en este caso los mazatecos) se opusieron a la enseñanza de su propia lengua, argumentando: “No queremos maestros que enseñen mazateco, nosotros necesitamos hablar castellano y si el centro (*sc.* del INI) no pone maestros que nos enseñen castilla, nosotros los

²³ Reflexione el lector sobre la siguiente situación, que es bastante común: dos familiares siempre se han comunicado en su lengua indígena, aunque a edad avanzada aprendieron a hablar el español, leer y escribir. Ahora uno emigra a la Ciudad Netzahualcóyotl y después de un tiempo necesita escribir a sus parientes. ¿En qué lengua le escribiría?

pagamos y que el Centro se lleve a sus maestros".²⁴ Pero nos asombra que un pensador lúcido como Pozas, quien en lo demás de esta publicación suya nos da una visión tan elocuente de la corrupción de la burocracia indigenista, no prosigue en el análisis de tal voluntad mazateca –si es que fue bien interpretado por los del INI–, como una voluntad obviamente manipulada. Ningún pueblo desprecia lo propio por libre albedrío y el “necesitamos hablar castellano” es precisamente consecuencia y prueba de la situación colonial, vehementemente opresiva, que sufre este pueblo.

Lo que hemos dicho sobre la enseñanza de las lenguas indígenas vale también para la enseñanza de la historia. Desde luego, dentro de las materias de Ciencias Sociales y de Historia, se da atención a las civilizaciones prehispánicas, pero todo dentro de la ideología del “pasado robado”, conforme a la visión de Sigüenza y Góngora. La conciencia de ser indígena implica la exigencia de una enseñanza de la historia prehispánica como fundamento de la realidad indígena de hoy, con énfasis de la continuidad cultural entre los creadores de esas grandes civilizaciones y los indígenas actuales. Ha habido muchísimas investigaciones sobre la historia indígena, pero no desde el punto de vista indígena. El paso que falta es escribir el desarrollo de cada nación indígena, desde la época precerámica, la primera urbanización y el principio de una organización estatal, hasta las civilizaciones florecientes en el clásico y postclásico, y después, desde la sumisión violenta por los invasores españoles hasta la participación en una historia nacional mexicana y la desintegración actual. Tal historia, enseñada en cada región, por indígenas a indígenas, será una base para poder entender la situación contemporánea y para diseñar un proyecto indígena propio de su futuro.

Se trata, por lo tanto, como varios profesionistas indígenas en sus protestas en contra de los defectos y perjuicios de la enseñanza actual ya han exigido con insistencia, de institucionalizar una educación bilingüe-bicultural verdadera, en la que la cultura indígena y la cultura occidental, la lengua nativa y el idioma de Castilla tendrán los mismos derechos y el mismo **status**. Este tipo de educación es una condición para poner en claro el desarrollo económico de la región y la existencia legítima de diferentes costumbres, para combatir el prejuicio y la vergüenza, para despertar una conciencia de la presencia actual del mundo prehispánico y para evaluar la propia situación. Dentro de este nuevo marco educativo se ofrecerá un lugar digno al curandero y

²⁴ Ricardo Pozas, *op. cit.*, p. 28.

al principal, no para enseñar las tradiciones como dogmas²⁵ ni para revivir el pasado, sino para darse cuenta del camino en que se encuentra la comunidad.

En todo este proceso hacia la recuperación de lo propio, de concientización y de cambio a una vivencia multilingüe y multicultural, los códices antiguos ocupan una posición especial, ya que constituyen el testimonio auténtico de la intelectualidad indígena anterior a la intrusión de toda la problemática hispana-ladina, y como tales son criterios básicos para determinar la ruptura y/o continuidad cultural. El impacto de su calidad artística manifiesta al indígena el esplendor y la importancia de su propio pasado. Su contenido demuestra con claridad la autonomía política y los adelantos ideológicos antes de la conquista y por contraste revela el colonialismo interno de la actualidad.

Como hemos observado antes, es característico de su situación social el hecho de que la gran mayoría de los indígenas desconoce la existencia de esta documentación prehispánica. Efectivamente, los estudios interpretativos de estos códices fueron hechos siempre por investigadores no-indígenas en un lenguaje esotérico, pero los resultados de tales estudios pueden traducirse en comentarios básicos para uso en la educación indígena, junto con los textos en lenguas indígenas. La lectura de los códices por los descendientes huérfanos de los autores no sólo orientará a éstos, sino también agregará una nueva dimensión a la investigación etnohistórica y proporcionará sin duda muchas claves para la interpretación de estas pinturas. Así, la introducción del estudio del mensaje de los antepasados significa un paso decisivo hacia una conciencia y una reivindicación de la propia cultura.

Como obras de arte y testimonios espirituales, los códices catalizarán la conciencia de ser indígena, no en forma de una glorificación romántica del pasado, sino como el reconocimiento de un privilegio y de un compromiso.

²⁵ Como sí muchas veces pasa con las enseñanzas de elementos culturales occidentales, desgraciadamente! Obviamente no se está aspirando aquí a establecer de nuevo la guerra florida, el sacrificio humano o a glorificar la brujería, ni queremos poner en función otra vez el Templo Mayor de Tenochtitlán o restaurar la división política prehispánica. Tampoco se trata de pasar en silencio por la época colonial que ha aportado también tantas obras memorables a este país. Pero nos parece indispensable introducir en las escuelas algo de relativismo cultural o ideológico, como fundamento de una actitud crítica y libre de discriminación, que permitirá a los alumnos indígenas mismos crear una visión intelectual de su mundo de hoy y mañana y que fomentará su participación directa, autoconciente en la planificación nacional.