



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO
FACULTAD DE HUMANIDADES**

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

T E S I S

**De los indigenismos a las filosofías de los pueblos originarios:
reflexiones filosóficas en torno a la historia de la filosofía mexicana y
su función social en la contemporaneidad**

Que para obtener el título de:
Licenciada en Filosofía

Presenta:
María Guadalupe Ortiz Hidalgo

Asesor(a):
Dr. Víctor Manuel Hernández Torres

Toluca, Estado de México, 2023

De los indigenismos a las filosofías de los pueblos originarios: reflexiones
filosóficas entorno a la historia de la filosofía mexicana y su función social en la
contemporaneidad

Índice

De los indigenismos a las filosofías de los pueblos originarios: reflexiones filosóficas entorno a la historia de la filosofía mexicana y su función social en la contemporaneidad .	2
Introducción	1
Capítulo I: Indigenismo decimonónico. Los ideales de una nación frente a su diversidad	22
1.1 De la independencia a la mitad del siglo XIX. Contexto político y realidad india ..	24
1.2 Las nuevas políticas: los indios y la tierra.....	36
1.3 Indigenismo porfiriano	52
Conclusiones del capítulo.....	61
Capítulo II: Indigenismo del siglo XX. El discurso de la nación y los intentos de una verdadera inclusión de la población indígena de México	64
2.1 El debate filosófico indigenista de la Revolución mexicana.....	66
2.2 Del indigenismo posrevolucionario a la postura antropológica de finales del siglo XX	81
2.3 Los pilares filosóficos del indigenismo en la segunda mitad del siglo XX	93
Conclusiones del capítulo.....	105
Capítulo III: Acercamiento a la filosofía de los pueblos originarios de México	110
3.1: ¿Qué es la filosofía de los pueblos originarios?.....	111
3.2: Bases para la filosofía originaria.....	116
3.3: Filosofía de los pueblos originarios: orígenes y actualidad.....	136
Conclusiones del capítulo.....	144
Capítulo IV: Filosofía política de los pueblos originarios contemporáneos de México .	146
4.1: ¿Cuál es la propuesta de la de la filosofía de los pueblos originarios de México? La filosofía del ser haciendo.....	147
4.2: El fundamento histórico	153
4.3: La filosofía como fundamento de movimientos étnicos.....	155
4.4: Apéndices en la filosofía política de los pueblos originarios contemporáneos ..	164
Conclusiones del capítulo.....	183

Conclusiones	184
Fuentes consultadas:.....	189

Introducción

El presente trabajo de investigación titulado *De los indigenismos a las filosofías de los pueblos originarios: reflexiones filosóficas entorno a la historia de la filosofía mexicana y su función social en la contemporaneidad*, retrata fragmentos de la historia de la filosofía en México, mediante los cuales se analiza la influencia de los indigenismos en el pensar sobre lo mexicano; al mismo tiempo, muestra la incursión de los pueblos originarios dentro de la filosofía, rompiendo el silencio y mostrando nuevas formas de vida.

Esta investigación se encuentra enmarcada dentro del campo de estudio filosófico; empero, se verá enriquecida con aportes de otras disciplinas a la problemática, por ejemplo: antropología, ciencia política, historia de México e historia de la filosofía mexicana. El presente trabajo está dividido en dos etapas, cada una corresponde a su corriente de pensamiento: indigenismo y filosofía de los pueblos originarios.

El trabajo de investigación inicia con el nacimiento de la nación mexicana, es decir, al final de la revolución de independencia; este hecho histórico marca el inicio institucional del país mexicano tal como lo conocemos. El motivo de que se inicie en este momento de la historia de México es que ahí surge una dialéctica nación-pueblo, que será abordada a lo largo de toda la investigación. Esta primera parte está dedicada al estudio de la historia de los indigenismos en la segunda mitad del siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX.

La siguiente parte del trabajo inicia de la segunda mitad del siglo XX con la introducción de la filosofía de los pueblos originarios en el ámbito académico, se abordan y comparan las categorías con las que se han estudiado estas filosofías; termina hasta nuestros días, inicios del siglo XXI, con una síntesis que recupera los tópicos filosóficos más importantes de la filosofía de los pueblos originarios contemporáneos de México

Como objetivo general, se propone el abordaje de la filosofía de los pueblos originarios contemporáneos de México (segunda mitad del siglo XX a los primeros 22 años del siglo XXI) como respuesta filosófica a un análisis de la historia e implicaciones político-sociales de los indigenismos en México (segunda mitad del siglo XIX y primera mitad del XX).

- Algunos de los objetivos particulares que atiende cada uno de los capítulos son: Analizar los principios y características de los indigenismos de la segunda mitad del siglo XIX en México en relación a los principales pensadores de la época y el contexto político del país.
- Contrastar las posturas indigenistas en la primera mitad del siglo XX dentro de la filosofía mexicana y en relación al debate principal de la época: el ser del mexicano.
- Determinar las categorías propias para el abordaje y metodología de la filosofía de los pueblos originarios de México con base en la tradición filosófica del país.
- Sintetizarlos tópicos filosóficos del pensamiento de los pueblos originarios contemporáneos de México con las propuestas realizadas por los pensadores y pensadoras indígenas.

Para esclarecer cuál es el problema a tratar, resulta necesario introducirnos al concepto de indigenismo, el cual, como corriente de pensamiento y como movimiento político, tiene un amplio desarrollo en nuestro país, tanto así, que podríamos decir que la historia del indigenismo es también la historia de México. Sus orígenes se remontan al hecho histórico del encuentro entre el mundo europeo y el mundo americano¹.

¹Es necesario aclarar que hay diferentes formas de llamar al fenómeno de “la conquista”, pues se ha cuestionado la carga simbólica que tiene el verbo “conquistar”. Por ejemplo, Miguel León-Portilla le llama “encuentro de dos mundos”; en cambio, Carlos Lenkersdorf prefiere nombrarlo “desencuentro”, pues el encuentro implica el diálogo y reconocimiento de ambas partes, no obstante, lo que hubo fue un desencuentro ya que una parte de estas dos realidades fue silenciada. Por otro lado, Edmundo O’ Gorman ocupa el término “invención de América” el cual refiere a que la realidad americana fue inventada por Europa y esta se encargó de darle una forma y dotarle de existencia.

Luis Villoro define al indigenismo como un “conjunto de concepciones teóricas y de procesos concieniales que, a lo largo de las épocas, han manifestado lo indígena”²; en palabras más sencillas, es la percepción que el no indígena tiene del indígena y que ha configurado parte del imaginario colectivo sobre la conciencia de la mexicanidad.

Teniendo en cuenta la amplia historia que el indigenismo tiene en México, prácticamente desde la llegada europea hasta nuestros días, nos damos cuenta que este no significa lo mismo todo el tiempo, por el contrario, su significado varía dependiendo de la circunstancia histórica. Por lo tanto, no se puede hablar de un indigenismo en general, sino de indigenismos.

El problema a tratar es que la realidad indígena ha sido pensada de distintas formas a lo largo de la historia del pensamiento en México, sin oportunidad de pensarse a sí misma. En las definiciones que se han dado sobre lo que es ser mexicano se les ha dado voz a los diferentes indigenismos, pero no a la voz de los pueblos mismos, ellos nos dicen: “aprendemos nosotros mismos a interpretar lo que somos desde la cultura que nos domina, seguimos siendo colonizados desde los espacios que nos ofrece la cultura que llegó a decirnos mexicanos”³.

Algunas de las preguntas que guiarán nuestra investigación al respecto son: ¿De qué maneras sea manifestado la realidad indígena en la filosofía mexicana? ¿Quién ha definido a los pueblos, el pueblo mismo o aquello que llamamos nación? ¿Cómo se ha representado la intelectualidad de los pueblos originarios? ¿De qué manera han estado presentes en la conformación de la conciencia del ser mexicano? ¿Hay alguna respuesta filosófica a tal problema?

En este sentido, la problemática a tratar es que los indigenismos han definido, en cierta medida, la conciencia del ser mexicano; sin embargo, el pensamiento de los pueblos originarios de México no han tenido la misma recepción que estos

²Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*. Fondo de Cultura Económica, 2018, p. 13

³Guillermo Palma Aguirre, “La utopía de la interculturalidad desde la perspectiva Rarámuri”, en Francisco López Bárcenas (coord.), *El Pensamiento indígena contemporáneo*. Suprema Corte de Justicia de la Nación, Ciudad de México, 2018, p. 69 [En línea]:

<https://sistemabibliotecario.scjn.gob.mx/sisbib/2019/000297986/000297986.pdf> [Consulta: 21 de agosto, 2023].

indigenismos. La filosoficidad del problema recae en la existencia de una dialéctica conformada por ambas realidades: la indígena y la no indígena. La conciencia del ser mexicano, la circunstancia mexicana, no puede ser entendida únicamente con la corriente de pensamiento indigenista.

Para establecer una justificación a nuestro trabajo de investigación apelaremos a tres puntos esenciales: 1) el circunstancialismo orteguiano enfocado en dos realidades de México, tanto filosóficas como históricas; 2) la función social de la filosofía, tomando a esta como una ciencia que hace aportes teóricos para la mejora social y 3) la pérdida de tradición popular y con ello pérdida de la filosofía de los pueblos originarios, siendo esta una investigación que procura resaltar la importancia actual de estas filosofías originarias.

En primera instancia, la filosofía, como una disciplina perteneciente al rubro de las humanidades, estudia al ser de la humanidad y todas las implicaciones que ello tiene, por ejemplo, su estar en el mundo. Filósofos como Ortega y Gasset nos han hecho ver que los problemas filosóficos no están aislados de la realidad social, cultural o política; en palabras del filósofo: “hemos de buscar a nuestra circunstancia, tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo.”⁴

En este sentido, el estudio de los indigenismos y de la filosofía de los pueblos originarios de México, tanto su historia como su presente, haya su justificación, en tanto que, sonidos de las partes que conforman la realidad de ser mexicano. El circunstancialismo de Ortega y Gasset nos plantea que el ser humano y su realidad están enlazados, de ahí la importancia del estudio de la realidad de la humanidad y, en esta circunstancia, el estudio de la realidad del mexicano.

Se justifica así el estudio de filosofías originales de la región, como lo es la filosofía de los pueblos originarios. Uno de los significados que tiene la premisa “somos nuestra circunstancia” es que la humanidad es en el tiempo y el pasado es

⁴José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*. 1914, p. 12 [En línea]: <https://demiurgord.files.wordpress.com/2014/09/meditaciones-del-quiote.pdf> [Consulta: 11 de agosto, 2023].

una dimensión del tiempo que determina y hace darle valor al presente; por lo tanto, los pueblos originarios de México forman parte de esta circunstancia histórica del mexicano; sin embargo, han sido definidos, por agentes externos, es decir, por el indigenismo.

Apelando a la función social de la filosofía como otro motivo de investigación, podemos concebir al porvenir como posibilidad de acción, es decir, lograr cambios en las formas de concebir la mexicanidad. Uno de los aportes de este trabajo es la mirada crítica hacia las diversas formas de definir a la realidad indígena, las cuales han decantado en políticas asistencialistas, una visión museística de los pueblos, incluso en discriminación.

La importancia de estudiar y comprender la circunstancia de la mexicanidad nos permite el hacer, la praxis; sobre todo, cuando se tratan temáticas, que lejos de ser tópicos de investigación, son problemáticas que afectan a la sociedad o a una parte de ella, como han sido las políticas indigenistas que, a lo largo de la historia de México, han mostrado su disparidad con la filosofía de los pueblos originarios.

Nuestro tema encuentra una justificación en tanto que, la filosofía, como una de las ciencias que estudian al hombre, trata temas referentes a él y a su circunstancia, muestran su realidad tal cual es, en este caso, la realidad del ser mexicano contemporáneo: la realidad filosófica de los pueblos originarios frente a la realidad indigenista.

Por último, es necesario el estudio de la filosofía de los pueblos originarios debido a la pérdida de tradición popular y con ello la pérdida de su pensamiento filosófico. Los pueblos originarios tienen una filosofía de la práctica o filosofía de vida; sin embargo, ésta se manifiesta en el hacer, yo le llamo *filosofía del ser haciendo*. El ser está determinado por su hacer en el mundo. Cuando se deja de hacer, se deja de ser:

Cuando se deja de estar una actividad, ya sea un ritual, la siembra de alguna planta, la preparación de alimentos, la creación de alguna artesanía: todo el léxico, todo el conocimiento entorno a esa práctica deja de hacerse, deja de mencionarse, se desdibuja la actividad, sus objetos, sus procedimientos y beneficios, se pierden

esos nombres y, entonces, se empobrece la transformación que se venía realizando y se empobrece también el mundo⁵.

En este sentido, el estudio de las filosofías de los pueblos originarios no sólo es necesario, sino que es un deber moral que tenemos como filósofos/as y el estudio del indigenismo es un deber que tenemos como mexicanos/as. Es una muestra de retribución a la sociedad por la tradición, la historia, el pensamiento, la cultura y el saber de la vida que nos han brindado.

El problema planteado aquí es la existencia de una relación dialéctica entre dos realidades filosóficas: una se ha dedicado a definir y asimilar a la otra, y esta, lo único que hace es hacerse reconocer por la que la define. La hipótesis planteada es que estas dos circunstancias se manifiestan en la filosofía mexicana: una como historia y la otra como respuesta filosófica a esta historia.

La primera circunstancia es el indigenismo, corriente de pensamiento tomada como la parte que ha definido intelectual, política y socialmente a los pueblos originarios; a lo largo de la historia de la filosofía en México y mexicana, se ha dedicado a hacer un reconocimiento, asimilación, abstracción y conceptualización de esa realidad. Esta corriente tuvo repercusiones e implicaciones en el ámbito político (políticas indigenistas y asistencialistas) y social (la conciencia indígena que se manifiesta dentro del ser mexicano).

La otra parte es la filosofía de los pueblos originarios, producción intelectual que habla por sí misma, representa una respuesta filosófica al indigenismo, el cual ha definido la filosofía e intelectualidad de los pueblos originarios por siglos. La filosofía de los pueblos originarios es manifestación de la emancipación intelectual, donde su filosofía no es construida por agentes externos y tampoco versa sobre su humanidad, sino que teoriza sobre cuestiones propias de su circunstancia como lo

⁵Nicandro González Peña, "Filosofía de la práctica y autosuficiencia versus la filosofía de la dependencia", en Francisco López Bárcenas (coord.), *El Pensamiento indígena contemporáneo*. Suprema Corte de Justicia de la Nación, Ciudad de México, 2018, p. 139 [En línea]: <https://sistemabibliotecario.scjn.gob.mx/sisbib/2019/000297986/000297986.pdf> [Consulta: 23 de agosto, 2023].

es la tierra, el gobierno propio, educación, sentido de comunidad, entre otras; son filosofías con función social.

La bibliografía que se ha escrito sobre la incursión de los pueblos originarios dentro de la filosofía latinoamericana y mexicana es sumamente extensa y no podrían abordarse la mayoría de esas obras en este trabajo de investigación, por eso dividimos a estos estudios en algunos enfoques desde los cuales se puede, de manera general, conocer de qué formas se ha estudiado a los pueblos originarios desde la filosofía:

1. Obras de carácter indigenista, es decir, aquellas que hablan sobre el indio/indígena⁶ en determinados contextos.
2. Los estudios que aplican categorías de análisis europeas a la realidad de los pueblos originarios de América Latina.
3. Los estudios sobre lo que se ha dicho acerca de los pueblos originarios en la historia, es decir, las historias de los indigenismos.
4. Aquellos que estudian la filosofía de los pueblos originarios por sí misma, ya sea del pasado o del presente; esta implica el aprendizaje por completo del idioma y cosmovivencia del pueblo originario que estudia.
5. Estudios que parten desde una crítica a modelos de opresión occidentales y después proponen nuevas alternativas, necesariamente es un ejercicio de destrucción y construcción.

El primer enfoque hace referencia a la bibliografía indigenista que han formado parte del pensamiento latinoamericano desde el encuentro de América con Europa hasta nuestros días. Siendo el indigenismo una corriente de pensamiento que consiste en lo que otros han teorizado y conceptualizado sobre la realidad indígena, podemos encontrar infinidad de literatura al respecto.

El indigenismo, como corriente de pensamiento que surge con la llegada de españoles a América, es mucho más viejo que las mismas naciones de América

⁶ El término indio, por su naturaleza impositiva se ha utilizado a lo largo de la historia como una palabra denostativa y discriminatoria; en este texto sólo se hará uso del concepto aplicándose a su contexto geográfico e histórico y haciendo alusión a algunas citas correspondientes al siglo XIX o anteriores.

Latina; al ser tan extenso, se transforma y adquiere la forma de su contexto, por lo tanto, no podemos hablar de un solo indigenismo, sino de indigenismos.

El debate entre Las Casas y Sepúlveda sobre la naturaleza del indio representa las dos posturas indigenistas habidas en la época colonial; la obra de Fay Bernardino de Sahagún, Clavijero, Fray Servando Teresa de Mier, Manuel Orozco y Berra conforman un poco del indigenismo de la época.

Ya en el siglo XIX el indigenismo se ve determinado por los movimientos políticos y los proyectos de nación que se buscan, por ejemplo, el pensamiento de José María Luis Mora, Francisco Bulnes, Lucas Alamán o Gabino Barreda; estos sólo por mencionar algunos. En el siglo XX el indigenismo recupera la imagen del indígena para darle identidad a la nación mexicana, lo vemos representado en el muralismo, en el caso del arte, y en políticas asistencialistas por parte de los gobiernos mexicanos.

El indigenismo tiene una historia igual de vieja que la llegada de los españoles a tierras americanas. Sin embargo, podemos seguir encontrando el pensamiento indigenista en nuestros días, el cual consiste en la conceptualización que hace el no indígena sobre el indígena.

El segundo enfoque consiste en estas obras que intentan aplicar categorías filosóficas europeas a una realidad latinoamericana con sus respectivas modificaciones contextuales. Un ejemplo claro es José Carlos Mariátegui en su texto *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, en la cual intenta aplicar el materialismo histórico de Marx a una realidad latinoamericana.

La obra cobra sentido cuando realiza las modificaciones contextuales pertinentes; por ejemplo, sustituir la imagen del obrero/proletariado por la imagen del indígena/campesino. Este tipo de estudios no han quedado en la historia, pues *Indigenismo y marxismo en América Latina* es una obra contemporánea de Alberto Saladino García, en ella se realiza una interpretación de la realidad indígena latinoamericana desde una concepción marxista de la realidad.

En el tercer enfoque podemos encontrar obras como *Los grandes momentos del indigenismo en México*. Este texto marca un antes y un después dentro de la filosofía mexicana, pues establece que la realidad indígena siempre ha formado parte de la mexicanidad, pero ha sido manifestada por agentes externos.

Dentro de la filosofía mexicana encontramos el desarrollo, de manera más amplia, este primer enfoque que intentamos definir, en este sentido, obras que retraten como ha sido representada y valorada intelectualmente la realidad de los pueblos originarios, podemos decir que ahí se encuentran la mayoría de tesis que desarrollen un ser del mexicano y el papel que juega el indígena dentro de este problema.

Otro ejemplo de este segundo enfoque es *La política indigenista en México*, tomos I y II, en ella colaboran Alfonso Caso, Silvio Zavala, José Miranda y Moisés González Navarro. Este texto también marcó un antes y después ya que es una historia sobre las diferentes políticas indigenistas que ha sufrido México. A diferencia de lo que hace Villoro, estos autores no lo dividen por momentos, sino por etapas históricas ya establecidas: un tiempo precortesiano, la colonia, independencia, política indigenista liberal, hasta sus días.

Filosofar en clave tojolabal y *Filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, son ejemplos del cuarto enfoque. Ambas obras estudian la filosofía de los pueblos originarios, no lo que se ha dicho sobre ellos. Una lo hace desde la contemporaneidad, por tanto, con ayuda del trabajo etnográfico y la segunda mira hacia el pasado reconstruyendo el pensamiento de este pueblo desde fuentes históricas.

En este sentido, vemos que el estudio de la filosofía de los pueblos originarios puede ser, con una mirada hacia el pasado o con un enfoque contemporáneo y actual. Ambas obras son fundacionales, pues incorporan el pensamiento indígena dentro de la filosofía y lo consideran un sistema de categorías teóricas que, de cierto modo, determinan las dinámicas sociales, culturales y políticas.

Por último, el quinto enfoque consiste en aquellos estudios que parten de una crítica a modelos occidentales, por ejemplo: la modernidad, el capitalismo, el neoliberalismo, entre otros. Con base en esa crítica se procede a plantear nuevas alternativas conceptuales o epistemológicas, con la finalidad de darle espacio al diálogo intercultural dentro de la academia. En este enfoque encontramos aquellos estudios que llamamos de carácter decolonial, por ejemplo: las epistemologías del sur, filosofía de la liberación, sociología de las ausencias, entre otros.

Algunas obras cruciales para estos estudios son: *Filosofía de la liberación y Epistemologías del sur: descolonización y transmodernidad*; ambas del filósofo argentino Enrique Dussel; podemos añadir las obras de autores como Boaventura de Sousa Santos, Ramón Grosfoguel, Aníbal Quijano, Silvia Rivera Cusicansqui, entre otros.

Los métodos para la investigación filosófica han sido muy variados a lo largo de la historia de la filosofía. Podemos ubicar la *mayéutica*, método popular gracias a Sócrates; Platón por su parte, hizo del *diálogo* un método y género literario para la filosofía; Aristóteles, partidario del razonamiento, hace uso de la *deducción*. Eso por parte de los tres pilares de la filosofía clásica Antigua.

El *método científico cartesiano*, que fue y es utilizado por las ciencias de la naturaleza, fue antes un método filosófico. Los aportes de Kant hacia la metodología de la filosofía fueron invaluablees, pues, para él, *la crítica* debe de ser el principal método para filosofar. Podemos hablar de muchos métodos filosóficos: el racionalista, el empirista, trascendental, fenomenológico, analítico lingüístico, hermenéutico, dialéctico, entre muchos otros.

Todos ellos de raigambre europea; en este sentido, cabe preguntarnos: ¿existen metodologías propias para el estudio de la filosofía en América Latina? La respuesta es afirmativa. Hay metodologías creadas en América Latina para el estudio de su filosofía, estas metodologías tienen la bondad de no caer en absolutismos o universalismos, están abiertas al estudio de la heterogeneidad, se puede hacer filosofía en clave regional, entre otras características.

Estas metodologías fueron desarrolladas a lo largo del siglo XX y continúan hasta nuestros días. Algunos de estos métodos son: el externalismo, internalismo, historia de las ideas, método biográfico, historia intelectual, enfoque dialéctico marxista, culturalista, analéctica, entre otros. El método idóneo para la investigación presente es la analéctica y la concepción sociocultural como enfoque. A continuación, se definirá cada uno de ellos y después abordaré, como metodología, la forma en la que se ocuparán estos métodos.

Analéctica

El método analéctico fue desarrollado, inicialmente, por el filósofo argentino Enrique Dussel y consiste, de manera general, en realizar una crítica a la ontología occidental del “otro” como diferente, colocando a su concepción totalitaria e impositiva como su principal debilidad epistemológica; posteriormente se da la voz a la filosofía latinoamericana existente, filosofía creada por ese “otro” marginado y diferente.

El objetivo principal de la analéctica es criticar modelos establecidos en favor de Occidente y proponer filosofías propias, en este sentido, se realiza una interpretación diferente de la historia de la filosofía, para poder derribar discursos totalitarios que buscan la homogeneización de la diversidad cultural y epistemológica. De esta manera se plantean filosofías idóneas a la circunstancia. En palabras del Dr. Saladino:

La interpretación analéctica de Enrique Dussel sobre la historia de la filosofía latinoamericana se sustenta en un núcleo de principios entre los cuales cabe destacar: la crítica a la historia eurocentrista por excluyente, la opción por el “otro” como “distinto” y más allá de la totalidad que niegan la alteridad, el esclarecimiento de la justificación ontológica de la dominación del “centro” sobre la “periferia”, todo ello para desmontar el pensamiento occidental, y a favor de la concreción de una filosofía desde y para América Latina y el Tercer Mundo, de carácter liberadora y de mutuo respeto⁷

⁷Alberto Saladino García, *Reivindicar la memoria. Epistemología y metodología sobre la historia de la filosofía en América Latina*. Universidad Autónoma del Estado de México/ Universidad Nacional Autónoma de México, Toluca/ Ciudad de México, 2012, p. 185.

Nos menciona también, al respecto de este método, que Enrique Dussel en coordinación con Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez, en su texto *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas, filósofos* (2009) establecen que el método analéctico, "con el afán de propugnar la alteridad desarrolla tópicos de reflexión como el indigenismo y la filosofía intercultural; para impulsar el pensamiento liberacionista atienden el pensamiento decolonial, "el giro descolonizador"⁸.

El método analéctico es una crítica a la dialéctica hegeliana; en ésta existe la parte positiva y la parte negativa, la primera es aquella que tiene la voluntad de poder, la razón, etc., y su trabajo es servirse de la parte negativa, es decir, de la parte marginada, no vista, explotada, etc. Siguiendo esta lógica, la analéctica crítica las dinámicas de opresión y marginación establecidas ontológicamente por esta concepción del mundo.

Este método no sólo critica, sino que también propone que la "otredad" tiene epistemologías propias que funcionan para la mejora social. La analéctica es el momento en que la parte negativa deja de luchar por el reconocimiento o asimilación y propone su ser heterogéneo como condición otológica. La crítica también está orientada a momentos históricos que encarnan ideas que han sido trascendentales en la historia, por ejemplo, la modernidad:

Esta modernidad que niega al Otro, a la alteridad absoluta y radical, es decir, a lo absolutamente Otro como es el Dios del medioevo, lo hace posicionándose en el ego y encastrándose fijamente en él. Dussel, sentenciando dicho proceso, afirma que - Bauer cita a Dussel en *Método para una filosofía de la liberación* (1974) - 'al quedarse la Modernidad en el ego lo más grave no es que se quede sin Dios, sino que se instituya él mismo (el ego) como TOTALIDAD'⁹

El mayor peligro de estos modelos: la modernidad, el capitalismo, neoliberalismo, por mencionar algunos ejemplos; es que se instituyen a sí mismos como los únicos y absolutos modelos a seguir, su teoría es La teoría, su epistemología es

⁸*Ibid*, p. 186.

⁹Carlos F. Bauer, *La analéctica de Enrique Dussel. Un método para la construcción de una utopía factible o institución futura para el tercer milenio. Tomo I.* Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2008, p. 46. [En línea]:https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros_Sobre_ED/2008.Analectica_Enrique_Dussel-Carlos_Bauer.pdf [Consulta: 19 de agosto, 2023].

La epistemología; se autodefinen como la totalidad. En consecuencia, se borra y desplaza a todo lo que no sea de esta forma: la otredad; no hay cabida para pensar las diferentes epistemologías, filosofías o incluso modos de vida.

Utilizar la analéctica, como método, implica tener una visión diferente de la historia: se piensa positivamente a la otredad, se les reconoce como sujetos históricos que siempre han estado ahí, conformando la realidad. La analéctica es plantear el rostro ontológico del otro.

Este método permite estudiar la filosofía de las “otredades”, la filosofía de los marginados, desde planos ontológicos, porque representa llegar a las causas de la marginación, desde lo material y real, hasta lo ideal, Dussel lo llama una “metafísica-histórica”¹⁰

En este sentido, se puede conocer a las ideas que han servido como motor de grandes procesos históricos y que, al mismo tiempo, establecen formas de ser de la realidad, por ejemplo: la modernidad, el capitalismo, el neoliberalismo, entre otros. Tener presentes las ideas que motivan estos fenómenos, pero de igual manera las ideas que replican y difunden como sistemas de dominación, es una responsabilidad moral que tiene el filósofo o filósofa con su circunstancia:

La conversión al pensar ana-léctico o meta-físico – e histórico- es exposición a un pensar popular, el de los demás, el de los oprimidos, el del Otro fuera del sistema; es poder aprender lo nuevo. El filósofo analéctico o ético debe descender de su oligarquía cultural académica y universitaria para saber-oír la voz que viene de, más allá, desde lo alto (aná-) desde la exterioridad de la dominación¹¹.

El estudio de las realidades otras, no sólo es un trabajo destructivo-deconstructivo, haciendo referencia a la crítica, sino que pretende la construcción ético-filosófica de la historia de las ideas y el pensamiento. En este sentido, el filósofo o la filósofa que se dedique a pensar críticamente su circunstancia, tiene un compromiso histórico y ético con las realidades que fueron negadas durante mucho tiempo y por diversos discursos.

¹⁰ Enrique Dussel, “El método analéctico y la filosofía latinoamericana”. *Nuevo Mundo*, 3, 1 (enero-junio de 1973) p. 116. [En línea]: https://enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/54.1973_espa.pdf [Consulta: 15 de Agosto, 2023].

¹¹ *Ibid*, p. 124.

La analéctica es un método que, podemos dividir en dos partes: la crítica hacia los modelos de pensamiento absolutistas y la propuesta de diversas filosofías y epistemologías nacientes de la heterogeneidad cultural. Aplicando este método, la primera parte de este trabajo de investigación funciona como la crítica a los indigenismos establecidos por los gobiernos mexicanos, la segunda parte consiste en escuchar la filosofía propuesta por los pueblos originarios contemporáneos de México.

La metodología propuesta es, entonces, realizar una crítica de los indigenismos como modelos de pensamiento que han determinado la realidad indígena a lo largo de la historia de México, así mismo se colocan esos postulados en su contexto y en relación al ambiente intelectual de la época. En contraposición se realiza una investigación sobre los principales postulados de las filosofías de los pueblos originarios de México en relación a su circunstancia histórica y política.

Ambas partes son de vital importancia para saber la incursión de los pueblos originarios dentro de la filosofía mexicana, pues funcionaron en forma dialéctica en la historia de México: una parte que niega a la otra, después la parte negativa lucha por su liberación, lo cual es el objetivo principal de esta investigación.

Concepción sociocultural

Por otro lado, nuestra investigación se complementa con la concepción sociocultural como método y enfoque filosófico de América Latina para el estudio de los pueblos originarios. Este método tiene como objetivo y premisa principal recuperar “la cultura como valor explicativo del desarrollo e las ideas”¹².

La cultura, desde este método, es contenedora de categorías teóricas e ideológicas, las cuales componen un corpus filosófico propio de una región. La filosofía, desde el enfoque sociocultural, expande sus fuentes de información a las manifestaciones culturales; el texto filosófico, al definirse como algo que se puede leer y que tiene contenido filosófico, lo vamos a encontrar en lo simbólico del

¹² Alberto Saladino, *Reivindicar la memoria... op. cit.*, p. 174.

lenguaje, las costumbres, tradiciones, arquitectura, arte, modo de vida, entre otras manifestaciones culturales.

Los aportes del enfoque sociocultural a la metodología para la investigación filosófica son recuperados por Alberto Saladino, quien, a su vez, recupera el pensamiento de Eduardo Devés Valdés al respecto cuando dice:

Las implicaciones de las novedades metodológicas se pueden resumir en los planteamientos siguientes: genera categorías *ex profeso* de análisis; reflexiona sobre la pertinencia de una teoría que abarque a toda Latinoamérica; relaciona elementos heterodoxos de carácter cultural, económico, y social; efectúa el mapa del pensamiento latinoamericano¹³.

Este enfoque es una perspectiva metodológica dedicada a dar cuenta de los procesos históricos de transformación que sufre el pensamiento mediante las manifestaciones y prácticas culturales. Existe, por lo tanto, un enlace directo entre el pensamiento y la cultura: el horizonte de comprensión del individuo se ve mediado por el contexto social y cultural en el cual se encuentra.

La relación entre cultura y pensamiento es lo que posibilita plantear la existencia de distintas filosofías en clave regional, gracias a un diálogo intercultural. La bondad de este enfoque es que respeta la objetividad empírica de la diferencia cultural, la cual es inherente a la existencia de la humanidad:

Constituye un enfoque histórico – y sociocultural- donde imbrica explicaciones con el apoyo de factores culturales y sociales – políticos también- logradas como producto de verdaderas hibridaciones o simple mezcla de factores, como auténticos mestizajes¹⁴.

Debido a la naturaleza del enfoque sociocultural, este se sirve de un trabajo multidisciplinario entre las ciencias humanas y sociales (antropología, filología, sociología, historia, filosofía, entre otras). Uno de los temas más abordados desde este enfoque es el de la identidad o identidades, pues implica el estudio de la autodeterminación de un pueblo desde sus prácticas culturales.

¹³*Idem.*

¹⁴*Ibid*, p. 175.

En la historia de la filosofía mexicana, el estudio de las ideas circunscritas en la realidad histórica y cultural del mexicano tuvo un auge en el siglo XX, en el que pensadores como Samuel Ramos, Emilio Uranga, Luis Villoro, entre otros, teorizaban sobre la influencia que tiene la cultura sobre el pensamiento y la filosofía de un pueblo o país en específico.

El enfoque sociocultural es aplicado en estudios contemporáneos que proponen un diálogo intercultural entre distintas realidades, por ejemplo, la realidad de los pueblos originarios contemporáneos de México. Este trabajo está construido desde este enfoque, pues se considera a la cultura como un valor explicativo del pensamiento de los pueblos y proponemos la heterogeneidad como una condición de existencia del ser humano.

Por último, en este trabajo de investigación el lector encontrará que:

En el siglo XIX, la filosofía en México estuvo íntimamente ligada con la circunstancia política y sus movimientos; por lo tanto, las corrientes de pensamiento que podemos identificar como características de este contexto intelectual son: liberalismo, conservadurismo y positivismo. Resulta necesario un repaso sobre estas tradiciones debido a que cada una de ellas pensó, de manera diferente, la realidad indígena, en ese sentido, podemos hablar de un indigenismo liberal, otro conservador y el positivista.

El liberalismo, como corriente intelectual, promovió al mestizaje para unificar la nación mexicana; el conservadurismo intentó una continuación del paternalismo que la iglesia católica tuvo hacia los pueblos originarios; el positivismo, por su parte, buscaba la perfección de la raza para continuar en el proceso de selección natural.

Estas tres clases de indigenismo se teorizaron, en el campo filosófico, durante el siglo XIX en México, las cuales serán estudiadas en el primer capítulo de este trabajo de investigación. Para llevar a cabo esta tarea resulta necesaria la revisión de los principales postulados filosóficos de estas corrientes de pensamiento y las implicaciones que ello tiene en la concepción del indio en ese contexto.

Para esclarecer las posturas del liberalismo en referencia a las realidades indígenas del siglo XIX se abordarán algunos aportes intelectuales de liberales como José María Luis Mora o Ignacio Manuel Altamirano; sin embargo, también se hablará de algunas políticas liberales como las leyes de Reforma (Ley Juárez y Ley Lerdo), las cuales tuvieron impacto social, político y cultural en las formas de concebir la realidad del indio en la conformación de la nación mexicana.

Por otro lado, el conservadurismo propone una continuación del proyecto paternalista de la iglesia católica sobre los indígenas, tanto económica como espiritualmente. En este sentido abordaremos algunas ideas de pensadores como Lucas Alamán en referencia a los pueblos indígenas del momento, las cuales giran en torno a la conformación de una identidad nacional.

Por último, la corriente positivista en México tuvo mucha influencia de pensadores como Augusto Comte o Herbert Spencer. Los pensadores positivistas que tuvieron mayor influencia en las concepciones sobre el indio fue Gabino Barreda y Justo Sierra. Se revisarán, algunas de sus obras e ideas en relación a la conformación del país y el papel del indígena en ese proceso; ambos apelan a la historia en un sentido evolutivo y progresista, por lo tanto, hay una proyección a futuro de la sociedad mexicana.

El marco teórico de este capítulo consiste en revisar estas tres corrientes de pensamiento en relación con la realidad del indio. En palabras simples: revisar qué es lo que dice el indigenismo liberal, el indigenismo conservador y el indigenismo positivista. La concepción de los pueblos originarios, en este contexto intelectual, se ve atravesada por estas corrientes y resulta crucial pues determina la participación del indio en la conformación y consolidación de la naciente República mexicana.

El segundo capítulo pretende ser una revisión teórica sobre las principales obras indigenistas del siglo XX dentro de la filosofía mexicana, en este sentido, el marco teórico ya no está conformado por corrientes de pensamiento, sino por obras específicas en el campo de la filosofía mexicana y antropología: *La raza cósmica*, *El perfil del hombre y la cultura en México*, *Forjando patria*, *México profundo* y *Los*

grandes momentos del Indigenismo en México. Aunado a ello, se revisará el pensamiento de Alfonso Caso y Gonzalo Aguirre Beltrán entorno al debate indigenista.

La raza cósmica es un texto clave para entender el indigenismo de inicios del siglo XX, en él se propone al mestizaje como un medio por el cual los distintos pueblos del mundo se mejoran a sí mismos. En palabras del mismo Vasconcelos, su obrapropone “que las distintas razas del mundo tienden a mezclarse cada vez más, hasta formar un nuevo tipo humano, compuesto por la selección de cada uno de los pueblos existentes”¹⁵.

La realidad indígena, al mezclarse para poder incursionar dentro de la mexicanidad, se ve obligada a renunciar a lo propio de sí: su originalidad. En este sentido, esta postura filosófica se ve contrastada con los aportes previos de la antropología en torno a la realidad indígena de México. Resulta pertinente sumar a este marco teórico las obras *Forjado patria (pronacionalismo)* de Manuel Gamio.

Esta obra propone un modelo de integración de la realidad indígena a la sociedad mestiza mexicana, implica procesos como la asimilación cultural. Tanto Gamio como José Vasconcelos buscan la integración, sin embargo, lo que se realiza en esta investigación es poner a dialogar esta propuesta desde la antropología y la filosofía.

Siguiendo esta línea de diálogo interdisciplinar (filosofía y antropología) en torno a las manifestaciones de las sociedades indígenas en la conciencia mexicana, la obra *El perfil del hombre y la cultura en México*, es muestra de que, en materia filosófica, se cuestionan las producciones teóricas de los antiguos mexicanos, así mismo el complejo de inferioridad determina la manera en la que el mexicano es.

Podemos encontrar la raíz de este complejo de inferioridad justo en el momento inicial de la dialéctica entre españoles e indígenas, en palabras de Ramos:

¹⁵José Vasconcelos, *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*. Espasa-Calpe mexicano, México D. F., 1948, p. 9.

Me parece que el sentimiento de inferioridad en nuestra raza tiene un origen histórico que debe buscarse en la conquista y colonización (...) Pero no se manifiesta ostensiblemente sino a partir de la independencia, cuando el país tiene que buscar por sí solo una fisionomía nacional propia ¹⁶

Por otro lado, la obra *Los grandes momentos del indigenismo en México*, es la obra clave para entender la realidad indígena dentro de la historia del pensamiento mexicano, teoriza al indigenismo como una corriente de pensamiento con base en una dialéctica, así mismo, resulta ser la inspiración filosófica de este trabajo de investigación. En él se ubican tres momentos: el indígena percibido desde la realidad española, el indígena pensado desde la racionalidad de la ilustración y, por último, una visión de estas realidades desde la historia y antropología, en la que el indígena es un sujeto histórico.

Esta obra es fundacional, sin embargo, será puesta en diálogo con *México profundo*, pues Bonfil Batalla propone que México tiene dos caras: aquella que se ve, se estudia y aquella que no; en este sentido, esta cara no vista ni estudiada de México es la realidad de todos los pueblos originarios. Este debate existente entre la antropología y la filosofía en referencia a las distintas realidades que conforman los pensamientos alrededor del ser mexicano aporta un análisis fresco y general sobre la historia de las ideas entorno a la realidad de México

En el siguiente apartado de este trabajo de investigación se inicia con la Incursión de la filosofía de los pueblos originarios dentro de la filosofía mexicana. Para esta labor de carácter metodológico, resulta pertinente redefinir términos y conceptos claves necesarios para la sistematización de estas filosofías: filosofía, racionalidad, cosmovivencia, experiencia, conocimiento, comunidad, entre otros.

Ahora, dentro de la filosofía mexicana, sin duda, una obra clave para trabajar la incursión de la filosofía de los pueblos originarios es *Filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes*, publicada en 1956, tesis doctoral de Miguel León-Portilla, alumno de Ángel María Garibay, quien le enseñó el idioma náhuatl.

¹⁶Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*. Espasa-Calpe mexicano, México, 1977, p. 15.

Esta obra es un intento de sistematización de la filosofía del pueblo náhuatl dentro de la historia pasada, es decir, representa la filosofía de este pueblo, no en la contemporaneidad, sino en el pasado. La obra resulta fundamental pues es de los primeros estudios que afirman y sistematizan la filosofía de un pueblo antes de la llegada de los españoles. León-Portilla es pionero en estos estudios. La obra, de manera general, aborda problemas filosóficos encontrados en poemas, cantos, cuentos, entre otras fuentes que dejaron los antiguos nahuas.

Para estudiar la filosofía náhuatl, resulta necesario adentrarse en el lenguaje de este pueblo para poder encontrar categorías de estudio propias; en este sentido, el autor destaca la función simbólica del lenguaje en los difrasismos, es decir, dos palabras que mediante las metáforas significan algo. Por ejemplo: *in ixtli, in yollotl* (rostro y corazón), “las dos palabras evocan la plenitud de la identidad personal”¹⁷.

Para realizar un contraste entre la filosofía de los pueblos originarios antiguos con los pueblos originarios contemporáneos, se hará la revisión de *Filosofar en clave tojolabal*. Obra producto del trabajo etnofilosófico, el cual consistió en que el filósofo y antropólogo Carlos Lenkersdorf hiciera trabajo de campo desde 1976 en el pueblo tojolabal.

Esta obra, metodológicamente, plantea la relación ontológica e inminente entre el lenguaje y el pensamiento. El lenguaje es la primera configuración que hacemos del mundo, no podemos pensar sin el lenguaje; en este sentido, aprendemos a pensar en un idioma y, si el idioma se pierde (como ha pasado muchas veces con idiomas originarios), el pensamiento también.

Teóricamente, este texto nos aporta la existencia de categorías metafísicas propias de la realidad indígena almacenadas en su idioma, como es el caso del sufijo *tik*, que en el español podemos traducirlo como “nosotros”. Recuperamos la existencia de una filosofía práctica, la cual se aprende viviendo, y la existencia de una ética propuesta por estos pueblos en la que el sentido de comunidad

¹⁷ Miguel León-Portilla, *Rostro y Corazón de Anáhuac*. Asociación Nacional del Libro, A. C. México, 2001, p. II.

establece valores y principios que son amables con el otro, aplicables no sólo a la realidad del ser humano, sino también al entorno.

Por último, una de las obras más importantes de la filosofía de los pueblos originarios en la actualidad es la compilación *Pensamiento indígena contemporáneo*, coordinado por López Bárcenas, en el cual participan representantes de distintos pueblos originarios de México teorizando sobre problemas sociales, políticos, de identidad y culturales de estos pueblos.

Esta es una obra fundamental en este apartado, no sólo por ser una obra actual, sino porque se trata de teorizaciones hechas por los mismos pueblos originarios, cuenta con la participación de los pueblos: Ayuuk, Chocholteco, Maya, Nahua, Ñomda'a, Ñuúsavi, Ódam, Hñahnú, Purépecha, Rarámuri, Totonaco, Tseltal, Tsotsil, Yaqui, Yoreme, Wirrárika, Zapoteco, Zoque¹⁸.

Algunas de las temáticas tratadas por los autores son: críticas a los modelos económicos y sociales propuestos por Occidente que afectan de manera directa la autodeterminación de los pueblos originarios; modo de vida comunal; utopías planteadas como crítica al modo de vida consumista; principios y valores morales de los pueblos originarios, como lo es el honor; establecer los principios de una filosofía práctica; formas de desarrollo indígena pluri y multicultural; entre otras temáticas.

¹⁸ Francisco López Bárcenas, "Conferencia magistral: El Pensamiento Indígena Contemporáneo", en Francisco López Bárcenas (coord.), *El Pensamiento indígena contemporáneo*. Suprema Corte de Justicia de la Nación, Ciudad de México, 20018, p. 41 [En línea]: <https://sistemabibliotecario.scjn.gob.mx/sisbib/2019/000297986/000297986.pdf> [Consulta: 23 de agosto, 2023].

Capítulo I: Indigenismo decimonónico. Los ideales de una nación frente a su diversidad

El presente capítulo titulado *Indigenismo decimonónico. Los ideales de una nación frente a su diversidad*, tiene como finalidad poner en contexto los principios y características del indigenismo decimonónico en relación al contexto político y social del país, pues estos son los que nos proporcionan cuál es la concepción del indio en ese momento histórico y su relación con el proceso de conformación de una república.

Siguiendo esta línea, a lo largo de este capítulo se abordarán categorías clave para el estudio del indigenismo en México, como la categoría social indio en el siglo XIX y conceptos en relación a ella; por ejemplo: nación, criollo, pueblo, antiguo régimen colonial y régimen constitucional. Este contenido se aterrizará, a lo largo de la investigación, en el esbozo de los principios y características del indigenismo del siglo XIX.

En primera instancia se abordará de manera breve y sucinta el contexto político del país en la primera mitad del siglo XIX: abordar el movimiento de independencia desde una reflexión filosófica que incluya la participación de los indios en ella; las diferencias entre el antiguo régimen colonial y un nuevo régimen constitucional, resaltando los ideales que se tenían de la nueva nación; al igual que los principios del imaginario colectivo respecto a una concepción colectiva del indio después del movimiento independiente.

En segundo lugar, se abordarán la Ley Juárez y la Ley Lerdo en relación a los problemas de tierra de los pueblos indios, las diferencias encontradas respecto a los modos de tenencia de la misma y una reflexión filosófica en torno a la tierra como un eje o pilar en la circunstancia de los pueblos indios, que no sólo estará presente en el siglo XIX sino que será una constante incluso en la actualidad.

Por último, el capítulo finalizará con el abordaje de periodo conocido como porfiriato y un breve análisis del contexto social y cultural de los pueblos

indígenas, al igual que un análisis de los principios del indigenismo, necesarios para entender la condición indígena y su papel en la Revolución mexicana.

Aunado a la anterior, se espera que, al término de este capítulo, el lector logre comprender los principios del indigenismo del siglo XIX en relación con su contexto social, político e intelectual y que identifique las particularidades de la circunstancia que determinan la conciencia colectiva que se tiene del indio en la época.

1.1 De la independencia a la mitad del siglo XIX. Contexto político y realidad india

Para abordar el siglo XIX mexicano es necesario evitar los discursos maniqueos que entienden a la historia como relaciones entre malos y buenos y que van de un extremo a otro. La complejidad del siglo XIX en México recae en su circunstancia: nos encontramos con un movimiento de independencia; se busca un futuro para la nación, el objetivo es encontrar un sendero encaminado hacia diferentes proyectos, unos liberales, otros conservadores, etc.

Estas circunstancias políticas, sociales e intelectuales, definidas por cada una de sus particularidades, van a determinar las concepciones que se tuvieron sobre la realidad en la que vive la sociedad mexicana decimonónica, una de dichas concepciones fue la que se tuvo sobre los indios.

Luis Villoro nos menciona que, para estudiar el siglo XIX mexicano, se debe tener en cuenta las particularidades específicas, debido a que esta temporalidad y, en específico, la guerra de independencia se caracterizan por ser el resultado de “varios movimientos que se suceden, superponen y entremezclan”¹⁹ al mismo tiempo.

A diferencia de una interpretación simplista, la cual diría que este movimiento es el enfrentamiento de dos posturas políticas e ideológicas contrarias, “lo que llamamos revolución de independencia no es sino la resultante de un complejo de movimientos que divergen considerablemente entre sí y tienen su asiento en distintas etapas de la sociedad”²⁰. De ahí que resulta imposible interpretar a la guerra de independencia y a todo el siglo XIX mexicano desde una perspectiva simplista que se limita a estudiar dos polos opuestos en los que:

Desde uno se ve la revolución como una reacción tradicionalista contra las innovaciones liberales de la península y en defensa de los valores hispánicos y religiosos amenazados; desde el otro se presenta la perspectiva exactamente inversa: la revolución aparece como una de las manifestaciones de la conmoción

¹⁹ Villoro, Luis, *El proceso Ideológico de la revolución de Independencia*, México, UNAM, 1977, p. 13.

²⁰ *Idem.*

universal provocada por la Ilustración y la revolución democrático-burguesa de Francia.²¹

Dicho movimiento, constituye un complejo de procesos en la historia del país y que son de suma importancia para la construcción de la nueva nación.

Durante este proceso existe una preponderancia criolla, no porque fueran la mayoría de la población, sino por ser la clase precursora de la guerra de Independencia mexicana, encargada de construir a la nueva nación, al igual que su considerable participación en la creación de la Constitución la cual “fue esencialmente anti corporativa, y trató de reemplazar la herencia del Antiguo Régimen por un sistema de gobierno representativo liberal”²²;

Si en el Antiguo Régimen Colonial había una representación legal de los indios que los reconocía ante la ley, esto ya no sucedió en el siglo XIX después de la independencia, debido al corte liberal de la Constitución del naciente México. Aunado a ello, el plan modernizador que apuntaba a eliminar la distinción entre indios y no indios colaboró para el borrado de los pueblos, se buscaba una sociedad homogénea, una sociedad mexicana.

Como la preponderancia en la lucha de independencia es criolla, es importante saber cuál es la concepción que este grupo social tiene del indio y cómo es que se construye un mundo ideológico en torno a él; también es menester estudiar la participación que los indios tienen en la sociedad mexicana del siglo XIX.

Lo anterior es indispensable para estudiar al indio como una categoría social, creada por lo no indio, es decir, lo criollo, a la cual se le van a adjudicar virtudes, vicios y descripciones las cuales van a determinar cómo serán considerados dentro de una legalidad en la nueva nación.

²¹ *Idem.*

²² Brian R. Hamnett, “Liberales y conservadores ante el mundo de los pueblos, 1840-1870”. *Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM*, Universidad Nacional Autónoma de México, 8, (1999) p. 168. [En línea]: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/7/3481/8.pdf>[Consulta: 22 de septiembre, 2021].

1.1.1 Los ideales de una nación nueva ¿dónde quedan los indios?

En el siglo XIX iberoamericano acontecieron diversas luchas de independencia, las cuales, como efecto consecuente, trajeron un nuevo régimen en favor de la construcción de una nación. En este caso, se pasa de un Régimen colonial a una República, lo cual tiene implicaciones importantes en las formas de organización.

En el Antiguo Régimen Colonial, se tomaba en cuenta a los indios por medio de las Leyes de indias, las cuales se podrían entenderse como una especie de protectorado por parte de la Iglesia Católica con los pueblos indios, pues:

El sistema legal colonial, las Leyes de Indias recopiladas en 1680, reconoció la naturaleza corporativa de los pueblos de indios (como también las ciudades, villas y pueblos de españoles), o repúblicas de indios, al igual que sus derechos de propiedad.²³

En el siglo XIX, no sólo mexicano, sino iberoamericano, las luchas independentistas tuvieron la misma finalidad: derrumbar el régimen colonial, lo cual implica la construcción e implantación de nuevos sistemas políticos que, por un lado, sean duraderos para la posteridad, y por otro, que vayan acorde a los ideales que se tiene de una nación y que fomente una ideología nacionalista, es decir, un sentimiento de pertenencia y unificación.

Derrumbar el régimen colonial no fue una tarea fácil, ya que, los “nuevos países soberanos, [al consolidarse como república] producto de las luchas por la Independencia, trataron de construir sistemas políticos duraderos después del derrumbe del Antiguo Régimen colonial. Al mismo tiempo, las élites emprendieron la tarea de articular un nacionalismo apropiado para el espacio político que intentaban controlar²⁴.

La élite de ese momento era la clase criolla, encargada, no sólo de articular un nacionalismo apropiado, sino también de toda la justificación intelectual requerida en los levantamientos independentistas. La clase intelectual del siglo XIX fue receptora de movimientos intelectuales europeos que, por su parte, abonaron al

²³ *Idem.*

²⁴ *Idem.*

levantamiento de independencias en países de este continente; sin embargo, no se puede decir que esto fue motivo suficiente para que se diera la guerra de independencia en el territorio mexicano²⁵.

El imaginario de la época en la que estamos situados está determinado por diversos factores, uno de los más importantes son las leyes en turno, ya que ellas son el reflejo de lo que se persigue como sociedad. En este sentido, se puede ver que, al cambiar de sistema político, habrá un cambio en el imaginario colectivo de la época, pues se implantan modelos diferentes a perseguir como sociedad, al igual que se conforma la nacionalidad y lo que significa ser mexicano en el momento.

Si regresamos la mirada a:

Los últimos años de la dominación española, cuando se implantó en territorio novohispano el régimen constitucional, encontramos el propósito, bien definido, de eliminar barreras raciales mediante la concesión a los indios de la ciudadanía y de la plenitud de los derechos de propiedad y comercio, que antes poseían en un grado muy disminuido por su condición de protegidos.²⁶

El enfoque principal era el de formar una nación y con ello un sentimiento de nacionalidad, pero ¿cómo se iba a construir una nación con una gran diversidad de pueblos, estratos sociales y diferencias raciales? La respuesta que propusieron los dirigentes e intelectuales fue: por medio de su unificación. Los criollos y los indios ya no serían ni criollos ni indios, sino mexicanos, ambos iguales.

²⁵La clase criolla, al ser un gremio intelectual heredero de movimientos europeos, como el modernismo o la ilustración y ser educados dentro de las humanidades lograron construir una fundamentación teórica de la guerra de independencia; sin embargo, no se puede interpretar a esta guerra como un movimiento criollo únicamente, ni como un enfrentamiento de dos posturas políticas sino, como menciona Villoro en *El proceso ideológico de la guerra de independencia*, como un “resultante de un complejo de movimientos que divergen considerablemente entre sí y tienen su asiento en distintas capas de la sociedad”. Sin embargo, esta influencia intelectual de la clase criolla es fundamental a la hora de construir un nuevo sistema político ya que éste se ve afectado, en suma, por la ilustración, el modernismo y positivismo.

²⁶Manuel Ferrer Muñoz, “Pueblos indígenas en México en el siglo XIX: La igualdad jurídica, ¿Eficaz sustituto del tutelaje tradicional?”. *Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM*, Universidad Nacional Autónoma de México, 6, (1999) p. 86. [En línea]: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/7/3481/6.pdf> [Consulta: 22 de septiembre, 2021].

La implantación de este sistema constitucional y:

El enfoque modernizador – bajo el cual se construyó- tendía a eliminar la distinción entre indios y no indios, ya había empezado a insinuarse en la segunda mitad del siglo XVIII, con la reforma de la división parroquial de la ciudad de México (1771), que suprimió las diferencias entre parroquias de indios y de españoles, con el fin de evitar que los curatos "siguieran la suerte de las personas" y reprodujeran los lacerantes contrastes sociales²⁷.

Así pues, se describe un contexto en el que se perseguía un ideal de nación que elimine las barreras raciales entre los grupos sociales que conformaban a la sociedad mexicana. Sin embargo, esto implicaba un desdibujamiento de su grupo de pertenencia, es decir, el indio tenía que dejar de ser indio para ser mexicano, al igual el criollo, debía dejar de ser criollo para convertirse en mexicano; aunque esto tuviera diferentes y particulares implicaciones en ambos casos, entre ellas lo que significaba ser mexicano²⁸.

Esta idea de unificación para la construcción de una nación no sólo ocurrió en el caso mexicano, sino en la mayoría de países de Hispanoamérica, es decir:

Muy pronto se había propalado, por todas las nacientes repúblicas hispanoamericanas, la voluntad de hacer desaparecer las diferencias raciales y los antiguos privilegios concedidos a los indios, que no hacían sino consagrar su posición de inferioridad. Ese propósito llevó a San Martín a decretar, en agosto de 1821, que [el autor cita a San Martín] "en adelante no se denominarán los aborígenes Indios o Naturales; ellos son hijos y ciudadanos del Perú y con el nombre de 'Peruanos' deben ser conocidos"²⁹

El lenguaje empleado para denominar a los pueblos indios fue reflejo de esta empresa que buscaba hacer desaparecer las diferencias raciales manifestada de distintas maneras a lo largo de las repúblicas hispanoamericanas, donde ya no

²⁷ *Ibid.*, p. 87.

²⁸ Resulta pertinente la aclaración de que, en este contexto, no se buscaba la eliminación de barreras raciales para lograr una igualdad de condiciones entre los ciudadanos, o una manera de reparar en la condición de inferioridad en la que vivían los indios, lo cual pasa en el siglo XX. Más bien se buscaba una homogeneización de la población, no sólo por medio del mestizaje, también por medio de la exterminación, para terminar con las diferencias étnicas o raciales y de esta manera crear una nación.

²⁹ *Ibid.*, p. 94.

serían los indios sino ciudadanos de una nación de la cual forman parte. En el caso mexicano es:

José María Luis Mora, [quien] alineado en esos planteamientos, propuso ante el Congreso del Estado de México que se erradicara del uso público el término "indio", puesto que "los indios no deben seguir existiendo" como grupo social sometido a una legislación específica.³⁰

Con esto no se refiere al exterminio literal de los pueblos indios, sino a su inclusión dentro de la sociedad mexicana, pero no como indios, sino como mexicanos, lo cual implica el fin de su organización e identidad como sociedad autónoma frente a lo demás estratos sociales, como los criollos, por ejemplo.

Muchas de las propuestas, en esta época, para resolver el problema indígena fue la inclusión del indio como mexicano, sin importar las implicaciones que ello trajera. Se promovía el mestizaje como una forma de eliminar las barreras raciales, y de construir una sociedad homogénea y unificada, aunque fuera una forma de exterminio de la diversidad de pueblos que habitaban el territorio mexicano.

El licenciado Francisco de Verdad, en su *Memoria Póstuma*, nos explica, antes de la guerra de independencia, los fundamentos del movimiento y la importancia de la soberanía del pueblo y de como ésta se hace inmortal al no reconocer a "otro soberano extranjero que le oprima"³¹, pero también menciona que al tratar de:

conservar la religión y las propiedades de los indios, su libertad, gracias y privilegios dispensados por el rey en abundancia, y de mejorar en lo posible su escasísima suerte, será por tanto muy justo que ellos tengan igualmente su representación en las Juntas Generales; y si los diputados se proporcionan en razón de las personas que representan y de su número, formando una muy crecida parte el de los indios, es claro que debe triplicarse respecto de los demás cuerpos. ¡Cuánto no contribuiría esto a conservar la suspirada unión de todos los americanos, y cuanto no alejaríamos por este medio la rivalidad y celos de unos y otros! Entonces se olvidarían los odiosos nombres de indios, mestizos, ladinos, que nos son tan funestos"³²

³⁰ *Ibid.*, p. 95.

³¹ De Verdad, Francisco, "Memoria Póstuma (1808)" en *El pensamiento político de la emancipación (1790-1825)*, Tomo 1, Biblioteca Ayacucho, 1979, Caracas, p. 89.

³² *Ibid.*, p. 92.

Es importante resaltar como es que, desde antes del movimiento independentista, se buscaba esta homogeneización, es decir, se pretendía conservar, como lo dice el autor, la religión y propiedades de los indios, pero mejorar su escasísima suerte; por ello sería indispensable que formaran parte de un sistema representativo; este sistema sería construido en favor de la unión de todos los americanos lo cual implicaría darles fin a conceptos como indio, mestizo o ladino como términos que separan a la sociedad.

En resumen, el ideal principal que se tuvo, después del movimiento de independencia, era el crear una nación unificada, en la que todos sus habitantes tuvieran lugar por medio de un sistema representativo. Con un enfoque modernizador e influencia intelectual europea, se tenía por ideal construir un sistema gubernamental aplicable a toda la sociedad por igual, es decir a todos los mexicanos. Otro ideal era el de unificar a la sociedad, es decir, hacer obsoletos términos como indio, criollo, etcétera, que dividían a la sociedad, y buscaba que todos se llamaran mexicanos.

Estos ideales de nacionalidad constituyen una dificultad a la hora de construir una concepción de lo que significa ser indio y de lo que es ser mexicano para la época, pues ambas van a englobar elementos diferentes. El enfoque modernizador y liberal de la nueva nación, al igual que la pretensión homogeneizadora de la sociedad, también representan una dificultad para los pueblos indios al tener que abandonar su organización social y transformarse en lo que se denominaría mexicano.

1.1.2 Indigenismo después del movimiento de independencia ¿cuál es la concepción colectiva del indio?

Una nación se construye desde los distintos elementos que la conforman, por ejemplo, la política, la sociedad, su ideología, su sistema económico, entre otros; sin embargo, el elemento que se sobrepone a todos estos es la política pues, en primera instancia, es el que determina la forma de organización. En el caso mexicano, y en el contexto que se aborda, se está viviendo una transición para convertirse en una República.

En este sentido, las relaciones sociales se ven determinadas por el sistema político, independientemente de los grupos de pertenencia raciales o étnicos, es decir:

el fundamento doctrinal del moderno concepto de nacionalidad, tal y como se plasmó en las repúblicas iberoamericanas, situaba a lo social en dependencia de lo político, precisamente porque la nacionalidad brotaba de un acto formal en el que el Estado determina la característica del individuo, con independencia absoluta de la identidad racial, lingüística o cultural. El objetivo uniformizador del Estado moderno, concebido como resultado de la voluntad concertada de individuos autónomos, implicaba por fuerza la subordinación de las comunidades a un único poder central y a un mismo orden jurídico³³

La mayor implicación que tuvo la implantación de una República, que tenía un enfoque uniformador y moderno, fue que las diversidades de pueblos indios se vieron reducidos a un reconocimiento vago, no definido. La concepción colectiva que se tuvo de los pueblos originarios les adjudicaba características como ignorancia, incapacidad para autogobernarse, poco civilizado, no educado, etc. Al considerarse seres incapaces de autogobierno y organización, se les excluyó totalmente del proceso de consolidación de la nación mexicana.

Los indios, no eran asumidos por los agentes responsables, por el contrario, ideológicamente, se apuntaba a que estos eran causados por la ignorancia del

³³Manuel Ferrer Muñoz, "El Estado mexicano y los pueblos indios en el siglo XIX". *Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM*, Universidad Nacional Autónoma de México, 5, (1999) p. 66. [En línea]: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/7/3481/5.pdf>[Consulta: 22 de septiembre, 2021].

indio, el cual no conocía sus derechos ni obligaciones y eso lo convertía en víctima de injusticias. En este sentido,

la perpetuación de esos abusos debía atribuirse a la ignorancia del indígena, desconocedor de sus derechos, tan poco civilizado como un esquimal, ignorando, por supuesto, que existe una Constitución, Suprema Corte, recurso de amparo y periodistas que lo defiendan"³⁴

En el imaginario de la época se concebía al indio como poco civilizado y por ello, si iba a formar parte de la nueva nación, era necesario educarlo, para que se convirtiera en un verdadero ciudadano. De manera general, se le adjudicaba a éste la imposibilidad de lograr conformar una nación homogénea: el indio, con su existencia, no permitía consolidar a México como un país independiente en aras de la modernidad.

El indio era el responsable de las malas condiciones en las que se encontraba el país, también era motivo de atraso, pues era un necesitado de mediadores que le defendieran de las injusticias.

Debido a esta condición del indio, que se ha esbozado a lo largo de estas páginas, caracterizada por las injusticias sobre la administración y organización de los pueblos, se vio vulnerado un eje rector para la vida de estos grupos: la tierra, elemento que constituye la base de su subsistencia y pensamiento.

La incorporación de los pueblos indios a un sistema político nuevo para ellos y con un enfoque modernizador, conllevó a que, a diferencia del sistema y forma de organización llevada a cabo después de la conquista española que reconocía la existencia de indios y castas, en la República naciente dejan de ser reconocidos debido al principio de igualdad, en la que todos son ciudadanos, es decir,

las peculiaridades de las diversas etnias se vieron sometidas desde entonces a una amenaza más grave que la que había implicado la conquista castellana: ésta se limitó a reconocer un status peculiar para los pueblos vencidos, separando a españoles, indios y castas, y respetando la existencia de las etnias en tanto pueblos. Bajo la República, este derecho de los pueblos dominados deja de ser reconocido en virtud de la aplicación del principio de igualdad jurídica. El Estado no concebía sino la idea de individuos ('ciudadanos') en su suelo, cuyo conjunto

³⁴Ferrer Muñoz, "El Estado mexicano y los pueblos ..." *op. cit.*, p. 75.

fue llamado nación. Consecuentemente, en la medida en que el Estado sólo contemplaba la existencia de ciudadanos individuos, las etnias indígenas y africanas quedaron excluidas como tales del proceso de construcción nacional.³⁵

Estos grupos, al quedar fuera del proceso de construcción nacional, también quedan fuera del ejercicio de sus derechos cívicos; a pesar de que hay un principio de igualdad como eje de la naciente República, este sólo es aplicable al ciudadano mexicano, sólo él podrá ejercer sus derechos cívicos. Los indios no tenían derechos.

Siguiendo esta línea, se configuró un imaginario de lo que es considerado ciudadano: el cual habla español, la lengua de la nación y tiene posesión de capital; aunado a ello, las labores a las que se dedicaba el individuo también determinaron su derecho a la ciudadanía, “muchas de las primeras Constituciones estatales restringieron el ejercicio de los derechos cívicos, de los que fueron excluidos los sirvientes domésticos y los analfabetos”.³⁶

Las diferencias entre las organizaciones de los pueblos indios y de la organización general de la nueva nación generó que esta última se superpusiera sobre las otras administraciones ya existentes por ejemplo “la Constitución de Sonora de 1872 privó del derecho de ciudadanía a “las tribus errantes y las de los ríos Yaqui y Mayo [...], entre tanto conserven la organización anómala que hoy tienen en sus rancherías o pueblos”³⁷

Esos son sólo ejemplos de cómo quedaron aislados del proceso de conformación nacional grupos indios y comunidades afrodescendientes. Por el mismo principio de igualdad, promovido en la república, se negó el derecho a la ciudadanía a todo ser humano, ideología o expresión cultural que fuera diferente a la preponderancia criolla del momento. Esto es clave para poder reflexionar sobre la imagen que se crea del indio en este contexto y cómo va a ser determinada por esta circunstancia, la cual estamos describiendo.

Por lo tanto, si:

³⁵ *Ibid.*, p. 68.

³⁶ Ferrer Muñoz, “Pueblos indígenas en México ...” op. cit., p. 89.

³⁷ *Ibid.*, p. 90.

las Bases para la Organización Política de la República Mexicana de 1843 excluían una declaración formal del principio de igualdad, y estructuraban un sistema donde la posesión de capital condicionaba el ejercicio del voto y el acceso a la ciudadanía y a los puestos más relevantes del Estado.³⁸

Sin embargo, la transformación del indio a mexicano implicaba, no sólo el goce de sus derechos sino también el conocimiento y cumplimiento de sus deberes como nuevos ciudadanos, es decir, “al acceder los indios a la condición de ciudadanos no sólo entraban en disfrute de los derechos a ella inherentes: también debían atender al cumplimiento de nuevos deberes, entre los que figuraba el pago de los diversos impuestos”³⁹.

Un ejemplo de esta disidencia se ve en la obligación que todos los ciudadanos adquieren de ingresar al servicio militar. Esta nueva obligación, por su naturaleza, es mal vista por los pueblos indios, en este sentido, “la sujeción de los indígenas al servicio militar, -fue vista- como una exigencia más de la cacareada igualdad jurídica, -la cual- llegó a ser considerada por esas etnias como "la más cruel calamidad que devora a sus hijos".⁴⁰

Esto conlleva, también, su inserción dentro de un nuevo sistema de administración y el abandono del que se tenía. Bajo el Antiguo Régimen colonial se reconocía la administración que tenían los pueblos indios; sin embargo, en esta nueva república se buscaba una representación para ellos, una representación que no forzosamente fuera indígena. Los mismos indios explicaron en:

Una exposición dirigida al presidente de la República en diciembre de 1848 por un grupo de ancianos principales, indígenas de la Huasteca y del departamento de Tampico y Veracruz, redundaba en la opinión común entre las gentes de su raza, que añoraban la época del dominio español, marcada por un gobierno paternal, y la contraponían a los tiempos que por entonces corrían y al "estado de miseria, abyección y de abandono en que se hallan, desde que por su mal fueron declarados ciudadanos libres"⁴¹.

³⁸*Ibid.*, p. 92.

³⁹Ferrer Muñoz, “El Estado mexicano y los pueblos ...” *op. cit.*, p. 72.

⁴⁰*Ibid.*, p. 73.

⁴¹*Ibid.*, p. 75.

Este es un ejemplo de que algunos grupos indios preferían un sistema paternalista en donde se les reconociera, no como ciudadanos libres, pero si lo suficiente para tener más libertad de ejercer su propia organización y administración. De esta manera es como algunos de los ideales entre los pueblos indios diferían con los ideales bajo los cuales se estaba construyendo la nueva nación.

Reflexionando filosóficamente, este modelo, por su naturaleza, relega al indio una condición marginada y de inferioridad respecto al nuevo sistema que se está construyendo para la nueva nación. Su inserción dentro de un sistema que lo asume como un ciudadano libre, pero que no le da posibilidad de conservar su organización propia, entre otros. Estas también fungen como algunas de las causas por las cuales se relegó al indio como una clase apartada de la sociedad, como nos dice Villoro:

Los indios formaban, en efecto, un grupo social aislado de las demás clases, vejado por todas y condenado por las leyes a un perpetuo estado de minoría social, del que sólo podían escapar excepciones individuales. Las castas sufrían, además del estigma de su ilegítimo origen, prohibiciones tales como las de recibir órdenes sagradas, portar armas, usar oro y seda, mantos y perlas, etcétera. Sin embargo, eran la parte más útil y trabajadora de la sociedad.⁴²

⁴² Villoro, *op. cit.*, p. 31.

1.2 Las nuevas políticas: los indios y la tierra

Un apartado necesario en la historia de los pueblos originarios de México son las leyes de desamortización de los bienes comunitarios las cuales se proclamaron a mediados del siglo XIX; estas leyes son una continuación del proyecto independiente y también una muestra del triunfo liberal en la nueva República.

También es necesario su estudio dentro del indigenismo en México ya que las comunidades indígenas se vieron afectadas pues su antigua forma de tenencia de la tierra y las propiedades era de corte comunal, la cual era protegida por la Iglesia y el Antiguo Régimen Colonial; sin embargo, con el triunfo liberal ya no fue así, por el contrario, la nueva administración requirió de propietarios.

Mencionado proceso de desamortización fue complejo y tardado, no sólo se dio en la mitad del siglo XIX, sino que, desde principios de este, después de la revolución de independencia, se daban indicios para cambiar las formas de propiedad; tampoco se terminó a finales del siglo con el porfiriato, por el contrario:

El proceso de desamortización comprometió prácticamente todo el siglo XIX y no logró desarrollarse de manera plena y general, debido a las múltiples formas de resistencia de los indígenas, y a la inestabilidad política de las nuevas repúblicas, sujetas a continuas guerras civiles y abruptos cambios políticos que restringieron la capacidad de los gobiernos estatales, provinciales, y nacionales, para responder con la adecuada rapidez y decisión que requería el ambicioso proyecto modernizador⁴³.

El contexto caótico y abrumador no permitió que se consolidara esta nueva forma de tenencia de la tierra: el bando conservador también se reveló, pues el clero fue el sector más afectado y con ello los indios, pues en el Antiguo Régimen colonial se siguió una lógica proteccionista, es decir, las leyes de indias protegían las formas de organización indígena. Así mismo, los pueblos indios encontraron la manera de adaptarse y resistir a este cambio, impidiendo la total realización de este proyecto modernizador.

⁴³Murgueitio Manrique, Carlos Alberto, "El proceso de desamortización de las tierras indígenas durante las repúblicas liberales de México y Colombia, 1853-1876". *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 20, 1 (2015) p. 78.

El indigenismo, desde una reflexión filosófica, tiene diferentes principios y se va transformando conforme a la circunstancia de los pueblos indios y de los no indios; sin embargo, no sólo basta estudiar la concepción que los intelectuales o las clases dominantes tuvieron sobre la realidad india, es decir, la otredad, sino estudiar el contexto social, económico y político se vuelve fundamental en tanto que estos determinan la forma en la que la sociedad funciona.

En este sentido, el contexto de la mitad del siglo XIX responde a diversos elementos, entre ellos: la construcción de una nueva nación, lo cual implicaba la inclusión de sus habitantes a un sistema federal, implicaba la formación de ciudadanos, la incursión de esta un nuevo mercado, etc. El nacimiento de estos cambios hacía necesaria la muerte de los sistemas de organización anteriores, es decir:

La necesidad de liquidar el viejo orden y su sociedad corporativista y estamental, implicaba privarla de sus estatutos colectivos, e integrar a sus miembros, a título individual, como ciudadanos dentro de la nación, así como su inclusión en el mercado, mediante la libertad económica contractual.⁴⁴

Estos cambios en la legalidad de la nueva nación mexicana influyen directamente en el indigenismo de la época pues:

con la disolución de los vínculos monárquicos, las relaciones y compromisos con la iglesia Católica quedaron sujetos a revisión, mientras la vigencia de las Leyes de Indias, que protegían los derechos comunitarios de los indígenas y su estatus como mano de obra exclusiva de la corona, fueron revocadas.⁴⁵

En este apartado se estudiará la importancia que tuvieron las leyes de desamortización dentro del indigenismo, mismas que nos dejan ver la concepción que se tenía del indio en ese momento: no era otra cosa que una fracción invisible de la sociedad y que quedó olvidado dentro del proceso de construcción de la nación, al no ser tomado en cuenta y, por el contrario, afectado, con estas nuevas formas de organización y administración de las tierras y bienes.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 76.

⁴⁵ *Idem.*

1.1.2 Ley Juárez y Ley Lerdo ¿Qué pasa con los indios?

En este contexto, se vuelven necesarias las leyes de desamortización para darle lugar al proyecto modernizador pretendido por los grupos liberales. El ideal de una nación libre implicaba la incursión de esta en un mercado liberal, por lo que las tierras consideradas inútiles en manos de la Iglesia y de comunidades indígenas debían pasar a manos del Estado o de propietarios que las pusieran a trabajar.

La gran cantidad de bienes y tierras que se encontraban en el poder de la Iglesia Católica y la forma comunal de administración de tierras por parte de los pueblos indios, representaba, para los liberales, un rezago del Antiguo Régimen colonial que buscaba derroscarse; por lo tanto, debía de hacerse algo al respecto desde la vía legal.

Si bien, el proceso de desamortización se da a lo largo del siglo XIX, logra tener el carácter oficial cuando fue:

confirmado en la promulgación del decreto del 25 de junio de 1856 (conocido como Ley Lerdo), por el presidente Ignacio Comonfort, que contempló la expropiación de todos los bienes raíces de las corporaciones civiles, especialmente de los ayuntamientos, sobre los que había caído la administración de las tierras de común repartimiento, según las leyes gaditanas, y las tierras y propiedades de las órdenes eclesiásticas y del clero secular.⁴⁶

Esta ley tuvo serias implicaciones, pues dictaminaba que las tierras y propiedades del clero secular y las órdenes eclesiásticas dejaran de pertenecer a la iglesia y que pasaran a manos de propietarios. En este sentido:

Dicha ley, de carácter general, incluyó por primera vez a toda la república, y dictaminó que las tierras dejarían de pertenecer a las comunidades o a los ayuntamientos, para ser entregadas en propiedad a los individuos que detentaban la posesión o el usufructo, fueran comuneros o arrendatarios.⁴⁷

El cambiar las formas de tenencia de las propiedades y tierras trajo serias implicaciones para la Iglesia católica y para las comunidades indígenas, pues ahora tuvieron que pasar a manos de propietarios que las pidieran a producir, para

⁴⁶Murgueitio Manrique, *op. cit.*, p. 82.

⁴⁷*Idem.*

verse inmersas dentro de un proyecto modernizador que implicaba el crecimiento de la economía del país.

Otra ley importante que transformó las formas de relación entre la Iglesia y el Estado fue expedida el 25 de noviembre de 1855:

la Ley de administración de Justicia, publicada por el ministerio a cargo de Benito Juárez. La ley Juárez, como fue y es conocida, sembró la tempestad. Entre otros aspectos suprimía los tribunales especiales y los fueros eclesiástico y militar (art. 42), indicaba que el fuero eclesiástico en los delitos comunes era renunciable (art. 44), en el inciso 4º de los transitorios imponía a los tribunales eclesiásticos la obligación de pasar sus causas a los jueces ordinarios civiles, como una consecuencia precisa de la supresión del fuero. De inmediato, el clero y los militares organizaron los levantamientos armados en contra del gobierno de Ayutla.⁴⁸

Estas Leyes de Reforma, mejor conocidas como leyes de desamortización provocaron que el clero y los militares organizaran levantamientos, en general, los conservadores de la época estuvieron en contra de estas leyes, pues la Iglesia católica fue la más afectada.

Hubo una modificación del espacio urbano y rural, por ejemplo, muchos de los conventos fueron derrumbados, algunas iglesias fueron cerradas⁴⁹; si bien, esto representaba un peligro directo para los y las religiosas, también para los pueblos indios que servían activamente en los conventos o instalaciones de la Iglesia, pues eran una especie de protegidos.

Estas leyes no sólo afectaron a los grupos indígenas de esta manera, también se vieron vulnerados por el despojo de sus tierras, al considerarse inútiles frente a un proyecto modernizador que buscaba la incursión de una nueva nación frente un modelo económico, ya no nacional, sino internacional.

En este sentido, La Ley Lerdo, en específico “tenía el propósito de poner en circulación los bienes raíces, aumentar el número de propietarios y mejorar las

⁴⁸García Ugarte, María Eugenia, “Reacción social a las Leyes de Reforma (1855-1860)”, en *Estado Laico y los derechos humanos en México, 1810-2010*, Biblioteca Jurídica virtual de Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, México, 2012, p. 367.

⁴⁹Acosta Sol, Eugenia, “Impacto de las Leyes de Reforma en el espacio urbano de México”. *Esencia y Espacio*, 27, 8 (2008) p. 66.

finanzas públicas. Por eso proponía convertir en propietarios a los arrendatarios de las propiedades eclesiásticas.”⁵⁰

La promulgación de estas leyes fue necesaria para poder hacer posibles lo ideales liberales para la nación mexicana, el proyecto modernizador requería que estas leyes se aplicaran para poder producir las tierras que, hasta el momento, eran consideradas como inútiles; sin importar que se vieran afectados grupos vulnerables de la sociedad decimonónica, como son las sociedades indígenas.

La incursión de la nueva República mexicana al mercado de corte capitalista, como un ideal emancipador de la Corona española, requería un:

cambio en el estatuto jurídico de la propiedad, y la creación de un mercado moderno de bienes raíces que posibilite la refuncionalización del espacio urbano en términos capitalistas, sólo inicia con el decreto, en 1856, de la ley Lerdo de desamortización de fincas rústicas y urbanas⁵¹.

De esta manera es como se van configurando los espacios y el papel que cada uno tiene dentro de la sociedad, por ejemplo, el urbano estará destinado a ser el centro de las producciones y el espacio rural queda relegado al trabajo de las tierras.

Siguiendo esta línea, la prohibición de la propiedad comunal se da de manera oficial en:

El artículo 27 de la Constitución liberal de 1857, convirtiéndose la iglesia Católica en la principal víctima. Las comunidades indígenas quedaron incluidas desde entonces, dentro del proyecto desamortizador, pero una nueva disposición los obligó sólo a repartir la propiedad común, entre los miembros de cada comunidad, sin imponerles la expropiación, como sucedió con las propiedades del clero.⁵²

Teniendo toda esta circunstancia como materia prima para el pensamiento, la concepción que se va configurando sobre el territorio es interesante, pues los espacios poco poblados del país se comienzan a ver como necesitados de civilización, de progreso y avance.

⁵⁰García Ugarte, *op. cit.*, p. 369.

⁵¹Acosta Sol, *op. cit.*, p. 59.

⁵²Murgueitio Manrique, *op. cit.*, p. 86.

Para el año de 1859

Benito Juárez, Melchor Ocampo, Manuel Ruiz y Miguel Lerdo de Tejada publicaron un manifiesto que expresaba los propósitos de la reforma liberal. En el documento se acusaba al alto clero de sumir al país en una guerra de sangre para defender sus intereses y las prerrogativas que había heredado del sistema colonial. También se aseveraba que era imposible que la libertad y el orden existieran en la República, mientras que los agentes religiosos continuaran ejerciendo su poder en el país. Daban cuenta así, de las medidas que se iban a tomar⁵³.

El pensamiento liberal decimonónico cuestionaba, en suma, el papel de la Iglesia tanto en la sociedad como en la administración de los bienes; se le adjudicaba la defensa única de sus bienes y no de la sociedad. La iglesia representaba todavía un vínculo con el Antiguo Régimen colonial y con la Corona Española, lo cual se traducía en impedimento para el avance como país libre y soberano.

Siguiendo esta lógica “Cinco días más tarde, se publicó en Veracruz la ley del 12 de julio de 1859, declarando la nacionalización de los bienes eclesiásticos, la separación de la Iglesia y el Estado”⁵⁴. Estas disposiciones afectan, de manera directa la forma de relación entre la Iglesia y la sociedad decimonónica, pues si antes tenía el sufriente poder para ser protectorado de grupos vulnerables, ahora ya no. Se debe de tener en cuenta que:

La emisión de esta ley constituye uno de los actos jurídico-políticos de mayor alcance para el futuro del país ya que establece la separación entre Iglesia y Estado, declara la libertad de cultos, la supresión de obvenciones parroquiales y la nacionalización sin compensación de los bienes inmuebles y de las hipotecas del clero regular y secular; suprime asimismo las órdenes religiosas regulares, los conventos masculinos y los templos considerados superfluos, para confiscarlos, fraccionarlos y venderlos en subasta pública.⁵⁵

El laicismo fue bien visto por la parte liberal de la sociedad; sin embargo, afectó a los pueblos indios, en primera instancia con las tierras y en segunda con el

⁵³García Ugarte, *op. cit.*, p. 376.

⁵⁴*Idem.*

⁵⁵Acosta Sol, *op. cit.*, p. 64.

respeto a su administración y propia organización (Leyes de indias). Por eso fue que:

El ataque de Juárez y Lerdo contra la iglesia Católica, expropiándoles sus bienes terrenales y de comunidad, fue interpretado por buena parte de los pueblos indígenas como un sacrilegio. De la iglesia habían recibido la educación que tenían, además de ayudas por medio de créditos y obras de caridad, las celebraciones religiosas y la financiación de las fiestas de los santos, mientras de los gobiernos no habían recibido nada.⁵⁶

El proteccionismo que la Iglesia les brindó a los pueblos indios es relevante en el estudio del indigenismo en México, pues ayudó a que estos pueblos permanecieran, a que tuvieran una representación en la legalidad por medio de las Leyes de indias, de esta manera es como se forjó un lazo interesante entre la religiosidad católica y los pueblos indios.

Con la entrada del laicismo, nos dice Dussel, que la religiosidad católica se volvió popular, es decir, el Estado liberal del siglo XIX se olvidó por completo este nivel de la sociedad, es decir, de los indios, lo que “permitió al pueblo mismo ser el protagonista de su propia religiosidad”⁵⁷

Lo cual implica que la religión católica ya no representaba un medio de conquista o de dominación sobre los indios, más bien el pueblo indio se apropió de la religión; esta religiosidad popular será vista por los pueblos indígenas, a partir de este momento y para el futuro, como un medio de liberación.

Otra cosa que también se estipuló con las leyes de desamortización fue que:

Cualquier persona podía ser adjudicatario de los terrenos, lo que les permitió a los no indios, la participación dentro de las divisiones. Aquellas comunidades que se resistieran aplicar la ley en un tiempo definido, ya no podrían disponer de sus tierras porque serían declaradas públicas y abiertas a la colonización.⁵⁸

⁵⁶Murgueitio Manrique, *op. cit.*, p. 86.

⁵⁷Dussel, Enrique, “Religiosidad popular latinoamericana (hipótesis fundamentales)”. *Cristianismo y Sociedad*, 88 (1986) p. 104.

⁵⁸Murgueitio Manrique, *op. cit.*, p. 88.

Esto implicaba que los propietarios de las antiguas tierras comunales podían ser no indios y con ello desplazar a los indios que no participaron en la repartición de tierras. Lógicamente:

Los indígenas empezaban a reclamar, algunas veces con violencia, sus derechos de posesión ancestral, pero la vía del reclamo judicial, a partir de denuncias y quejas reiterativas de los abusos que se estaban cometiendo, llegaban a oídos sordos de los jueces y magistrados de los tribunales, que fallaban en favor de los hacendados. Los gobiernos liberales desperdiciaron tiempo y energía en atacar las manifestaciones populares de descontento rural, en lugar de acercarse de manera conciliadora para darle solución a estos problemas. Para la década de 1870, la actitud de los indígenas ante la Ley Lerdo no pareció cambiar.⁵⁹

Las quejas y peticiones de los indios en favor de la recuperación de sus tierras por derecho ancestral nunca fueron atendidas, en el mejor de los casos solo eran escuchadas. Los indios realizaron incontables manifestaciones rurales, pero estas no fueron atendidas de una manera adecuada para darle solución; por el contrario, fueron atacadas.

La imposibilidad de que los pueblos indios recuperaran sus tierras comunales recaía en que estas ya estaban en manos de propietarios y si no, ya eran consideradas propiedad de la Nación mexicana y podrían ser ocupadas para obras de infraestructura y así construir una nueva configuración del espacio público y urbano.

Esto obedeció al proyecto modernizador liberal, el cual se vio más profundizado con la llegada del gobierno de Porfirio Díaz y la promoción del positivismo entre los intelectuales mexicanos de finales del siglo XIX e inicios del XX.

Desde una reflexión filosófica sobre el contexto social, podemos decir que el indigenismo de la época que estamos estudiando responde a los proyectos políticos y económicos que se comienzan a configurar en favor de la construcción de una nación libre y soberana, conformada por ciudadanos libres, por ello es que:

La desarticulación de las tierras comunitarias indígenas se justificó a partir de las tesis asimilacionistas, que buscaban la incorporación de los indígenas dentro de la formación de la nación, así como, la necesidad económica de encontrar un mejor

⁵⁹ *Idem.*

uso para las tierras dentro de la agricultura capitalista, y la conformación de un mercado de mano de obra para las haciendas y plantaciones.⁶⁰

La nación se perfilaba cada vez más al ingreso dentro de un mercado internacional, también contaba con mayor extensión de territorio urbanizable, lo cual será aprovechado por el gobierno de Porfirio Díaz. Las Leyes de Reforma y desamortización de las tierras y bienes no hacían más que preparar el camino para un proyecto de crecimiento nacional, en el sentido económico; pese a las consecuencias que esto pudiera tener frente a las comunidades indígenas.

Viéndolo de esta manera, “la aplicación de las Leyes de Reforma no pudo evitar la especulación, gracias a la cual acaparadores de predios y edificios lograron acumular gran cantidad de suelo urbanizable que habría de redituales inmensos beneficios durante el dinamismo urbanizador del porfirato.”⁶¹

Las leyes de reforma son un parteaguas en la historia de los pueblos originarios en México ya que despojó a muchas comunidades de sus tierras, esto porque eran consideradas de origen virreinal, e incluso podría decirse que prehispánico, sin embargo, esto no iba en concordancia con los ideales liberales y modernizadores en los cuales se planeaba insertar a estas poblaciones en la naciente República mexicana.

La aplicación de las Leyes de desamortización trajo consigo muchas consecuencias con cada sector de la sociedad; sin embargo:

el daño más grave era el que padecían los indígenas, a quienes se despojaba de sus pocos bienes ocasionando las dispersiones de los mismos indígenas en busca de subsistencia, desamparando sus lugares... de aquí la sorda esclavitud de estos pobres sometiéndose al servicio de aquel mismo que posee los terrenos que cultivará tal vez por un mezquino salario.⁶²

Sin embargo, las comunidades indígenas no lo perdieron todo; por medio de su adaptación a un nuevo sistema lograron preservar, en gran medida, sus usos y costumbres, al igual que su organización interna. A pesar de la desamortización

⁶⁰ *Ibid.*, p. 90.

⁶¹ Acosta Sol, *op. cit.*, p. 67.

⁶² *Idem.*

de las tierras y de no haber formado parte del proceso de conformación nacional de México, se podría decir que:

Uno de los mayores éxitos de la sociedad indígena fue la organización y funcionamiento de su gobierno local porque logró crear una estructura y dinámica interna capaz de articularse con el sistema político nacional sin perder su cohesión interna ni su esencia étnica.⁶³

Pensar filosóficamente la circunstancia de los pueblos indios ante la desamortización de sus tierras nos avoca a reconocer que han conservado una administración original, por medio de su transformación y adaptación, a pesar del nuevo sistema; mediante la adopción de elementos que configuraban el cuerpo discursivo de la nueva nación acordes a las nuevas exigencias de las leyes, lograron adaptarse al contexto cambiante.

Algunos autores como Eduardo Zárate llegan a hablar de la existencia de un indígena moderno⁶⁴, en el sentido de que en la actualidad aún pervive un vigoroso comunalismo en distintas localidades indígenas como resultado o fruto de esta adaptación y adopción que tuvo el indígena ante la llegada de un sistema liberal en aras de progreso y de ideales modernizadores para a naciente República.

El trabajo del indígena del siglo XIX en México fue que:

Al mismo tiempo que mantuvieron sus bienes comunales aceptaron la propiedad privada y combinaron sus costumbres tradicionales con las nuevas leyes municipales. Por eso, creo que sí se apropiaron del discurso para entrar en el juego de la legalidad, pero sobre todo creo que se apropiaron de la institución y la hicieron suya⁶⁵

En este sentido, se puede hablar de un ejercicio de fusión ante ambas formas de administración y de tenencia de la tierra. Los pueblos indios se adecuaron a los nuevos requerimientos y exigencias de las nuevas leyes. También implementaron

⁶³ Reina, Leticia, "Reseña de *Los pueblos indios en los tiempos de Benito Juárez* de Antonio Escobar Ohmstede". *Historia Mexicana*, LVIII, 4 (2009) p. 1509.

⁶⁴En su artículo "Comunidad, reformas liberales y emergencia del indígena moderno. Pueblos de la Meseta Purépecha (1869-1904)" realiza un estudio enfocado en la adaptación de los indígenas de la Meseta Purépecha a las reformas liberales, así como la adopción de elementos que pertenecen a un nuevo discurso moderno, pero también conservando gran parte de sus usos y costumbres.

⁶⁵*Idem.*

diferentes estrategias para mantener la administración y organización de sus territorios:

Frente a la desamortización de los bienes corporativos, en el caso de las tierras comunales, los pueblos indios del sur del país tuvieron diversas vías no sólo de defenderlos, sino también de adecuarse a nuevas formas de tenencia de la tierra; fuera privada por división legal o práctica de parcelas individuales, por división legal de la tierra, pero con uso colectivo de ella o también por la forma llamada *condueñazgo*.⁶⁶

El indigenismo, como una concepción que se tiene del indígena como una otredad, se va configurando dependiendo de la circunstancia, pues las concepciones de lo otro, cambian en función de los sistemas tanto políticos como económicos del contexto. En la temporalidad que ahora nos avoca podemos percibir que se buscaba la ciudadanía de los pueblos indios, aunque esta implicara la renuncia a su originalidad.

El ingreso del indio a su ciudadanía como mexicano libre, en donde la institución que rige ya no es la Iglesia y ahora es el Estado, es una transición que viene a romper con mucho de lo que se había construido en el virreinato novohispano.

El nombramiento del indio como ciudadano responde a que el indigenismo de la época apunta a un desvanecer del indígena por medio de un mestizaje y colonización, al no poder concretar el asimilacionismo de la otredad, se da un proyecto de total inclusión e igualdad jurídica que desdibuja su realidad. Hay distintos ejemplos donde se le integra al indio a realidades que no concuerdan con la suya, sin embargo:

la educación impartida por el Estado es un ejemplo claro de ciudadanización. Al hacerse gratuita y obligatoria en el estado de Oaxaca, por un decreto de 1861, y establecida por los municipios constitucionales, los indígenas terminaron por apropiarse del sistema escolar público. Los pueblos por medio de los ayuntamientos le vieron utilidad a la educación escolarizada, como una ventana de conocimiento del sistema nacional o quizá como elemento de defensa del acontecer nacional y terminaron por exigir al gobierno estatal apoyo para construir más escuelas⁶⁷.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 1513.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 1515.

La educación, al volverse gratuita y obligatoria para todos los ciudadanos, implicó la incursión del indígena en la misma como otro medio de inclusión al nuevo sistema liberal. Se puede decir que esta fue otra herramienta para erradicar la originalidad del indio, debido a que permanecía, en el imaginario de la época, la diferencia entre personas de razón y de costumbre, perteneciendo los indígenas a esta última, debían educarse.

Su educación formó parte tanto de igualdades como de desigualdades; no obstante, y paradójicamente, fue una forma de inclusión para el desvanecimiento de su originalidad, pero también sirvió como una apropiación del espacio por parte de los indios y una forma de adaptarse a las nuevas realidades y exigencias de las nuevas leyes del momento. Resulta pertinente decir que:

Los pueblos indios no sólo no desaparecieron, sino que, al readecuarse a las nuevas instituciones nacionales, salieron fortalecidos. ¡Ésta es la gran paradoja del liberalismo! Es decir, se apropiaron del municipio, cumpliendo sus obligaciones ciudadanas como pagar impuestos, participar en los comicios, asistir a la escuela pública y laica, contribuir con la leva y demás obligaciones, pero esto no significó que sus actitudes se individualizaran. Por el contrario, si bien actuaban como ciudadanos hacia el exterior (frente al Estado), hacia el interior se reforzaron los lazos de solidaridad en un sistema de gobierno que, de manera creativa y en constante cambio, generó amarres horizontales y verticales indisolubles contra todas las adversidades de las políticas liberales. la comunidad se reforzó, refuncionalizó y sobrevivió.⁶⁸

A manera de resumen, todas estas “diversas medidas, que se acabaron de precisar de 1861 a 1863, eran consideradas como el medio indispensable para que el país ingresara a la modernidad, formar al ciudadano y fortalecer al Estado nacional.”⁶⁹ las cuales tenían nuevas exigencias para la sociedad.

De esta manera fue como el indio debía ser un ciudadano, un mexicano y dejar de ser indio para incursionar en este nuevo proyecto modernizador que tendrá cabida durante el final del siglo XIX. Las Reformas de desamortización no hicieron más que limpiar el camino para el gobierno de Porfirio Díaz, en donde este plan

⁶⁸*Ibid.*, p. 1516.

⁶⁹García Ugarte, *op. cit.*, p. 361.

modernizador se vuelve más extremo y el indigenismo se define de una manera más radical.

1.2.2 Las leyes de desamortización para la concreción de un proyecto modernizador

Para darle cabida a un proyecto modernizador que se tenía como ideal para la nueva República mexicana, fue necesario terminar de derrumbar el Antiguo Régimen colonial que, como ya se ha abordado, seguía una lógica proteccionista con los pueblos indios; por el contrario, el nuevo sistema de administración, al ser federal, implicaba la inclusión de los mismos como ciudadanos libres.

Como se ha explicado, estos procesos se vieron fundados sobre una preponderancia criolla, quienes eran una clase intelectual con influencias de los movimientos intelectuales y sociales del momento, en este sentido “la Constitución francesa de 1791, de tendencia girondina, y la Constitución de Cádiz, vigente entre 1812-1814, 1820-1821, dotaron a las nuevas generaciones de criollos de un vocabulario que trastocaba las estructuras del antiguo régimen.”⁷⁰

Este proyecto para la nueva nación, el cual no siempre estuvo bien definido, sino que se fue construyendo conforme a la circunstancia de las clases dominantes e intelectuales, obedecía a un ideal de igualdad y el derecho a la ciudadanía, en este sentido:

Las proclamas de igualdad ante la ley y de libertad e inviolabilidad de la propiedad privada, se traducían en la necesidad de ponerle fin a los privilegios que habían mantenido las corporaciones, tanto la iglesia católica, como las comunidades indígenas; la primera como captadora de recursos a partir del diezmo, las donaciones y la acumulación de bienes de manos muertas, y las segundas, como contribuyentes del tributo a la corona. Ambas instituciones habían controlado hasta entonces, enormes extensiones de tierras acumuladas por siglos con el beneplácito de la monarquía.⁷¹

⁷⁰Murgueitio Manrique, *op. cit.* p. 75.

⁷¹*Ibid.*, p. 75.

La Iglesia Católica y las comunidades indígenas fueron agentes sociales que a través de distintos medios lograron controlar extensiones de tierra y bienes en favor de la Corona Española; la primera desde distintos medios, como tributos, diezmos, donaciones entre otras; y las comunidades indígenas como meros contribuyentes.

Sin embargo, esto no concordaba con los intereses liberales que se impusieron después, en este sentido, las extensiones de tierra se veían como inútiles e improductivas. El proyecto liberal buscaba la incursión de la nueva República a un mercado adecuado a los métodos de producción modernos, por lo que estas no podrían seguir siendo administradas de manera comunal por los pueblos indios, ni por el clero. Los proyectos liberales, al igual que sus intereses eran:

Adecuar los bienes corporativos, considerados como improductivos, a un mercado de tierras organizado en torno a la propiedad individual, con el fin de alentar la tímida expansión de la agricultura capitalista, en medio de un mundo dominado por las directrices económicas del libre comercio⁷².

Para la causa liberal, esta forma de tenencia de la tierra y los bienes era considerada una forma de atraso que impedía la llegada de una mejor economía para el país y se pensaba que “al removerse el elemento considerado como la principal fuente del atraso, cada nuevo propietario se convertiría en defensor de las instituciones y la estabilidad.”⁷³

Las formas de organización indígenas, en este contexto, fueron juzgadas como la mayor manifestación de ignorancia y miseria por parte de los pueblos indios y se pensaba que:

con la privatización de las tierras comunales, los indígenas saldrían de la condición de ignorancia, miseria, fanatismo y degradación que mantenían desde la época de la conquista, e invertirían sus excedentes en actividades productivas en vez de derrocharlos en las prácticas religiosas habituales.⁷⁴

Dichas expectativas e ideales pueden ser calificados como ingenuos; la diferencia de administraciones, en ese momento, era interpretada como diferencia en la

⁷²*Ibid.*, p. 78.

⁷³*Idem.*

⁷⁴*Idem.*

inteligencia, en las capacidades, incluso el valor de ser humano y, sobre todo, considerarse ciudadano legítimo o no.

Para estos ideales nacionales, “la propiedad comunal restaba productividad, y –se pensaba- que las tierras que las componían representarían mayores beneficios económicos, si estuviesen en manos de propietarios privados organizados en torno a métodos de producción modernos”⁷⁵. En este sentido, se dibujaba la necesidad de remplazar el sistema comunal por uno privado en función de propietarios.

Resulta imposible reducir la historia del siglo XIX a una lucha entre dos bandos que se juegan el futuro de la nación mexicana, sino que existen otros agentes sociales que forman parte importante de los cambios económicos, sociales y políticos de la nación que no han sido tomados en cuenta a la hora de narrar la historia, entre ellos se encuentra la población indígena.

En este sentido “la enorme población indígena de México –la cual era- cerca de la mitad de la población total del país, que en ese entonces tenía alrededor de 8 millones de habitantes”⁷⁶. La participación de los pueblos indígenas fue activa existiendo, pero sobre todo resistiendo.

Su presencia en el país, siendo cerca de la mitad de la población, fue impactante ya que impedía, de alguna manera, la implantación de leyes en favor del proyecto modernizador, de una manera más rápida y con carácter de exterminio; por el contrario, lograron conservar parte considerable de su forma de organización, a pesar de sufrir adaptaciones al nuevo sistema y de haber sido un sector de la sociedad desplazado en la construcción de la nueva nación.

Desde los años “1850 los gobiernos de Chiapas, Michoacán, Guerrero, y Yucatán, habían expedido leyes encaminadas a la educación y asimilación de los indígenas y la división de sus tierras a través de funcionarios locales.”⁷⁷ Desde la filosofía y dentro del indigenismo se percibe a esto como parte de un proyecto que, lejos de

⁷⁵ *Ibid.*, p. 79.

⁷⁶ *Idem.*

⁷⁷ *Ibid.*, p. 82.

asimilar la realidad india que formaba parte de la sociedad en ese momento, buscaba incluir, de manera forzada, a los pueblos indios dentro de un sistema en donde se les otorgó la categoría de ciudadanos libres a cambio del abandono y renuncia de sus principios originarios.

Estas modificaciones en los aspectos económicos y políticos impactaron en la lógica llevada a cabo en los espacios del país, es decir, “la organización y construcción del espacio rural y urbano correspondía también a una economía extravertida y preindustrial”⁷⁸.

Es decir, el espacio urbano estaba conformado, en su mayoría, por propiedades y bienes de la Iglesia católica, a pesar de que esta fuera poseedora de propiedades tanto urbanas como rurales, debido a que “a lo largo de los tres siglos de la dominación española, la Iglesia acumuló importantes cantidades de propiedades urbanas y rurales a través de donaciones (mercedes), dotes de monjes y monjas provenientes de la clase alta, limosnas y diezmos”⁷⁹.

Algunas de las implicaciones de esto fue la estatalización del espacio público, la creación de la propiedad moderna, fueron prohibidas las imágenes religiosas en las fachadas, al igual que la desaparición de edificios religiosos, intervenciones urbanas modernizadoras, edificios de servicio público, aumento de suelo habitable.⁸⁰ Estas modificaciones del espacio urbano relegaron a los pueblos indios a espacios rurales ya que, como se ha mencionado con anterioridad, la iglesia católica brindaba protección a estos pueblos y si se le restringía el poder sobre el gobierno (laicidad) no podía continuar con esa lógica.

⁷⁸Acosta Sol, *op cit.* 61.

⁷⁹*Ibid.*, p. 62.

⁸⁰*Ibid.*, pp. 64-65.

1.3 Indigenismo porfiriano

Ya se ha reparado en las consecuencias que trajeron las leyes de desamortización para los pueblos indígenas; aunado a esto se abordará, en este apartado, de qué manera les afectó la puesta en marcha del plan modernizador para México. Esto con el fin de ahondar en su circunstancia y poder reflexionar sobre ello de manera filosófica, y así poder conocer las concepciones de lo indio en este contexto, es decir, el indigenismo porfiriano

Debido a la reconfiguración de espacios tanto rurales como urbanos a causa de las Leyes de Reforma, la hacienda tomó relevancia y llegó a su auge en esta época. A pesar de que hubo pueblos indios a los cuales no se les quitaron sus tierras, si se privatizaron y, por tanto, no podían acceder a ellas, por lo cual la hacienda fue considerada como “el mejor lugar para el indio”.

La modernización también abonó al fin de un sistema tradicional en la hacienda donde se forjaban lazos entre los peones, campesinos y hacendados, por lo tanto, la tenencia de la tierra estaba íntimamente ligada a las relaciones sociales que se gestaban; en cambio, este proceso modernizador fue configurando a la tierra como un medio para producir, ya solo importaba la producción, lo cual provocó un desarraigo entre los hacendados y las personas que trabajan para él.

Esto como parte de la circunstancia sufrida por parte del indio, que poco a poco se convirtió en campesino o trabajador de la tierra. También se abordará una reflexión filosófica sobre las concepciones que se tenían de lo indio en el momento del porfiriato.

La conceptualización del indio en este momento histórico del país tiene una íntima relación con su capacidad productora, es decir, que tanto trabaja; El indigenismo de este momento se caracteriza por definir al indígena en relación a lo que se puede hacer o no con él. Será entonces, este ser humano una masa que puede moldearse en favor de los deseos de otros: la construcción de una nación la cual se olvida e intenta deshacerse de su diversidad.

Una constante en los discursos reproducidos durante este gobierno, la cual se contrasta con la realidad en la cual vive el indio; en este sentido, hay una necesidad de resignificación que los pueblos originarios tuvieron que hacer para adoptar este modelo moderno sin desaparecer sus usos y costumbres, para seguir permaneciendo en la historia, es decir, resistiendo.

1.3.1 La hacienda, las tierras y los indios

La Ley de desamortización determinó en gran medida la continuidad de un proyecto liberal en el que la República mexicana comenzó a producir sus tierras e ingresar a un mercado nacional e internacional. Estos ideales para la nación fueron buscados también por Porfirio Díaz, a quien se le atribuye la búsqueda de progreso para la nación mexicana.

Para hablar de las comunidades indígenas durante esta etapa, la hacienda es clave, pues “en los años del Porfiriato, las haciendas en México alcanzaron su máxima extensión en la historia del país. Este desarrollo estaba estrechamente ligado a la penetración del capitalismo interno y externo en el campo mexicano”⁸¹.

La hacienda se convirtió en pieza clave para la producción en este momento; la tierra ahora era percibida por el gobierno y por el imaginario de la época como algo que debía de producir, en este sentido, la hacienda será una institución económica fundamental, no sólo en este aspecto; también hay que considerar que “la hacienda es también, y quizás antes que nada, en una perspectiva global, una comunidad humana muy coherente con lazos interpersonales extraordinariamente densos y fuertes”⁸².

La configuración de los espacios estaba reconstruyéndose, pues con las Leyes de Reforma, donde la Iglesia perdió bienes y tierras, al igual que la mayoría de comunidades indígenas; tanto la urbanidad como la ruralidad en el México

⁸¹Katz, Friedrich, *La servidumbre agraria en México en la época porfiriana*. 1980, Ediciones Era, México, D. F., p. 13.

⁸²Guerra, François Xavier, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*. 1991, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 133-134.

decimonónico cambiaron, existía una reconfiguración del espacio público. En el centro del país:

Siempre estuvo más densamente poblado y con el despojo de las tierras comunales que se generalizó en el Porfiriato, se formó una masa de campesinos desposeídos, de la cual sólo una porción mínima podía ser absorbida por la incipiente industrialización que experimentó el centro de México entre 1876 y 1910⁸³.

La existencia de una centralidad, demandaba mayor concentración de la población en ciertos lugares, regularmente aquellos con mayores oportunidades y servicios. Sin embargo, al reconfigurarse la dinámica de los espacios, urbano- rural, en función de un nuevo modelo modernizador y capitalista, se van a ver afectados pueblos indígenas que, ya no tenían acceso a sus tierras y no tuvieron más opción que buscar trabajos en las haciendas. En otras palabras:

el incremento demográfico en pueblos que, como Tepoztlán, habían podido conservar sus tierras comunales, obligó a los que no podían tener acceso a ellas a buscar trabajo en las haciendas. Con la abundancia de mano de obra barata y sin compromisos, los hacendados no tuvieron ya necesidad de sujetar los peones a la hacienda, es decir, esta situación les permitía ocupar temporalmente un gran número de trabajadores sin tener que mantenerlos durante todo el año.⁸⁴

Es de suma importancia considerar las relaciones sociales que se tenían, no sólo como campesino y hacendado, sino que las relaciones entre ellos como seres humanos iban más allá; es decir, la posesión de la tierra, su trabajo y estancia estaban fuertemente ligados a la organización social y las relaciones que se gestaban en ese entorno.

Xavier Guerra, citando a Louis Dumont nos menciona que “en las sociedades tradicionales: las relaciones entre hombres son más importantes, más altamente valorizadas que las relaciones entre los hombres y las cosas”, y también que “los derechos de la tierra están entrelazados con la organización social: los derechos superiores sobre la tierra acompañan al poder sobre los hombres”⁸⁵ En este

⁸³Katz, *op. cit.*, p. 41.

⁸⁴*Ibid.*, p. 47.

⁸⁵Guerra, *op. cit.* p. 134.

sentido, las relaciones sociales superaban a las relaciones laborales o del hombre con las cosas, se consideraba lo valioso para las sociedades tradicionales.

Sin embargo, el modelo perseguido por el gobierno mexicano no buscaba seguir siendo una sociedad tradicional, desde la implantación de las Leyes de Reforma el ideal para la nación era su incursión en una economía global, por lo tanto:

la modernización económica es una causa poderosa de modificación de esas estructuras tradicionales. Por una parte, porque hace que progresivamente la tierra se considere, no tanto como un elemento del rango social, sino como un bien del que se espera un rendimiento económico. La compra y la venta de haciendas destruye parcialmente los lazos personalizados que existían entre la familia del amo y la de los habitantes de la propiedad⁸⁶.

Gracias a esto también hubieron hacendados que no se vieron arraigados a las familias de la hacienda, por el contrario, sólo se buscaba una mayor producción. La modernización económica vino a romper el paradigma entre campesino y hacendado, que funcionaba como una especie de protectorado.

Por ello la importancia a las relaciones entre hombres en las sociedades tradicionales; “la modernización socaba la hacienda tradicional en cuanto la tierra se vuelve un capital que debe multiplicarse. La compra y la venta acelerada de las haciendas destruye los lazos entre las familias de los trabajadores y la familia del hacendado”⁸⁷.

Resulta necesario ubicar este momento en el que la nación mexicana comienza a caminar en un piso firme hacia la modernidad y el progreso en donde:

el sistema económico pasa de un archipiélago de universos fraccionados, cuyos destinos son casi autónomos, a un mercado nacional ligado a un mercado mundial. Este esquema es sumario y existen tantos casos particulares como regiones⁸⁸.

Le otorgamos especial importancia a los problemas de tenencia de la tierra dentro de una historia del indigenismo en México y dentro de una historia de los pueblos

⁸⁶ *Ibid.*, p. 138.

⁸⁷ Meyer, Jean, “Haciendas y ranchos, peones y campesinos en el porfiriato. Algunas falacias estadísticas” en *Historia Mexicana*, El Colegio de Michoacán, XXXV, 3 (1986) p. 483.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 477.

originarios, ya que esta es una categoría clave y un eje central que determina, en suma, muchos de sus principios. Las formas de tenencia no sólo son eso, formas de tener la tierra, sino también son reflejo de los paradigmas políticos y sociales bajo los cuales se vive.

Por lo tanto, este proceso nunca tiene término porque está en constante cambio y movimiento junto con la sociedad. En este contexto específico donde:

muchos de los problemas de tenencia de la tierra se debieron a la aplicación de la Ley de Desamortización de Bienes Rústicos y Urbanos pertenecientes a las Comunidades civiles y Eclesiásticas, mejor conocida como Ley Lerdo, durante la República restaurada y el porfiriato.⁸⁹

Nos damos cuenta que, las formas en las cuales se rige la tierra y las concepciones que se tiene de ella dependen, en gran medida, de una estructura política vigente. Con la aplicación de estas leyes, durante el porfiriato, se concibe a la tierra, ya no como un elemento, sino como un recurso para la producción. Se vela por la producción de las tierras que, para este sistema se consideraban inútiles.

Reiterando, este plan desdibuja a participación del indio en la construcción de la nueva nación mexicana; sin embargo, durante el porfiriato:

la expropiación en gran escala de tierras indígenas creó una nueva reserva de mano de obra. Las nuevas plantaciones, las minas y, en menor grado, las industrias, tenían necesidad de trabajadores. Pero la oferta y la demanda no se concentraban en las mismas áreas. Las expropiaciones más grandes tuvieron en la región más densamente poblada del centro de México; las plantaciones se desarrollaron principalmente en las tierras tropicales del sur, poco pobladas, mientras que la minería se concentró en los igualmente poco poblados estados norteros.⁹⁰

De esta manera es como el futuro de las comunidades indígenas se limitaba a convertirse en una reserva de mano de obra. El indio no sólo se adaptó a esta

⁸⁹Beltrán, Trinidad, *Problemas de tenencia de la tierra durante el porfiriato y la revolución (1876-1915). Dos zonas zapatistas del Estado de México*. 2010, El Colegio Mexiquense, Zinacantepec, Estado de México, p. 9.

⁹⁰ Katz, *op. cit.* p. 16.

nueva realidad en la que se introducía, sino que realizó una resignificación de su mundo para poder seguir formando parte de él.

Es importante advertir que los levantamientos por parte de comunidades indígenas en defensa de sus tierras comunales no faltaron, por el contrario, sirvieron de antecedente para el levantamiento de 1910. Sin embargo, “muchas de las comunidades aceptaron el proceso de deslinde y lotificación de las tierras comunales de las localidades, pues querían contar con un pedazo de tierra propio.”⁹¹

Desde la filosofía, el estudio de la circunstancia de los pueblos indígenas es necesaria para el estudio del indigenismo en México, ya que estas concepciones que se gestan sobre lo otro, lo diferente, etc., repercute de manera directa en el pensamiento de la época, entendiendo al pensamiento no sólo como reflexión sino como acción, la cual se ve reflejada en los cambios que hay tanto políticos, como económicos y sociales.

La complejidad que tiene el estudio de un problema en distintas épocas, reside en las diferencias entre circunstancias, ya que cada una es diferente y determina de manera específica las particularidades. De esta manera es como la:

Vinculación que existió entre los problemas de las tierras que se generaron durante el porfiriato por la equívoca aplicación de las leyes agrarias de corte liberal y las actitudes levantistas que se presentaron en poblados durante todo el gobierno de Porfirio Díaz. Problemas que fueron unos de los factores que desencadenó el movimiento armado de 1910.⁹²

Es decir, lo que aquí se trabaja es un problema que tiene una continuidad a lo largo de la historia y de las diferentes circunstancias, como lo son el indigenismo o el problema de tenencia de la tierra. Un ejemplo son las Leyes de desamortización, las cuales prepararon el terreno para la llegada de este soñado ideal de nación moderna que se rige bajo una igualdad jurídica, que termina dejando a un lado al indio dentro de este proceso de construcción nacional.

⁹¹ Beltrán, *op. cit.* p. 10.

⁹² *Ibid.*, p. 12.

1.3.2 ¿Cuál es la concepción del indio durante el gobierno de Porfirio Díaz?

El indigenismo, es el pensamiento y concepciones que se tienen sobre la cuestión indígena, manifestado en una conciencia colectiva. Lo que aquí se propone es que este pensamiento sufre cambios conforme a la circunstancia, por lo tanto, podemos hablar de varios indigenismos en distintas épocas, aunque estos tengan algunas similitudes.

En este momento de la historia de México, se buscaba traer la modernización al país como continuación de un proyecto liberal, tanto en el ámbito político como en el económico. El indio se ha desdibujado ya del panorama durante la conformación de México como república y también seguirá desvanecido durante el porfiriato.

Debido a que el indio representa todavía un enlace con el Antiguo Régimen colonial y con ello distintas formas de organización al igual que de tenencia de la tierra, se vuelve una figura que representa atraso, por lo tanto, como se ha visto anteriormente, se buscaba que dejara de ser indio para volverse ciudadano.

Encapsulando el indigenismo de la época:

Uno de los ministros de Porfirio Díaz expresó con mucha claridad el tono del indigenismo durante el porfiriato, la última parte de los tiempos prerrevolucionarios en México. A la pregunta de Porfirio Díaz, ¿“qué hacemos con el indio?”, contestó el ministro: “dejadlo”⁹³

Pero no sólo se le dejó, sino que, desde las leyes de desamortización, los gobiernos liberales no han hecho otra cosa más que borrar al indio de México, es decir, eliminarlo por completo dentro de la conciencia colectiva de lo que es ser mexicano en esos momentos. Este “dejadlo” no sólo se queda en un dejar, sino que va más encaminado a un eliminar, porque:

el dictador Porfirio Díaz (oaxaqueño de ascendencia mixteca) ordena las campañas de exterminio contra mayas, otomíes y yaquis. Una de las más nocivas consecuencias de las leyes de desamortización y del artículo 27 de la Constitución de 1857, fue la interpretación en el sentido de que, por sus ordenamientos,

⁹³Korbaek, Leif; Rentería, Miguel Ángel, “Indigenismo en México: antecedentes y actualidad” *Ra Ximhai*, Universidad Autónoma Indígena de México, 3,1 (enero-abril, 2007) p. 200.

quedaban extinguidas las comunidades indígenas, privándolas de personalidad jurídica⁹⁴

El gobierno de Porfirio Díaz se vio plagado de levantamientos indígenas que buscaban sus tierras, sin embargo, no fueron sólo levantamientos, sino que mantuvo guerrillas, principalmente con los pueblos ya mencionados: mayas, yaquis y otomíes. Si reflexionamos este acontecimiento, nos dice mucho sobre el pensamiento indigenista de la época: exterminio para los pueblos indígenas.

En estos momentos el pensamiento positivista permea en la política liberal del contexto, teniendo antecedentes intelectuales; en este sentido:

El positivismo porfirista continúa el programa político-liberal de la Reforma y de su proyecto económico-social. Es importante señalar lo anterior para comprender que, en casi un siglo, las condiciones de la población indígena se mantienen prácticamente idénticas en cuanto a los beneficios recibidos, aunque el despojo de sus tierras se acelera a partir de la consumación de la independencia⁹⁵

Los beneficios recibidos por la población indígena no han aumentado durante casi todo el siglo, por el contrario, pierden la protección de la Iglesia católica al igual que muchas de sus tierras comunales.

Algunos de los pensadores de la época van a manifestar su pensamiento al respecto de la cuestión indígena, lo rico es que su pensamiento representa, en gran medida el espíritu de la época. Por ejemplo, Francisco G. Cosmes y su obra *La dominación española y la patria mexicana*, pues:

En esta obra (ejemplo sobresaliente del pensamiento porfiriano) se considera a la herencia indígena de México como lastre para el desarrollo nacional. De Cosmes que ve a Cortés como fundador y verdadero padre de la sociedad humana a la que pertenecemos, encuentra en la raza latina (léase criollos y mestizos) al centinela avanzado frente al sajonismo desbordante⁹⁶.

En el pensamiento de este autor hay un enlace entre la idea de patria y civilización; el indio, al no estar inmerso en esta concepción de civilización,

⁹⁴Báez-Jorge, Félix, "Racismo y etnocentrismo en el pensamiento político de Porfiriato y la Revolución Mexicana (apuntes para el memorial del etnocidio)" *Sotavento*. Instituto de Investigaciones Histórico-sociales, Universidad Veracruzana, 1, 1 (1997) p. 40

⁹⁵*Ibid.*, p. 43.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 40

tampoco podrá formar parte de la patria, pues él representa el retroceso. Otro pensador de la época fue Justo Sierra quien:

establece claramente la distinción entre la raza de caballeros leones y caballeros tigres, heroica y grandiosa del México prehispánico, y el indio vivo, desnutrido, inculto, al que considera poco para el progreso. –Es importante considerar que fue- seguidor de las ideas de Spencer (en cuento al evolucionismo fundado en la aptitud biológica preconizada por Darwin)⁹⁷.

Nuevamente observamos cómo es que el indio vivo no da el ancho para la idea de progreso que se tiene en la época, por el contrario, representa el atraso y lo que busca dejar en el pasado. Por su parte, la figura heroica del indio muerto es la que se valida, el México prehispánico se retoma, pero el indio vivo se deja morir.

En una postura similar:

Andrés Molina Enríquez (incluso con lo etnocéntrico y discriminatorio de su posición) instituye la expresión ideológica más detallada en cuento a las causas y las soluciones de la cuestión indígena. En su libro fundamental *Los grandes problemas nacionales* (1909), identifica los conceptos de raza, aceptando la existencia de razas superiores⁹⁸.

Al hablar de razas y aceptar la superioridad o inferioridad entre ellas, también lo hace hablar de las virtudes de cada raza, entre ellas la civilización; menciona que no es carencia de voluntad por parte de los indios para sumarse a un proyecto civilizatorio, sino la “falta de evolución cerebral en ellos”⁹⁹. En este sentido:

Desde la perspectiva de Molina Enríquez, la selección operante entre la población autóctona y la adelantada evolución de los blancos hace de este grupo el elemento central para la integración nacional, la que se logrará mediante la unificación de origen, la unificación religiosa, la unificación de tipo morfológico, la unificación de las costumbres, la unificación del lenguaje y a unificación del estado evolutivo.¹⁰⁰

De esta manera es como se va conformando un imaginario sobre lo indígena, se construyen concepciones que obedecen a sistemas políticos, económicos y sociales, como ya se ha visto. El adentrarnos al pensamiento, no sólo como ideas

⁹⁷ *Ibid.*, p. 41.

⁹⁸ *Idem.*

⁹⁹ *Ibid.*, p. 43

¹⁰⁰ *Idem.*

son como acción, nos dice mucho de cada sociedad y de lo que se manifiesta en la conciencia social, en este caso, el indigenismo manifestado frente al plan modernizador que se da continuidad gracias al positivismo porfirista. Estas ideas son necesarias para entender, tanto el contexto se cómo inicia del siglo XX mexicano, y para entender las ideas indigenistas que en este siglo se dan, veremos las similitudes y los cambios y formas que el indigenismo adquiere.

Conclusiones del capítulo

En suma, hasta este momento de la investigación hemos abordado, de manera breve, la circunstancia de los pueblos indígenas en el siglo XIX y el indigenismo de la época, es decir, el imaginario que se construye alrededor del indio como un personaje ajeno. Se ha hablado sobre la paradójica participación del indio en el movimiento de independencia, así como los ideales que se tenían para la nación mexicana y como el indio no figuraba en este panorama ideal. También se han abordado movimientos importantes en la historia del indigenismo en México como lo fueron la Ley de desamortización de bienes y tierras, al igual que la forma en la que esta afectó a las comunidades indígenas. Por último, se narra de forma breve la relegación del indio a la hacienda durante el porfiriato y algunas concepciones que intelectuales de la época construyeron sobre la figura del indio.

De manera breve podemos mencionar que se han tenido los siguientes hallazgos durante la investigación: En primer lugar, que el término indio no es propio de los indios, sino que es empleado por los no indios para referirse a la otredad, los indios no conforman una cultura homogénea, sino que son pueblos diversos, sin embargo, como parte de un paradigma simplificador se ha reducido toda esta diversidad al término indio, el cual lejos de responder a una realidad étnica responde a una condición social.

En segundo lugar, que la participación de los indios en el movimiento de independencia resulta paradójica, ya que conformaron la mayor parte de las tropas insurgentes, tanto que sin ellos este no hubiera sido posible; sin embargo, sus intereses no se acercaban ni un poco a una independencia de la Corona española

y, por el contrario, los gobiernos liberales se encargaron de borrar al indio del proceso de conformación nacional.

En tercer lugar, la filosofía que adoptaron los liberales para este momento se conformaba de ideales tales como la libertad, ciudadanía, igualdad jurídica, al igual que el ingreso de la nación a un mercado mundial. Entre estos ideales no figuraba en indio, por el contrario, el principio de igualdad jurídica lo desdibuja del panorama, el acceso a su ciudadanía se veía condicionado a la renuncia de su originalidad.

En cuarto lugar, localizamos a la tierra como elemento fundamental y determinante de la circunstancia de los pueblos indios. En este sentido, las Leyes de Reforma, en especial la Ley Lerdo o mejor conocida como de desamortización, van a despojarlos de sus tierras, para que estas pasen a manos de propietarios y si no, a manos del Estado destinados a la obra pública. Estos acontecimientos nos dejan en claro cuál era la concepción del indio e esos momentos.

Por último, se localiza al porfiriato como un proyecto de continuidad político-liberal en busca de concretar el ideal modernizador para la República mexicana. No obstante, hubo innumerables guerrillas contra pueblos indígenas con propósitos de exterminio por parte del gobierno. Vemos como el indigenismo de este momento se ve permeado por el pensamiento positivista y, sobre todo, evolucionista, en donde se equipará la civilización como sinónimo de evolución; el indígena, al conservar formas de organización anteriores a este nuevo proyecto, queda totalmente fuera.

Estos hallazgos, que van desde una cuestión política, económica y social son de suma importancia para el indigenismo, ya que nos muestran el lugar que tenía en indio en esta sociedad, como fue percibido y, por lo tanto, como fue tratado por la otra parte de la sociedad.

El indigenismo del siglo XIX y específicamente en la época porfiriana, es clave para entender las ideas que se generaron entorno al indígena del siglo XX, pues tiene influencia del positivismo y evolucionismo, corrientes que serán retomadas y

refutadas por intelectuales del siglo XX. Ya en este siglo la reflexión sobre el indígena estará situada en la pregunta por el mexicano, uno de los temas centrales de la filosofía mexicana.

Capítulo II: Indigenismo del siglo XX. El discurso de la nación y los intentos de una verdadera inclusión de la población indígena de México

En el capítulo anterior se abordaron los antecedentes, tanto históricos o de las condiciones materiales de la circunstancia social, política y económica, como los antecedentes ideológicos, es decir, las ideas que tuvieron algunos pensadores de la época respecto a la circunstancia del indio recién mexicano durante el siglo XIX.

De este apartado podemos rescatar que el término indio no es propio de los indios, sino que fue acuñado por los no indios para referirse a ellos como la otredad, no son una cultura homogénea, por el contrario, son pueblos diversos. Los principios de la filosofía liberal mexicana del siglo XIX desdibujaban a los indios del panorama, su acceso a la nacionalidad lo condicionaba a la renuncia de su originalidad.

La tierra fue, y sigue siendo, un elemento determinante en la circunstancia económica y jurídica de los pueblos indios, ejemplo de ello son las consecuencias de las leyes de desamortización expedidas en el México decimonónico. En el porfiriato bajo un proyecto de continuidad político-liberal en busca de concretar el ideal modernizador para la república mexicana, la concepción que se tiene sobre lo indígena se ve permeada por la filosofía positivista y evolucionista.

En este contexto, parte del paradigma simplificador, lejos de responder a una realidad étnica, responde a una condición social, problema que comienza a pensarse desde la filosofía en el siglo XX. En este siglo se intenta refutar algunos de los principios ideológicos fundados en el siglo XIX, ejemplo de ello es el antipositivismo de algunos pensadores como Vasconcelos o los que conformaron el grupo llamado Ateneo de la Juventud.

En este momento de la historia de la filosofía en México, la reflexión sobre lo indígena se encuentra situada ya en la pregunta por el ser del mexicano, problema fundamental que tuvo esta disciplina en el siglo pasado. Esto denota que la realidad indígena ya pensada por la filosofía y que se incluye dentro de las

reflexiones sobre el ser del mexicano, en este sentido, ya no es la otredad, sino que forma parte de la identidad nacional.

El objetivo de este apartado es contrastar las ideas indigenistas en México durante el siglo XX y sus transformaciones con base en los debates de la época; en la historia de la filosofía no se puede hablar de indigenismo, sino de indigenismos. En la primera mitad de siglo el indigenismo fue teorizado y estudiado, sobre todo, por la antropología, ya en la segunda mitad es analizado por la ciencia filosófica.

Constituye un análisis de los discursos dados por el sector intelectual en relación a la idea de nación y los proyectos integradores de las sociedades indígenas. El discurso se caracteriza por el uso de retórica con la finalidad de convencimiento. En este contexto el discurso nacionalista ocupó, desde la filosofía y la antropología la idea del indígena para consolidar una identidad nacional. Este es el objeto de estudio de este capítulo. Ya no las condiciones políticas y sociales, sino discursivas.

Este apartado pone en diálogo las posturas indigenistas del siglo XX desde dos áreas de estudio: antropología y filosofía; convirtiéndose en un estudio de carácter interdisciplinario, lo cual hace de esta reflexión filosófica un análisis más rico y completo sobre los indigenismos del siglo XX.

Los indigenismos no se pueden comprender sin la antropología: los estudios más completos en la materia han salido de esta disciplina; incluso la obra del filósofo mexicano Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, está catalogada como un estudio antropológico ante ciertas editoriales¹⁰¹. Sin embargo, hacer una división de temas y asignarlos a ciertas disciplinas, no hace más que limitar las formas en las que se puede estudiar algo.

En las tres partes que componen a este apartado, se pondrá en diálogo las posturas indigenistas, en primera instancia las filosóficas y en segunda instancia las antropológicas. En primer lugar, recordamos los proyectos integradores de José Vasconcelos y Manuel Gamio en relación a la idea de nación. Posteriormente

¹⁰¹Como Fondo de Cultura Económica, por ejemplo.

analizaremos las ideas indigenitas de Samuel Ramos y Alfonso Caso en relación a la idea de mexicanidad. Por último, abordaremos los aportes del primer Luis Villoro¹⁰² y Gonzalo Aguirre Beltrán en relación a la oleada de indigenismo correspondiente.

2.1 El debate filosófico indigenista de la Revolución mexicana

La revolución mexicana, trajo a cuenta la situación de los pueblos originarios respecto a la tenencia de las tierras; debido a que el indio ya era visto, se volvió visible después de este suceso, se logró mucho en materia indigenista. Sin embargo, estos aportes fueron encaminados a un nacionalismo propio de la época.

El indio ya era visible, no se buscaba su exterminio, sino que ahora era parte de la mexicanidad: este indigenismo se caracteriza por un asimilacionismo cultural. Podemos encontrar los principios y características del indigenismo que comprende los primeros años del siglo XX en discursos entorno a la nacionalidad. La idea de nación es clave para entender el indigenismo situado en esta circunstancia política e intelectual.

En este apartado se analizará el discurso nacionalista del filósofo José Vasconcelos entorno a la idea de raza y mestizaje, elementos que forman parte de un prototipo humano mejorado para conformar una nación; en comparativa con el discurso nacionalista de Manuel Gamio, el cual promueve una integración social y política de los pueblos indígenas como la única forma de consolidar la nación mexicana.

¹⁰²Según Ambrosio Velasco, podemos dividir la producción filosófica de Luis Villoro en tres etapas, lo cual denota la existencia de tres Villoros. El primero hace referencia a sus estudios sobre la filosofía mexicana, cuando formaba parte del Grupo Hiperión, este periodo se ve caracterizado por la obra *Los grandes momentos del indigenismo en México*. El segundo Luis Villoro se ve atraído por grandes corrientes de la filosofía occidental, como la metafísica, por ejemplo. El tercer Luis Villoro fue el que pensó la circunstancia de los pueblos originarios de México, aquel que militó políticamente con el EZLN y que teorizó acerca de la democracia, autonomía y demás cuestiones en relación a la filosofía política de los pueblos originarios. Para efectos prácticos, en este trabajo de investigación solo tomamos la etapa primera y tercera de su pensamiento. Por lo tanto, a lo largo de este capítulo encontrará que nos referimos al autor en relación a su primera etapa de pensamiento; ya en el capítulo cuarto, haremos referencia a su tercera etapa de pensamiento.

2.1.1 José Vasconcelos y la Raza Cósmica

El escenario intelectual de finales del siglo XIX en México se ve sumamente influenciado por el positivismo y evolucionismo decimonónicos de Europa, estas corrientes de pensamiento sirvieron de base al proyecto político liberal del Porfirio Díaz. Sin embargo, habiendo terminado la Revolución, se comienza a buscar un nuevo camino para el pensamiento, el cual se encuentra en el nacionalismo. En este contexto se comienzan a refutar los principios del positivismo decimonónico latinoamericano.

A principios del siglo XX, la filosofía en México comienza a tener un sendero regional. Si bien, la filosofía se pregunta por problemas universales como ¿qué es el hombre?, la filosofía mexicana se preguntará ¿cuál es el ser del mexicano? o ¿qué es ser mexicano? es una preocupación por su humanidad como problema filosófico.

El contexto posrevolucionario abonó mucho a la teorización antropológica de un discurso nacional en favor de los sectores desposeídos, era una nueva política discursiva de reivindicación de la población indígena y de su papel en la historia en favor de un nacionalismo:

esta retórica oficial adquirió protagonismo toda vez que las circunstancias revolucionarias ameritaban una reconciliación nacional, una nueva política de justicia social hacia los sectores desposeídos —indígenas y campesinos— que habían encabezado la propia Revolución mexicana¹⁰³

Siguiendo esta línea, José Vasconcelos, como pensador de la época y como activista en proyectos educativos a nivel nación, será de los principales defensores de un nacionalismo; este movimiento tuvo mucha resonancia a lo largo de todo el siglo XX, “tanto Caso como Vasconcelos pertenecen al llamado movimiento americanista y nacionalista”¹⁰⁴

¹⁰³Eduardo Mijangos Díaz; Alexa López Torres, “El problema del indigenismo en el debate intelectual posrevolucionarios”. *Sinos Históricos*, no. 25, vol. 13 (ene./jun., 2011) p. 44 [En línea]:

<https://elibros.uacj.mx/omp/index.php/publicaciones/catalog/download/125/108/757-1?inline=1>

¹⁰⁴Leopoldo Zea, “Vasconcelos y Ramos en la filosofía mexicana”. *DIANOIA*, no.6, vol.6 (1960) p. 115. [En línea]:<https://repositorio.unam.mx/contenidos/vasconcelos-y-ramos-en-la-filosofia-mexicana-4116286>.

Este movimiento americanista y nacionalista tiene su boom en distintas disciplinas, no sólo en la antropología, sino que el arte, la literatura, incluso la política, forman parte de la implementación de un discurso que recupera valores étnicos para la construcción de un nacionalismo:

Es bajo los auspicios de la Revolución en esta etapa, bajo la égida cultural de Vasconcelos, que surge el gran movimiento cultural nacionalista, del cual va a ser expresión filosófica Samuel Ramos. Era un movimiento nacionalista que se extendía poco a poco en la cultura mexicana. En la poesía con Ramón López Velarde, en la pintura con Diego Rivera, en la novela con Mariano Azuela. El mismo Vasconcelos, desde el ministerio de educación, había hablado de una cultura propia y fomentaba todos los intentos que se comprendían en esta dirección¹⁰⁵

La filosofía no se queda atrás, sino que piensa la circunstancia del México posrevolucionario y se une al proyecto nacionalista. Así, la filosofía mexicana comienza a figurar dentro de la historia de la filosofía contemporánea gracias al trabajo arduo de comprensión, tanto de los principios filosóficos universales, como de la comprensión misma de su circunstancia.

La filosofía mexicana, tanto de José Vasconcelos como la de Samuel Ramos, parte de la circunstancia particular, pero no se queda ahí, sino que aspira a lo universal, se piensa que los principios extraídos de esta realidad deben ser aplicables a categorías más extensas, ya no sólo al mexicano, sino al hombre, es decir, la humanidad:

Ahí está ya, en el horizonte de la filosofía contemporánea, el historicismo, justificando la preocupación filosófica que parte de lo concreto, de lo más concreto que es el hombre que piensa y la circunstancia pensada, para elevarse a lo más auténticamente universal a través, a lo que es o puede ser válido para todos los hombres insertos en una circunstancia más amplias, con independencia de sus circunstancias concretas y particulares, como puede ser lo humano en general, la humanidad.¹⁰⁶

Como se mencionaba en un inicio, la reflexión filosófica sobre la circunstancia y realidad indígena que realiza Vasconcelos no es de los temas principales de su pensamiento, sin embargo, dentro de su reflexión sobre la nación, la raza y su

¹⁰⁵*Ibid.*, 117.

¹⁰⁶*Ibid.*, 116.

aspiración universal, podemos encontrar, entre líneas, un pensamiento sobre la realidad indígena.

En este contexto:

Es la Revolución que hace de Vasconcelos su ideólogo y orientador espiritual en una de sus más violentas etapas, pero en la que se va apuntando el espíritu nacionalista que la ha de caracterizar en todas sus expresiones, especialmente en las culturales.¹⁰⁷

Para realizar un esbozo de la obra indigenista de José Vasconcelos y ver su posición dentro del debate intelectual posrevolucionario recurrimos a las tesis desarrolladas en *La raza cósmica* e *Indología*, ambas obras proponen al mestizaje, no como una solución al problema indígena, porque para Vasconcelos no representa un problema, sino como una forma de unión nacional y de mexicanización. La segunda obra, aparte de esto, apunta a un proyecto de educación para la población indígena, porque lo que sí veía como problema era la desigualdad en la educación.

La realidad indígena ha sido determinada, en gran medida, por la diferencia étnica; sin embargo, sabemos que no es el único factor determinante, también está el estatus jurídico, el estatus económico y el estatus social. Vasconcelos, por su parte, se concentra en el factor racial, decía que cada raza y cada pueblo construye su filosofía que explica su visión del mundo.

La tesis principal que sostiene Vasconcelos sobre la raza es que “las distintas razas del mundo tienden a mezclarse cada vez más, hasta formar un nuevo tipo humano, compuesto por la selección de cada uno de los pueblos existentes”¹⁰⁸, este nuevo tipo humano es una versión mejorada del pueblo, pero el mestizaje no es un plan político, sino que, para el autor, es una tendencia natural de cada pueblo.

Vasconcelos realiza un repaso historiográfico de cómo las diferentes civilizaciones tienen un proceso de mestizaje homogeneizador y por medio de este se da un

¹⁰⁷*Ibid.*, 116-117.

¹⁰⁸José Vasconcelos, *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*, op. cit., p. 9.

conocimiento mucho mejor y más claro respecto al espíritu de cada pueblo que lo eleva sobre una micro ideología y que tiende a la universalidad de sus principios. Las civilizaciones que estudia son la egipcia, la griega, la romana, entre otras; ya que todas han tenido un proceso de mestizaje que ha abonado a su mejora como sociedad.

En este sentido resulta necesario “reconocer la legitimidad de los mestizajes y con ello sienta las bases de una fusión interracial reconocida por el derecho”¹⁰⁹. También resulta necesario preguntarse lo siguiente “Y dentro de cada pueblo ¿cómo se comparan los periodos de mestizaje con los periodos de homogeneidad racial creadora?”¹¹⁰

Nuestro autor dirá que, al comparar los pueblos hispanoamericanos con las civilizaciones antes mencionadas, cae en cuenta de que el desarrollo de mestizaje fue coartado con la expulsión de los españoles y también parece dificultosa la tarea de mestizaje ya que estos pueblos se conforman por una gran diversidad étnica, lo cual representa lentitud en el proceso de mestizaje de los pueblos de habla hispana; en sus propias palabras:

El atraso de los pueblos hispanoamericanos, donde predomina el elemento indígena, es difícil de explicar, (...) Sucede que el mestizaje de factores muy disímiles tarda mucho tiempo en plasmar. Entre nosotros el mestizaje se suspendió antes de que acabase de estar formado el tipo racial, con motivo de la exclusión de los españoles, decretada con posteridad a la independencia.¹¹¹

El tipo racial mexicano sólo se conformará después de haber terminado un proceso de mestizaje. Para Vasconcelos, el mexicano es el mestizo, aquella raza que surge de lo indígena y del español. La historia del mexicano implica la historia de ambas razas que son fusionadas y no sólo eso, también la dirección y el rumbo que toma la historia de la sociedad unificada: la sociedad mexicana.

La obra *Raza Cósmica* nos permite abordar el tema de lo indígena ¿de qué manera? En estos años, la filosofía mexicana todavía no piensa ni teoriza el

¹⁰⁹*Ibid.*, 10.

¹¹⁰*Idem.*

¹¹¹*Ibid.*, 12.

indigenismo, más bien está empezando a plantear sus primeros principios y bases con Vasconcelos y Ramos, será justo hasta la mitad del siglo XX cuando la filosofía comienza a meterse en terrenos indigenistas.

Sin embargo, desde la filosofía mexicana, desde el pensamiento de Vasconcelos, se puede rescatar que, a diferencia del siglo XIX, existe una asimilación de la realidad indígena, ya no es negada esta cara de la moneda, por el contrario, se reconoce su existencia y su papel dentro de la constitución de lo que es ser mexicano.

El mestizaje tendría, en este sentido, un papel paradójico respecto a la realidad indígena: la afirma e incluye en tanto que ésta es un elemento que constituye el nuevo tipo racial mexicano; pero la niega y desdibuja del panorama en tanto que deja de ser indígena para mezclarse y convertirse en mexicana, hay una obligada renuncia a su originalidad; aunque para Vasconcelos esta será la nueva originalidad.

El mestizaje no es la meta, más bien es el punto de partida para la construcción de un pensamiento propio mexicano y que estos principios que responden a la realidad del mexicano también logren responder a una realidad mucho más amplia, la realidad del Hombre, con mayúscula, es decir, lleguen a la universalidad. Como decía Leopoldo Zea:

La preocupación por el ser del mexicano, esto es, por su humanidad, como problema filosófico ha provocado, entre otras cosas, la crítica del porqué de esta pregunta. Nunca un Platón, un Descartes, un Hume o un Kant, se objeta, se ha preguntado por el ser del griego, el francés, el inglés o el alemán. Cuando hablan del hombre se refieren a lo universal: al Hombre, no al hombre de este o aquel lugar, de este a aquel tiempo. Se refieren al Hombre sin más, en el que lo griego, francés, inglés es algo puramente accidental.¹¹²

Para el año 1930 Vasconcelos ofrece una conferencia en el Instituto Hispano-Cubano de Cultura de la Habana, la cual habló de la *Necesidad de una filosofía iberoamericana*, la cual será:

¹¹²Leopoldo Zea, "Occidente como donador de humanidad", en *El Occidente y la conciencia de México*. Porrúa, México, 1953, p. 11.

una filosofía en cuyo desarrollo podían y debían participar todos los pueblos. La filosofía, dice Vasconcelos, es eterna y está esperando siempre la contribución de todos los pueblos. Y para esta contribución, agregaba, nosotros en América estamos en una posición ventajosa para construir¹¹³

La ventaja que tiene América para construir es que se encuentra libre de todos los prejuicios que son ya existentes en la realidad europea, más específicamente, América es tierra virgen con “un amplio espíritu de comprensión, libertad espiritual ajena a todo prejuicio, ajeno a los prejuicios que limitaban la decantada universalidad de la cultura europea”¹¹⁴

Para nuestro filósofo mexicano, todos los pueblos y razas construyen la filosofía que explica su visión del mundo, pero no se agota en eso, sino que, al explicar su realidad, también debe de ser aplicable a realidades más extensas, es decir, requiere de una tendencia a lo universal, por lo tanto, la filosofía iberoamericana tiene que ser universal, para que esté libre de todos los prejuicios de otros pueblos. Esta filosofía parte de circunstancias específicas y particularidades concretas para elevarse a la universalidad.

Este fue un principio fundamental del grupo llamado Ateneo de la Juventud, pues la propuesta de estos intelectuales era refutar la formación positivista que impregnó el siglo XIX mexicano; se pensaba en una libertad creadora y en la vida como crecimiento perpetuo, con una tendencia a la universalidad. En palabras del mismo Vasconcelos:

Solo un salto del espíritu, nutrido de datos, podrá darnos una visión que nos levante por encima de la micro ideología del especialista. Sondeamos entonces en el conjunto de los sucesos para descubrir en ellos una dirección, un ritmo y un propósito¹¹⁵.

Volviendo al pensamiento de Vasconcelos sobre la realidad indígena:

con desbordada fantasía, sueña en un lugar de América en que se han de unir todas las razas. Y ese crisol sólo podrá encontrarse en un lugar en que predomine la raza que acepta la universalidad del hombre, lo humano por excelencia. Allí está

¹¹³Zea, Vasconcelos y Samuel Ramos ... *op., cit.*, 118.

¹¹⁴*Idem.*

¹¹⁵Vasconcelos, *op., cit.*, 15.

la rica y perdida zona del Amazonas, la zona bajo la hegemonía ibera y que ha de ser conquistada por esta raza¹¹⁶.

El proyecto se dibuja cada vez más claro. América como una tierra virgen en la que han de mezclarse todas las razas al igual que las diferentes visiones que los pueblos tienen del mundo y de esta manera se acepte la universalidad del ser humano.

Otra parte de su obra, en la que propone la unificación de las razas es *Indología*, en ella aborda un proyecto educativo que abona a la integración de la realidad indígena para que tenga acceso a la educación y conocimiento, justo como los otros pueblos:

En *Indología* (1926) – libro escrito a petición de la Universidad Nacional de Puerto Rico-, Vasconcelos sostendrá que es el Estado el que debe fomentar la educación, al destinarle una considerable parte de los recursos fiscales. La SEP –acorde con la propia filosofía Vasconceliana- será un intento por coordinar la heterogeneidad educativa del país.¹¹⁷

Vasconcelos tenía una genuina preocupación por la educación del pueblo mexicano, pensaba que parte de la unificación de razas o de pueblos tenía que verse reflejada en la educación. En este sentido, realizó grandes contribuciones para que la raza iberoamericana tuviera, en el porvenir, una educación.

El pensamiento propio del mexicano no va a surgir de la nada, es necesario que el pueblo mexicano tenga la educación necesaria para que se construya un pensamiento y sentimiento nacional. En esta obra, Vasconcelos plasma el conjunto de reflexiones en torno a los orígenes, presente y futuro de la raza iberoamericana, proyectándolo en un proyecto educativo.

La educación, según Vasconcelos, tiene el objetivo de no aislar las distintas tradiciones de los pueblos y en lugar de ello que la humanidad haga el trabajo de asimilación de estos pueblos. Así, pues, “El pensador reflexiona con el objeto de que estos pueblos se eleven al nivel de la humanidad, partiendo de un

¹¹⁶Zea, *op., cit.*, 120.

¹¹⁷Juan Antonio Rosado Zacarías, *José Vasconcelos*. Fundación Ignacio Larramendi, Madrid, España, 2015, p. 16 (En línea): <https://core.ac.uk/download/71614886.pdf>.

pensamiento propio, que no excluya ninguna tradición precedente, sino que las asimile”¹¹⁸.

Esta asimilación también tiene la función de unificación o síntesis de los pueblos iberoamericanos. Algo importante es que el filósofo mexicano no pretendía imponer algún tipo de conocimiento sobre los pueblos indios, por el contrario, se buscaba alentar o dar impulso al tipo de conocimiento que mejor le convenía:

Vasconcelos entendió la necesidad de difundir la enseñanza elemental acompañada de una educación manual que permitiera al indio y al pobre mejorar sus cultivos y perfeccionarse en el ejercicio de sus oficios. Buscaba propiciar, así, un aumento de la producción con mayores beneficios para el productor.¹¹⁹

Una de las labores que realizó nuestro filósofo en el área de educación es que “se organizó provisionalmente un Departamento de Educación Indígena que contaba con un cuerpo de “profesores misioneros” que recorrieron regiones indígenas apartadas, “las más abandonadas del país”¹²⁰. Este es un ejemplo claro del proyecto de integración vasconceliano, en dónde se propone educar a las comunidades indígenas; no entiéndase que esto se hacía para salvarle de su desgraciada condición, sino para que formara parte de la misma raza y de la misma sociedad y que tuviera las mismas oportunidades de crecimiento:.

Se emprendió, además, una campaña de alfabetización a gran escala, de organización improvisada, pero contando con la colaboración de voluntarios —maestros, pero también intelectuales, poetas y profesionales— incitados por el prestigio intelectual y la autoridad moral de Vasconcelos.¹²¹

Se podría decir, que en la obra de Vasconcelos encontramos un claro nacionalismo y una idea de que la síntesis de todos los pueblos abona al perfeccionamiento y mejoramiento de la sociedad. Dentro de este nacionalismo es en dónde encontramos que las reflexiones sobre lo indígena cambian en el siglo XX pues, ahora hay una inclusión de la realidad indígena dentro de la concepción que se tiene de mexicano, por medio de la fusión de razas.

¹¹⁸*Ibid*, p. 22.

¹¹⁹Víctor Zorrilla, “Independencia Iberoamericana” Centro de Investigación y Difusión en Estudios Sociales (CIDESOC) (jun, 2021) [En línea]: <https://cidesoc.com/tag/indologia/>.

¹²⁰*Idem*.

¹²¹*Idem*.

También resulta importante que ahora, el pensamiento de todos los pueblos debe de ser asimilado por la universalidad. Es decir, cada pueblo tiene su visión del mundo, así surge un pensamiento que parte de lo particular y situaciones concretas que responde a realidades específicas para ser llevada a lo universalidad y que pueda responder a realidades más amplias, como lo es la humanidad.

2.1.2 Manuel Gamio y el Indigenismo

Todo esto desde una mirada filosófica. Recordemos que en los inicios del siglo XX el indigenismo fue teorizado por los antropólogos de la época, quienes, en algunos casos, también profesaban una suerte de nacionalismo que tenía como base la fusión de culturas e inclusión de la realidad indígena. Uno de ellos fue Manuel Gamio

Manuel Gamio fue un antropólogo y arqueólogo indigenista mexicano, es considerado padre de la antropología moderna en México debido a toda su contribución intelectual y política en favor de las comunidades indígenas. La Antropología en inicios del siglo XX, también se vio permeada por este giro nacionalista y Gamio es de los precursores de esto.

Si obra más destacada y en dónde escribe la tesis al respecto es *Forjando patria (pro nacionalismo)* en ella “Gamio buscaba una finalidad política y práctica que consideraba impostergable: la incorporación activa a la vida social y política del país de un gran sector de la población de inicios del siglo XX: los grupos indígenas”¹²². En este sentido, Manuel Gamio, tiene como objetivo la inclusión de los pueblos indígenas a la vida tanto social como política de México.

En este texto, Gamio sigue tres líneas de acción: “la obtención de los conocimientos raciales, lingüísticos, culturales, económicos y de entorno natural de las poblaciones de México”; la “indagación de los medios pertinentes y

¹²²Guillermo Castillo Ramírez, “La propuesta de proyecto de nación de Gamio en *Forjando patria (pro nacionalismo)* y la crítica del sistema político-jurídico mexicano de principios del siglo XX”. *Desacatos*, no. 43 (sep. /dic. 2013) p. 122 [En Línea]:http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2013000300008.

prácticos para que las instrucciones gubernamentales pudieran fomentar efectivamente el actual desarrollo físico, intelectual, moral y económico de dichas poblaciones indígenas”; y por último la “preparación de una aproximación racial, de la fusión cultural, de la unificación lingüística y del equilibrio económico de dichas agrupaciones, las que sólo así formarán una nacionalidad coherente y definida y una verdadera patria”¹²³

Esta obra fue publicada en 1916, año en el que trabajaba como arqueólogo en la inspección general de monumentos arqueológicos. En *Forjando patria* se percibe una preocupación genuina por la mejora de las condiciones de vida de los pueblos indios. Si bien, pretendía un nacionalismo a partir de la fusión cultural, no se olvidaba de la vida presente y cotidiana de estos grupos, pues pretendía que la nacionalidad soñada fuera definida e integrada.

Al inicio del texto, se propone una idea de raza unificada compuesta por las culturas de los pueblos indios, Gamio menciona que son pequeñas naciones y que tiene una tendencia a mezclarse y con ello formar el crisol de una nacionalidad bien fundada; sin embargo, este proceso se vio interrumpido por la llegada de los españoles, quienes traían sangre diferente y distintas ideas, sobra evidencia histórica de por qué la idea de raza unificada ya no ocurrió:

Cuando al brazo moreno de los Atahualpas y los Moctezumas llegó la vez de mezclar y confundir pueblos, una liga milagrosa estaba consumándose: la misma sangre hinchaba las venas de los americanos y por iguales senderos discurría su intelectualidad. Había pequeñas patrias: la Azteca, la Maye-Kichè, la Incásica... que quizá más tarde se abrían agrupado y fundido hasta encarnar grandes patrias indígenas, como lo eran en la misma época China o la Nipona. No pudo ser así. Al llegar con Colón otros hombres, otra sangre y otras ideas, se volcó trágicamente el crisol que unificaba la raza y cayó en pedazos el molde donde se hacía la nacionalidad y cristalizaba la patria¹²⁴.

Llegados los españoles, lo que continuó en la historia de México fue un proceso de colonización en el que se dio una mezcla de ambos mundos, pero, sobre todo, la imposición y gobierno de un mundo sobre otro. Siglos más tarde, se da el movimiento de independencia, en el que se buscaba darle termino al régimen

¹²³*Ibid.*, 112-113.

¹²⁴Manuel Gamio, *Forjando Patria (pro nacionalismo)*. Porrúa, México, 1916, p. 3-4.

colonial para la entrada a un nuevo régimen libera, no obstante, para que este funcionara sería necesario que se construyera una nacionalidad unificada y que diera identidad.

En el siglo XIX, México comienza a ser una nación, por lo tanto, se comenzó a buscar fervientemente una identidad nacional basada en el mestizaje y la síntesis de los pueblos que habitaban el territorio mexicano; sin embargo, en este proceso quedaron borrados del panorama los pueblos indios:

Desgraciadamente la tarea no fue bien comprendida: se pretendió esculpir la estatua de aquellas patrias con elementos raciales de origen latino y se dio a olvido, peligroso olvido, a la raza indígena o a título de merced se construyó con ella humilde pedestal bronceo, sucediendo a la postre lo que tenía que suceder: la estatua inconsistente y frágil, cayó repetidas veces mientras el pedestal crecía.¹²⁵

La conformación de la nación mexicana fue hecha, básicamente por la clase criolla, dejando fuera de la ecuación a los pueblos indios. La influencia intelectual en el movimiento independentista venía del liberalismo europeo, por lo que, se instauró la libertad sobre la tenencia de la tierra y una de sus implicaciones fue que la organización comunal de los pueblos se vio obligada a ser sustituida por una organización de propietarios, dejando en una situación aún más precaria a los pueblos indios.

Gamio, sin abandonar su genuino interés por mejorar a la circunstancia de los pueblos indígenas, introduce la siguiente etapa en la historia: “Toca hoy a los revolucionarios de México empuñar el mazo y ceñir el mandil del forjador para hacer que surja el yunque milagroso la nueva patria hecha de hierro y de bronce confundidos”¹²⁶.

La Revolución mexicana representó, para Gamio, la puerta para cambiar la circunstancia del sector indígena mediante la visibilidad de su precariedad con el propósito de transformar esta condición de vida, volviéndolos a poner dentro del panorama contemplando su papel dentro de la sociedad y en la historia del país.

¹²⁵*Ibid.*, 5-6.

¹²⁶*Ibid.*, 6.

Este es el primer paso para hacer que surja, de nuevo, una nacionalidad unificada conformada por todos los pueblos de México.

El proyecto para que la nación pueda unificarse y su espíritu resida en la síntesis de los pueblos mezclados, debe comenzar, según Gamio:

Por borrar en el indio la secular timidez que lo agobia, haciéndole comprender de manera sencilla y objetiva, que ya no tiene razón de ser su innato temor, que ya es un hermano que nunca más será vejado. Para inculcar en su cerebro este civismo elementalísimo serán precisos laboriosos esfuerzos y será también necesario abolir, entre otros, ese negro vestigio del pasado, esa reliquia de las encomiendas: los derechos de capitación.

Una vez que el indio se halle exento de esa contribución por vivir y se sienta hombre, una vez que confíe, entonces, concurrirá a la escuela, y una rudimentaria iniciativa le hará buscar más amplios horizontes.¹²⁷

Una vez que el indio se sienta libre y que, por lo tanto, tenga el sentimiento de pertenencia a una nación que lo respalda, no habrá ningún rezago de inferioridad, pues ya se habrán eliminado todas las memorias que lo regresen a su pasado dominado por el español. Superando este pasado opresor, según el autor, tendrá gusto por aprender del civismo, asistir a la escuela, ampliará sus horizontes. Gamio establece la necesidad de una nacionalidad urgente, pues existen tres problemas diferentes en tres zonas distintas de la población.

Primero se encuentran los mayas de Quintana Roo, a quienes califican todavía de salvajes:

Estos indígenas de pura sangre, que lograron hasta hoy huir el contacto de los blancos, que viven aislados, merced a su belicosidad y a la difícil situación geográfica de los territorios que ocupan; que tienen idioma propio y cultura propia (...) Se dirigieron al Gobierno de la Revolución triunfante y declararon lo que han repetido durante cuatro siglos: que ellos no desean perjudicar a los blancos, pero quieren que estos no los perjudiquen; que les dejen vivir su vida propia en las comarcas que legítimamente les pertenecen¹²⁸.

El asunto es claro, son pueblos originarios que no han tenido contacto con los españoles debido a la ubicación poco favorable. Ellos velan por sus intereses y

¹²⁷*Ibid.*, 33.

¹²⁸*Ibid.*, 308-309

han logrado organizarse de la manera necesaria para sobrevivir. Sin embargo Gamio se pregunta “¿es sensato dejar abandonadas a esas criaturas a un sistema de vida que por propio y legítimo que sea, contribuye a retardar la fusión étnica, cultural y lingüística de la población?”¹²⁹

No afirma que el sistema de organización original y propio de estos pueblos sea torpe o que no sean capaces de autogobernarse, por el contrario, su preocupación es que este “aislamiento” entorpece o retrasa el proceso de mestizaje y fusión de pequeñas naciones para que sean sintetizadas en una sola.

El hecho de que estos pueblos tengan la posibilidad de autogobernarse, en el territorio que les corresponde no quiere decir que sea un aislamiento por parte de ello o un abandono por parte de la sociedad, por el contrario, es el respeto a su derecho de autodeterminación y autogobierno. Sin embargo, esto no estaba contemplado para el tiempo de Gamio, al contrario, las intenciones genuinas de integración son bastante importantes para la primera mitad del siglo XX, tanto en el activismo institucional, como en la teorización sobre la condición de los pueblos indígenas y la labor de recuperar y reivindicar su historia.

El otro pueblo que menciona son los Yaquis quienes, por su condición, se les califica de semi civilizados:

No pudiendo estos hombres evitar el contacto con el blanco por forzarlos a ello la situación geográfica del territorio que han ocupado, consistieron en vivir bajo la autoridad suprema de hombres de otra raza y otras ideas, pero exigieron en primer término que no se continuara desposeyéndolos de sus tierras y en seguida que se les permitiera gobernarte en lo que toca a asuntos interiores, por medio de individuos de su raza, concedores de sus necesidades y aspiraciones¹³⁰

En esta región, los habitantes nativos se vieron condenados a vivir bajo el gobierno del blanco, no obstante, han exigido que no se les quiten las tierras. En este pueblo hay un ejercicio de diálogo entre el gobernante de otra raza y el pueblo originario, donde hay menos resistencia por ambos medios. La pregunta de

¹²⁹Ibid., 310.

¹³⁰Ibid., 312.

Gamio es “¿Por qué medios puede impulsarse la incorporación de estos indios, que indudablemente presentan menos resistencia que los del grupo anterior?”¹³¹.

El último sector del que habla es de la población de Morelos, a los cuales identifica como zapatistas, únicamente; menciona que este poblado es la representación de otros poblados de raza pura, pero también de raza mezclada, es decir, en este sector se mezclan los dos anteriores y, según Gamio a esto se le llama fusión evolutiva. La preocupación del autor en los tres grupos, de forma general, es de qué forma se puede dar la incorporación de los habitantes para formar una nacionalidad unificada.

Lo que hace posible esto son los tipos de fusión cultural: la evolutiva y la artificial. La primera ocurre cuando se adoptan, de manera gradual, nuevas manifestaciones de la cultura de un pueblo distinto adecuándolas a su naturaleza y necesidades. La segunda ocurre cuando las manifestaciones culturales son impuestas de un pueblo a otro, Gamio explica que ese es el caso de los pueblos de México, ya que se les ha impuesto de golpe la cultura del blanco español.

La mejor vía para construir un nacionalismo y crear un espíritu nacionalista es la primera. La realización de la fusión cultural evolutiva es la propuesta de Gamio en toda su obra. El que un pueblo asimile la cultura de otro y se vayan integrando de manera gradual adaptando todos los elementos de la nueva cultura a sus necesidades particulares es el camino que debe de llevarse a cabo para construir una nación unificada y con identidad en sus habitantes, de esta manera la circunstancia e historia de los pueblos indígenas será reivindicada.

Algunas de las interpretaciones de esta fusión cultural evolutiva son que:

Gamio propuso el traslado de los indígenas al medio urbano y su conversión en trabajadores proletarios como vía para mejorar su cultura material, unirlos a las fases de desarrollo de los blancos y mestizos y convertirlos así a la moderna civilización¹³²

¹³¹Ibid., 113.

¹³²Ana Santos Ruiz, *Los hijos de los dioses*. Bonilla Artigas editores, México, 2015, p.103-104.

Sin embargo, el activismo institucional del personaje es innegable, por lo que podemos decir que el ideal nacionalista, desde una visión teórica no decanta en que el indio se adhiera a la nueva civilización y se convierta en proletario. Si esto pasó en la realidad obedece al sistema económico adoptado por México y las decisiones políticas, no las teorías indigenistas, pues lo que estas buscaban era la reivindicación de la historia y condición social de los pueblos.

Como podemos ver, las bases de estas ideas indigenistas se encuentran planteadas en la idea de construir un nacionalismo que unifique a la raza. Tanto en Vasconcelos, como en Gamio se percibe el anhelo de un nacionalismo, que procura poner a los pueblos indígenas dentro de la historia de México.

2.2 Del indigenismo posrevolucionario a la postura antropológica de finales del siglo XX

El indigenismo posrevolucionario se ve influenciado por la introducción de un concepto nuevo entorno a los discursos nacionalistas: la mexicanidad. La figura del mexicano fue y sigue siendo un problema de estudio para la filosofía mexicana; en este momento se introduce como fenómeno filosófico.

Por un lado, tenemos la concepción del indio como un apéndice de lo mexicano, como algo que pudo haber formado parte de la mexicanidad, pero no lo es enteramente. La originalidad de los pueblos indios forma parte de México en cuanto eso: origen, no son más que una mirada a la historia pasada de lo que ahora es el mexicano.

Del otro lado encontramos un indigenismo que pretende la reivindicación de los pueblos originarios como sujetos políticos y actores históricos que han estado presentes a lo largo de la historia del país y que forman parte de ella. Se busca la integración de los mismos a la dinámica nacional.

La primera postura la podemos ver reflejada en la obra del filósofo de la cultura Samuel Ramos, es importante tener en cuenta que el indigenismo no fue el objeto de reflexión principal en su pensamiento; no obstante, al ser un clásico de la filosofía mexicana, nos marcó la pauta para saber de qué manera se analiza al

indio dentro del discurso de la mexicanidad. Por otro lado, la segunda postura la vemos desarrollada en la obra del antropólogo Alfonso Caso.

2.2.1 Samuel Ramos y el indígena manifestado en lo mexicano

El indigenismo aún no figura en el panorama filosófico, sin embargo, existe cierto indigenismo de inclusión en el nacionalismo del siglo XX, el autor principal que hemos visto es Vasconcelos, sin embargo, Samuel Ramos realiza una especie de continuidad de trabajo de Vasconcelos.

Samuel Ramos es uno de los filósofos mexicanos más importantes del siglo XX quien, al igual que Vasconcelos, se preocupa en sobremanera por una identidad nacional. El filosofar de Samuel Ramos se ve centrado en la pregunta por la manera de ser del mexicano, trabajo que tiene de base una observación de la sociedad mexicana, su pensamiento se enmarca dentro de la filosofía de la cultura.

Al igual que las artes, su filosofía tiende a principios que parte de lo particular para ser llevado a lo universal, se podría decir que es una continuación y ampliación de la filosofía de Vasconcelos. Ambos fueron pilares para la construcción de una filosofía mexicana.

El hecho de que estos filósofos comenzaran a preguntarse por el logos del ser mexicano trajo consigo una interrogante clave: ¿existe una filosofía mexicana? La cual, para poder ser respondida tuvo que ser fundamentada epistemológicamente con la filosofía ya existente: la occidental. La necesidad de darle fundamento filosófico a las reflexiones sobre lo mexicano fue clave para estos autores fue necesario que se:

diese a este pensamiento un fundamento filosófico de acuerdo, nada menos, con las últimas expresiones de la filosofía por excelencia, la filosofía europea. Este fundamento lo iba a dar el historicismo y, más tarde, otras corrientes similares hasta el existencialismo. Ramos encontrará estas en la filosofía del español José

Ortega y Gasset y en las últimas corrientes filosóficas divulgadas por el mismo pensador en la Revista de Occidente y en sus publicaciones.¹³³

Aquella generación mexicana encontraba la justificación epistemológica de una filosofía nacional. Pero la pregunta por el ser del mexicano no sólo detonó la necesidad de aquella justificación, sino que comenzó a realizarse la interrogante por saber si el pensamiento de los antiguos mexicanos era filosofía o no.

Se abrió un debate sobre los sistemas de pensamiento que se tenían anteriormente a la conquista y si ese corpus lograba formar una filosofía o simplemente se quedaba en pensamiento. En su texto ¿Hubo filosofía entre los antiguos mexicanos? Ramos no tiene una conclusión clara, incluso realiza un estudio de las formas en las que los hombres primitivos se relacionan con el mundo y con ello desarrolla conceptos como magia, animismo o intuiciones para referirse a los sistemas de conocimientos que tenían los antiguos mexicanos.

Menciona:

En el estadio de cultura a que llegaron aztecas y mayas, el pensamiento filosófico, si lo hay, muy difícilmente puede separarse de las ideas físicas y religiosas. La unidad sociológica que liga las diversas manifestaciones espirituales de un pueblo permitiría, tal vez, por medio de paralelismo, inferir cual haya sido o debió ser la filosofía, en ausencia de documentos positivos. O con unos cuantos datos reconstruir el tipo de filosofía, como Cuvier con una vértebra fósil reconstruía la figura de los monstruos paleontológicos.¹³⁴

Trabajo que después sería realizado por León Portilla basándose en las traducciones de Ángel María Garibay, sustentando la existencia de una filosofía con fundamento en su reconstrucción.

Cuando Ramos menciona que es muy difícil que un pueblo como los aztecas o mayas logren tener una visión del mundo alejada de ideas religiosas, es imposible pensar que algún pueblo no lo haya hecho, incluso los antiguos griegos, civilización dónde surge la filosofía, tenían un sistema religioso que determinaba la visión que se tenía del mundo; de hecho Platón, uno de los filósofos antiguos más

¹³³Zea, *Vasconcelos y Samuel Ramos... op., cit.*, 117.

¹³⁴Samuel Ramos, "¿Hubo filosofía entre los antiguos mexicanos?" en *Historia de la filosofía en México (obras completas II)* UNAM, México, 1976, p. 107.

importantes, se apoya de la tradición religiosa griega para darle sustento a varias de sus alegorías que nos explican, filosóficamente, cómo funciona el mundo.

Hasta este punto, la filosofía mexicana todavía no habla de una filosofía existente en los pueblos mesoamericanos, sin embargo, con Samuel Ramos podemos ver que se comenzaba a cuestionar si era sólo un pensamiento vago sobre su existencia, una cosmovisión o si relámete entraba dentro de la categoría de filosofía. No obstante, en su presente defendía la necesidad de una filosofía construida en valores propios de los mexicanos.

Samuel Ramos pensaba que el inicio o punto de partida de una filosofía de lo mexicano tenía que venir de su circunstancia específica y conocer el porqué de su forma de ser, la cual está constituida, en gran medida, por un complejo de inferioridad. Esta conducta del mexicano tiene origen en su historia, concretamente en la conquista, este es un ejemplo de que, para Ramos:

La herencia histórica, la estructura mental étnica, las peculiaridades del ambiente, prefijan la línea del desarrollo vital con una rigidez que la voluntad de los individuos no puede alterar. A esta fatalidad la llamamos destino. El mexicano es un hombre que durante años se ha empeñado en contrariar su destino¹³⁵.

Al igual que en la obra de José Vasconcelos, el objeto de estudio de la filosofía de Samuel Ramos no es la realidad indígena, es la realidad del mexicano, no obstante, lo indígena se contempla dentro de lo nacional, es decir, que se toma en cuenta para la construcción de un nacionalismo. Si con Vasconcelos se lograba una inclusión a partir de un proyecto nacional de mestizaje, Ramos propondrá una introspección y reconocimiento de la historia nacional de la cual forma parte la realidad indígena.

En su obra *El perfil del hombre y la cultura en México* observa con atención que el comportamiento de la sociedad mexicana está sumamente permeado por un complejo de inferioridad ante la cultura europea y, en general, ante las otras naciones. Este complejo consiste en la desvalorización del mexicano frente a otras culturas, cometiendo un acto de injusticia sobre su propia historia.

¹³⁵Zea, *Vasconcelos y Samuel Ramos... op., cit.*, 122.

Este texto fue publicado en 1934, es “un ensayo de caracterología y de filosofía de la cultura”¹³⁶ el cual tiene como objetivo principal, según su autor “encontrar una teoría que explicara las modalidades originales del hombre mexicano y su cultura”¹³⁷, es decir, la forma en la que el mexicano es y las razones que existen para que sea de esa forma y no de otra.

Ramos advierte que todo ello implica realizar una interpretación de nuestra historia” diferente a la que nos ha llevado a tener el complejo de inferioridad, es decir “emprender una reforma espiritual de México”¹³⁸ que cambie, no sólo la perspectiva de lo que significa ser mexicano, sino de cómo se piensa a sí mismo el mexicano frente a los otros pueblos y cómo actúa en favor de sí mismo para mejorar como sociedad.

El filósofo mexicano aclara algo importante: la existencia del complejo de inferioridad en la sociedad mexicana no implica la existencia de una inferioridad real, es decir, “no es necesario suponer una verdadera inferioridad orgánica para explicar el sentimiento de inferioridad”¹³⁹. Dicha conducta, al tener un origen situado en un hecho histórico en concreto, ha determinado parte de la conducta de una sociedad, pero con la cualidad repetirse a lo largo de la historia.

El sentimiento de inferioridad se construye y forja de la misma manera en la que construye el sentimiento de seguridad. “Es el éxito repetido de la acción, lo que progresivamente va edificando la conciencia individual el sentimiento de seguridad”¹⁴⁰. La repetición, según Ramos, es el elemento reafirmante de ambos sentimientos y logran forjarse en la conciencia, tanto individual como colectiva, gracias a ella.

Es necesario un ejercicio de introspección de la sociedad mexicana sobre su propia historia para saber el origen de complejo de inferioridad y con ello poder apuntar a una reforma del espíritu mexicano. Para Ramos:

¹³⁶Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura... Op. cit.*, p. 10.

¹³⁷*Idem.*

¹³⁸*Idem.*

¹³⁹*Idem.*

¹⁴⁰*Ibid.*, 10-11.

el sentimiento de inferioridad en nuestra raza tiene un origen histórico que debe de buscarse en la conquista y colonización. Pero no se manifiesta ostensiblemente sino a partir de la independencia, cuando el país tiene que buscar por sí solo una fisionomía nacional propia¹⁴¹.

Tenemos que el complejo de inferioridad surge, concretamente en la conquista y la colonización, que es cuando hay un encuentro entre el nuevo y viejo mundo, este último es el portador de la verdad sobre los recién descubiertos; este discurso se fue repitiendo a lo largo de la historia. Pero es cuando la sociedad mexicana comienza a buscar una identidad propia, después de la independencia, que se encuentra víctima del complejo.

La independencia significó mucho en este aspecto, significó una liberación del viejo mundo; sin embargo, dejar una tutela atrás implica tener las condiciones necesarias para poder gobernarse, una de estas condiciones es la identidad nacional. Ramos menciona que cuando se busca una fisionomía nacional propia, el mexicano se vuelve víctima del complejo de inferioridad:

La idea es buena, pero no parte, dice Ramos, de donde lógicamente debía partir: del conocimiento del hombre mexicano, Y es, precisamente, esta falta de conocimiento la que ha originado las actitudes que disputan con pasión acerca de las normas que deben adoptarse para la cultura de México: la de los nacionalistas y la de los europeístas¹⁴².

La independencia debía de mostrar el conocimiento que tiene el mexicano de sí mismo, sin embargo, esta sólo dejó ver el complejo de inferioridad, pues México comenzó a utilizar modelos de otras naciones para aplicarlas en como modelos políticos o incluso ideológicos:

Siendo todavía un país muy joven, quiso, de un salto, a la altura de la vieja civilización europea, entonces estalló el conflicto entre lo que se quiere y lo que se puede. La solución consistió en imitar a Europa, sus ideas, sus instituciones, creando así ciertas ficciones colectivas que, al ser tomadas por nosotros como un hecho, han resuelto el hecho psicológico de un modo artificial¹⁴³.

Ramos menciona que el buscar imitar otras naciones recae en una falta de conocimiento del mexicano sobre sí mismo, es decir, su historia y las

¹⁴¹*Ibid.*, 15.

¹⁴²Zea, *Vasconcelos y Samuel Ramos... op., cit.*, 122.

¹⁴³Samuel Ramos, *El perfil del hombre... op., cit.*, 15.

implicaciones que esta tiene sobre el pensamiento y el inconsciente de una nación entera. En este sentido, no existe una inferioridad real del mexicano frente a los habitantes de otros pueblos, sino que cada uno se ha desvalorizado a sí mismo y, para Ramos, esto representa una injusticia a su persona. “La solución debe de ser la intermedia: la de la adaptación de la cultura universal a las peculiaridades propias de la realidad mexicana: la asimilación”¹⁴⁴.

Ramos apunta a que este problema se resuelve por medio de la asimilación, esto quiere decir que la cultura universal debe de ser adaptada a las necesidades particulares de la realidad mexicana. Y viceversa, la filosofía mexicana debe de partir de aquellas particularidades de México, el conocimiento propio de la nación, pero no se queda ahí, sino que aspira a que esos principios logren responder a una realidad más amplia, la realidad de la humanidad:

El mexicano debe volver sobre sí mismo y la circunstancia que le ha tocado en suerte, pesando y analizando sus posibilidades para adaptar a ellas la cultura universal que ha de ser asimilada, y de cuya asimilación ha de surgir la más auténtica cultura mexicana¹⁴⁵.

La realidad indígena no es pensada enteramente por Ramos, pero propone una filosofía que parte de lo nacional, lo cual está constituido, en parte, por la realidad indígena.

2.2.2. Alfonso Caso. Indigenismo y antropología

Habiendo pasada la Revolución mexicana, las ciencias sociales se vieron afectadas directamente: algunos pensadores fueron autores intelectuales del movimiento, otros comenzaron a teorizar sobre el levantamiento. Lo relevante es que contribuyó en sobremanera para que las ciencias sociales pensarán la realidad de los sectores desfavorecidos en esos momentos. Y no sólo pensar acerca de ello, sino que se comenzó a teorizar al respecto, rescatando muchos elementos históricos del pasado de la nación, hubo un mayor interés en estudiar

¹⁴⁴Zea, *Vasconcelos y Samuel Ramos... op., cit.*, 123.

¹⁴⁵Idem.

las tradiciones, costumbres, historia de los pueblos mexicanos e incluso a rescatar algunos elementos del pasado mexicano para dar identidad nacional.

México como nación comenzó a formar parte de proyectos que rescataban la historia de sus pueblos, como lo fue en el año 1952, cuando la UNESCO realizó un inventario crítico de los métodos y técnicas empleadas para facilitar la integración social de los grupos que no participan plenamente de la vida de la comunidad nacional por características étnicas o culturales

El Instituto Nacional Indigenista de México (INI) tuvo una participación activa en la investigación. Alfonso Caso y otros se dedicaron a trabajar sobre una investigación de carácter histórico y sociológico para determinar y valorizar los efectos de las medidas del gobierno mexicano para integrar a la población indígena durante el siglo XX; teniendo como producto la obra *Política indigenista en México* conformada por dos volúmenes.

Esta obra es la investigación de las formas políticas que han tenido los pueblos mexicanos a lo largo de la historia, iniciando desde las instituciones precortesianas hasta después de la Revolución mexicana. Su importancia recae en que reivindica al indio e indígena como un sujeto histórico y político independiente de la realidad europea impuesta. También porque recupera las tradiciones y sistemas políticos que ya existían en el territorio mexicano antes de la conquista y la forma en la que estos fueron cambiando respecto a su circunstancia.

Las instituciones indígenas precortesianas fueron las formas de organización social, económica y política que se conocieron hasta su contacto con los españoles, resaltando la dificultad que tiene su estudio recae en que sólo se pudo averiguar de ellas gracias al recuerdo de los pueblos, pues no hay documentos o registros en archivos en dónde se tenga alguna prueba que no sea la tradición oral de los pueblos.

Las instituciones indígenas en la colonia fueron las formas políticas adoptadas en la época española de 1519 hasta 1821, de estas instituciones si hay documentación

acerca del indio, incluso hay debates en la época respecto a la naturaleza y forma de ser del indio:

El encuentro de culturas diversas en el suelo de México, una de procedencia europea, otras de raigambre indígena, todas con particularidades regionales, hizo surgir de parte del Estado y de sus órganos coadyuvantes una actitud ideológica, institucional y práctica que podemos comprender bajo el título de política de indios¹⁴⁶.

La puesta en práctica de un modelo político o una forma de administración en la sociedad, siempre va acompañado de una ideología institucional que lo fundamenta y se encuentra en su base. El debate que se tenía respecto a la naturaleza del indio se conformaba de dos posturas, principalmente: un cierto exterminio por ser criaturas salvajes y un proteccionismo debido a que no eran capaces de gobernarse solos.

Esta última postura explica la existencia de la política de indios, que es cuando el Estado tiene una forma de organización, pero en ella incluye representación política de los indios por medio de las leyes de indias; “esta política obedecía a las inspiraciones y las necesidades del pueblo colonizador, pero repercutía de manera profunda en la vida indígena”¹⁴⁷.

La administración de la Nueva España se concentraba en cuatro aspectos principales: gobierno, economía, educación y salud; no obstante, son los aspectos en los que se han visto vulnerados los pueblos indios.

En este momento de la historia de México se intentaba definir qué era lo indio y hubo muchas respuestas al respecto; pero ¿qué era lo que realmente lo definía en la sociedad? Como nos menciona que la condición indígena era definida, no tanto por una diferencia racial, sino por un estatuto jurídico distinto al de los españoles; sin embargo, se olvida de del estatuto en relación a los medios de producción. En este sentido:

¹⁴⁶Alfonso Caso; Silvio Zabala; José Mirada; Moisés González Navarro, *La política indigenista en México. Tomo I*. UNESCO, 1952, p. 45.

¹⁴⁷*Ibid.*, 45-46.

La población de los indígenas en la Nueva España se distingue no sólo por los rasgos étnicos de cultura y condición social, sino también por estar sujetas a un estatuto jurídico distinto del que se aplica a otros grupos de españoles, criollos, mestizos, regios y castas que integran la compleja población de la Nueva España.¹⁴⁸

Actitud del Estado frente a los derechos de propiedad y libertad de los indios conforma una dualidad, es decir, las políticas proteccionistas a los pueblos indios pueden darles ciertos beneficios sobre otros sectores de la población también marginados y explotados; no obstante, les arrebató la libertad de gobernarse a sí mismos, la autonomía para organizarse y administrar sus tierras y bienes de la forma en la que mejor les convenga, también les arrebató la libertad de culto.

A lo largo de este escrito nos hemos percatado que “los elementos de contradicción existen, asimismo en el seno de la filosofía y de la legislación acerca de los indios”¹⁴⁹ La política de la corona española respecto a los indígenas fue de separación, congregaciones o reducciones, trabajo, esclavitud y servidumbre feudal.

Las Instituciones indígenas en el México independiente tuvieron un carácter igualitario de la legislación. Con las leyes de reforma, los indios tuvieron que dejar de ser indios para convertirse en mexicanos, esto implicaba una renuncia a su originalidad. Las leyes de desamortización contribuyeron a la pérdida de tierras por parte de los indios y también a terminar con una forma de tenencia de la tierra comunal.

En este momento la restricción de derechos, analfabetismo, trabajos como sirviente doméstico, definieron la realidad del indio en el siglo XIX. La igualdad tuvo que ir siendo reforzada por medio de distintas disposiciones posteriores. Después de la independencia:

La política del gobierno ignoró o quiso borrar las distinciones raciales, sin embargo, tuvo que recurrir a ellas cuando se trató de acabar con las instituciones coloniales. La igualdad debería ser la base de las instituciones políticas y jurídicas porque la legislación colonial había degradado a los indios a convertirlos en

¹⁴⁸*Ibid.*, 46.

¹⁴⁹*Ibid.*, 47.

perpetuidad en menores de edad, en nombre de una sedienta protección que no hacía sino envilecerlos¹⁵⁰.

En un siglo en donde un país se vuelve independiente y busca una forma de organización propia, se desdibujan del panorama las diferencias en étnicas y se comienza a profesar una igualdad en la nación; es decir, “había desaparecido la distinción entre indios y no indios, habiéndola sustituido por la de pobres y ricos, extendiendo a todos los beneficios de la sociedad”¹⁵¹. Sólo cambia el discurso de la desigualdad, sustituyendo términos que refieren a distintas realidades.

A finales de este siglo, en la Caso nos menciona que Porfirio Díaz, cuando iba a ceder tierras el 5 nov de 1910, pidió que se quitara la palabra “indios” porque sonaba feo, Casasús propuso que se sustituyera con la palabra “labradores pobres”, es interesante ver que lo que distinguía no era la raza, sino la pobreza. Guillermo Prieto, por su parte propuso la palabra “Indígena”, sin embargo, se aprobó la opción dada por Casasús.

En esta obra, Caso propone a lo indio como elemento histórico y sujeto político de la formación de México que siempre ha estado presente en la transformación de las políticas que se han propuesto en el territorio mexicano. Aquello que define a la realidad indígena a parte de los aspectos étnicos o raciales, se prioriza al estatus jurídico como parámetro de la realidad india o indígena

Esta obra es fundamental en la historia del indigenismo en México, al igual que la de otros antropólogos en los finales del siglo XX, por ejemplo, la obra de Guillermo Bonfil Batalla o Fernando Benítez, quienes realizan la misma labor que Alfonso Caso: recuperar y reivindicar la historia de los pueblos de México y colocarlos como sujetos históricos que siempre han estado presentes construyendo la historia de la nación.

En *Los indios de México*, Fernando Benítez narra a manera de antología la historia de los pueblos mexicanos, entre ellos los huicholes, tarahumaras, tepehuanos y nahuas, coras, otomíes, tzeltzales y tzotziles, mixtecos y mazatecos. Carlos

¹⁵⁰*Ibid.*, 211-212.

¹⁵¹*Ibid.*, 212.

fuentes nos menciona que no sólo es información que nos permite conocer sobre estos pueblos, sino que es un viaje en nuestra historia como mexicanos para conocernos a nosotros mismos.

Reconoce, también, que el trabajo de esta obra es hacer visible lo invisible, en este sentido, los pueblos indios de México y su historia fue borrada e investigarlos es reivindicar su devenir mismo. “La historia moderna del país, nos recuerda Benítez, conspiró poderosamente para hacer invisible a la población indígena; primero, en el hecho mismo de la conquista¹⁵².

Este antropólogo posiciona a lo indígena como algo propio, algo que constituye la realidad del mexicano en su cotidianidad, observa que “en la mayor parte de los actos vitales del mundo indígena un trastocar el orden de lo cotidiano, alterar el ritmo usual del mundo, darle otras autoridades y nombrar nuevamente las cosas”¹⁵³.

En una línea bastante similar se encuentra el trabajo de Bonfil Batalla, en concreto con la obra *México profundo*, en ella intenta visibilizar la historia de los pueblos indígenas que, aparte de ser visibilizada, ha sido narrada desde la perspectiva del colonizador para justificar su agresión. Para el autor, la historia de los pueblos indios debe de ser entendida:

En un sentido doble, las historias de los pueblos indios de México no son todavía historia. No lo son, en primer lugar, porque están por escribirse: lo que hasta ahora se ha escrito sobre esas historias es ante todo un discurso del poder a partir de la visión del colonizador, para justificar su dominación y racionalizarla. No son todavía historias, en otro sentido, porque no son historias concluidas, ciclos terminados de pueblos que cumplieron su destino y “pasaron a la historia”, sino historias abiertas, en proceso, que reclaman un futuro propio¹⁵⁴.

A demás de plantear que la historia ha sido escrita desde una postura, también hace ver que la realidad indígena está viva y que los pueblos indígenas siguen en transformación de su devenir, son historias abiertas porque no han terminado. El

¹⁵²Fernando Benítez, *Los indios de México*. Siglo XXI editores, México, D.F. 2000, p. 15.

¹⁵³*Ibid.*, 16.

¹⁵⁴Guillermo Bonfil Batalla, “Historias que no son todavía historias” en *Historia ¿para qué?* Siglo XXI editores, México, 2007, p. 229.

investigar sobre el pasado de los pueblos es reivindicarlos en el devenir y darles el poder que les corresponde de sujetos históricos.

Estas son las propuestas de la antropología al final del siglo XX, como se ha revisado son posturas que apuntan al trabajo de investigación aunado a un posicionamiento político indigenista en donde lo que se busca es reivindicar en la historia.

2.3 Los pilares filosóficos del indigenismo en la segunda mitad del siglo XX

Este último apartado está dedicado a la obra de dos clásicos indigenistas: Gonzalo Aguirre Beltrán en el campo de la antropología y Luis Villoro, en el campo de la filosofía. Ambos autores marcan un antes y un después dentro de indigenismo, pues revolucionaron las maneras en las cuales se abordó la cuestión indígena. El primero innovó con la introducción del concepto de aculturación y el esbozo de una integración regional; Luis Villoro, por su parte, estudia la imagen del indígena dentro de la historia de la filosofía en México.

En el título de esta sección se evocan dos pilares del indigenismo, haciendo referencia a Aguirre Beltrán y Luis Villoro; sin embargo, los pilares que fundamentan el indigenismo en la segunda mitad del siglo XX no son los autores, sino las ideas de las cuales se valen para conceptualizar la realidad indígena, es decir: la integración regional y el ser del indígena manifestado en el pensamiento.

Para estudiar el primer pilar, el cual es la idea de integración regional dentro de la obra de Gonzalo Aguirre Beltrán, es necesario entender el abordaje del texto *El proceso de aculturación*; en la cual se propone que la integración regional no es un proyecto, sino un fenómeno social acontecido por la aculturación.

El segundo pilar de este indigenismo es el ser del indígena manifestado en la conciencia del mexicano, en este sentido, se analizará la obra *Los grandes momentos del indigenismo en México*, pues fue la primera tesis que clasifica el ser del indígena como un objeto de estudio filosófico.

2.3.1 Gonzalo Aguirre Beltrán

Gonzalo Aguirre Beltrán, fue un antropólogo indigenista mexicano del siglo XX. Recordado por estudiar a la población negra en México, los pueblos originarios, las luchas agrarias en diferentes territorios del país, así como estudios referentes a la raza, de los cuales fue pionero. En la antropología también podemos encontrar categorías de estudio filosófico, como los es el indigenismo, razón por la cual resulta necesario y pertinente el estudio de la idea de aculturación e integración social propuestas por este autor.

Los aportes de este pensador en materia indigenista se ven inaugurados con el texto *El señorío de Cuauhtochco. Luchas agrarias en México durante el virreinato*, debido a que sirve como un parteaguas en la forma de abordar la historia de los pueblos originarios, pues en él establece la directa relación de interdependencia que hay entre las sociedades indígenas y la población criolla-mestiza.

Con anterioridad, ya algunos pensadores habían teorizado sobre los pueblos originarios como la parte oculta o negada de México; sin embargo, Gonzalo Aguirre Beltrán los estudia como una realidad que no está separada de la sociedad criolla y mestiza, para él tampoco es una realidad oculta o negada, pues las sociedades criollas y modernas se sirven de los pueblos originarios para poder sostener sus modos de producción.

Este texto, aunque no conceptualiza dicha ruptura dialéctica, la teoriza como proceso histórico particular y concreto. Esta obra también funcionó como un antecedente histórico y recuso teórico para las luchas posteriores llevadas a cabo por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Fue la parte inicial de su legado indigenista.

Posteriormente, en el año de 1957 se publica *El proceso de aculturación*, obra cumbre en sus aportes de carácter indigenista. Marcó un antes y después en la antropología debido a que revolucionó las formas en las que se había abordado, hasta el momento, la realidad indígena

Posterior a la revolución mexicana, se emprendió un proyecto de integración nacional, por medio de elementos como el mestizaje, en los cuales se buscaba la homogeneización de la población mexicana. Sin embargo, esta visión de la sociedad implicó que se concibiera a los pueblos originarios como una realidad a parte de la realidad mexicana.

Los pueblos originarios, entonces, eran percibidos como sociedades lejanas al centro del país, por lo tanto, sus modos de organización política, social y económica nada tendrían que ver con la administración central del país. Opinión contraria es la de Aguirre Beltrán pues nos da muestras de que existe una relación entre la periferia y el centro:

La Revolución, con sus programas de restitución y dotación agrarias y su política de protección al trabajador asalariado; con más, la integración nacional que lleva al cabo con la construcción de caminos que ligan a las lejanas provincias con el centro del país, ha resquebrajado profundamente la antigua estructura, pero no la ha destruido del todo¹⁵⁵.

Estos caminos no tenían otro objetivo más que el de poder llevar a cabo comercios o distintas movilizaciones de la economía. Otra forma en la que se ligan las culturas nativas con la sociedad criolla y mestiza es por medio de los agentes de aculturación, es decir, un grupo de intermediarios mediante los cuales elementos de la cultura occidental son introducidos a las culturas originarias en forma de pequeñas transformaciones:

Unos cuantos elementos de las culturas nativas, sobre todo aquellos que chocaban con valores morales y religiosos o que dificultaban la superordinación del núcleo ladino, fueron substituidos por elementos de la cultura occidental. La subsistencia de esos cambios fue puesta bajo la responsabilidad de un grupo de intermediarios indígenas y ladinos que actuaron, y actúan todavía, como enlace entre las culturas en conflicto¹⁵⁶.

Para Gonzalo Aguirre Beltrán, estos dos elementos: la economía y los agentes de aculturación serán los actores de la acción indigenista; es decir, la aceleración de

¹⁵⁵Gonzalo Aguirre Beltrán, "Integración regional" en *El proceso de Aculturación*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1957, p. 182.

¹⁵⁶*Idem*.

este proceso de integración, y su encauzamiento por sendas exentas de violencia y fuerza, es la función eminente de la acción indigenista¹⁵⁷, pues ambos están encaminados a lograr una integración de los pueblos nativos y la sociedad mestiza.

Las propuestas hechas en búsqueda de una integración nacional se resumen en un conjunto de programas de desarrollo para las comunidades indígenas. Esta política indigenista tenía el objetivo de crear un discurso integrador, en el cual los pueblos originarios, que eran concebidos como sociedades aisladas de la nación mexicana y se buscaba su inclusión.

El autor menciona que la causa de esta concepción sobre los pueblos originarios viene de ignorar la circunstancia, pues siempre han estado ligados a la nación y la nación a ellos: “el escaso y apresurado conocimiento que se tenía de la realidad mexicana, presentó la heterogeneidad cultural del país como una pulverización de comunidades independientes, sin conexión definida dentro de la estructura social de la nación”¹⁵⁸.

En este punto podemos identificar uno de los aportes más importantes de Aguirre Beltrán al indigenismo: se venía pensando que el indígena tenía formas de organización política, económica y social apartadas de la cultura mestiza, es decir, que para subsistir no necesitaban de la nación y la nación no necesitaba de ellos. En este sentido, la nación implementó proyectos integradores para los pueblos originarios.

Sin embargo, su propuesta establece lo contrario: “los indígenas, en realidad, rara vez viven aislados de la población mestiza o nacional; entre ambos grupos de población existe una simbiosis que es indispensable tomar en cuenta”¹⁵⁹. 188 Más adelante complementa: “o era posible considerar a la comunidad separadamente;

¹⁵⁷*Ibid*, p. 183.

¹⁵⁸*Ibid*, p. 184-185.

¹⁵⁹*Ibid*, p. 188.

había que tomar en cuenta, en su totalidad, al sistema intercultural del cual formaba parte”¹⁶⁰.

En este sentido, el proceso de aculturación no es más que el resultado de las interacciones entre las poblaciones que habitan una región; en todos los casos habrá relación intercultural. El sujeto de la acción indigenista no se reduce a un sector específico, sino que es ahora toda la población que conforma la interculturalidad.

Dentro del estudio del indigenismo, la filosofía aporta un sentido crítico y analiza las implicaciones ideológicas que tienen detrás discursos o proyectos de integración nacional, por ejemplo, la concepción y definición del indígena, la cual es y fue manifestada en la conciencia del ser nacional.

Por otro lado:

El criterio antropológico permite a los agentes de la acción indigenista comprender en su justa dimensión, tomando en cuenta las diferencias culturales, los distintos valores morales, estéticos y religiosos y los diversos procedimientos a que acuden las comunidades para lograr cohesión interna en la situación intercultural¹⁶¹.

Por esta razón resulta pertinente complementar el criterio filosófico con el criterio antropológico.

Otra obra de carácter indigenista es el texto *Formas de gobierno indígena*, publicada en 1991, en la cual Aguirre Beltrán analiza los distintos modos de organización política, económica, social y cultural de los pueblos tarahumaras, tzotziles, tzeltales y tarascos de la sierra.

En primera instancia, introduce las categorías de análisis (formas de gobierno) de manera general, por ejemplo: el calpulli, tribu, repúblicas de indios, gobierno español, señores natrales, gobernadores, indio ciudadano, aculturación, entre otras. Posteriormente estudia cada forma de organización de manera específica en cada pueblo estudiado en esa investigación.

¹⁶⁰ Ibid, p. 189.

¹⁶¹ Ibid, 201.

2.3.2 LUIS VILLORO

La obra *Los grandes momentos del indigenismo en México* de Luis Villoro, es la precursora de este eje filosófico. Iniciemos perfilando en dónde está situada la reflexión sobre las ideas acerca del indio en la historia de México. Esta primera reflexión filosófica indigenista no se deslinda del todo del nacionalismo, como se ha dicho, es imposible deslindar ambos aspectos, pues:

Lo que conecta a *Los grandes momentos del indigenismo en México* con los planteamientos de la filosofía de la mexicanidad es el reconocimiento de América como una realidad peculiar que requiere de sus propios conceptos, categorías y esquemas filosóficos, pues solo con ellos se posibilitaría la comprensión de su historia y cultura¹⁶².

El clima intelectual y filosófico de este momento intentaba responder a la existencia o construcción de categorías del pensamiento propias, un sistema filosófico que fuera original y, en este sentido, pudiera responder y ser de utilidad para la circunstancia presente. Es decir, se preocupaban por la existencia de un filosofar idóneo a la circunstancia.

Luis Villoro perteneció al grupo Hiperión, este grupo de intelectuales mexicanos se profesaba un principio heredado del Ateneo de la juventud: “que el análisis filosófico debía transitar de lo particular y concreto a lo universal y abstracto”¹⁶³. Recordaremos que es la premisa que guio el pensamiento de José Vasconcelos y Samuel Ramos.

Sin embargo, no fue exactamente igual, a diferencia de la generación anterior de intelectuales, los hiperiones buscaban llevar la filosofía a las calles, pero ello implica la escucha de esa parte no intelectual a la que se dirigen. Su diferencia radia en este diálogo al que se prestan con la otredad y no sólo teorizar al respecto de la circunstancia, sino dialogar con ella.

En este sentido, “La lectura sobre lo indígena que realizó el Hiperión se empató con una de las preocupaciones del Estado mexicano en su proceso de formación:

¹⁶²Santos Ruiz, *op., cit.*, 97.

¹⁶³*Idem.*

la integración indígena”¹⁶⁴. Tal integración está concentrada en un diagnóstico y evaluación de dificultades sobre la realidad indígena e incluye de la participación de ellos mismos para la resolución de tales dificultades. Es necesario decir que “para esta nueva generación de pensadores, negar al indígena era negar la misma mexicanidad”¹⁶⁵.

Los grandes momentos del indigenismo en México es una obra fundadora de la filosofía indigenista y también es fundamental en la historia del indigenismo en México desde el campo de la filosofía; publicada por primera vez en 1950, por el Colegio de México, nace en los esfuerzos del grupo Hiperión de construir una filosofía propia; en este sentido Villoro estudia la historia de las ideas que conforman una conciencia indigenista como parte de un pensamiento sobre lo propio.

Dentro del contexto intelectual de la obra, el grupo filosófico Hiperión intentaba comprender la cultura e historia de México con categorías filosóficas propias, en este sentido, la conciencia indigenista, es decir, las ideas que se tienen sobre lo indígena conforman una categoría filosófica, pues son eso: ideas. La filosofía piensa ideas y la historia estudia hechos. Un análisis sin ambos extraía incompleto.

La conciencia indigenista forma parte esencial de la historia de México, pues “en todo el estudio la dialéctica de la conciencia indigenista se expresa mediante dos parejas de conceptos: ser ante sí y ser ante la historia, es la primera el yo y el otro la segunda”. Este par de conceptos se han mantenido en un constante diálogo a lo largo de la historia de México, son el resultado de la abstracción de hechos históricos en conceptos y categorías que ayudan a entender mejor dicha realidad.

La primera categoría se refiere al pueblo como sujeto libre de su propia historia, cultura y conciencia propia. En la segunda como un pueblo dominado en el cual la conciencia de sí mismo es impuesta por el otro. En este sentido transporta a categorías filosóficas la dialéctica real de la historia de México, iniciando por el

¹⁶⁴*Ibid.*, 99.

¹⁶⁵*Ibid.*, 101.

colonialismo. Su obra, por esta razón, tiene un doble sentido, una doble historicidad: una historicidad en el indigenismo y otra en el mismo ser indígena que aquel manifiesta

El mismo Villoro menciona que las categorías que suponían un marco conceptual de su época era el existencialismo, cierto hegelianismo y marxismo. En *Los grandes momentos del indigenismo en México* podemos notar que los dos primeros momentos en los que divide a la historia de la conciencia indigenista son de corte existencial; sin embargo, estos dos momentos no le dan la suficiente importancia “al sistema económico y político en que se desarrolla la condición indígena y que obstaculiza un asimilamiento de los indígenas que respetará plenamente su identidad y libertad”¹⁶⁶. Por ello, el tercer momento de la obra tiene un tinte marxista.

Antes de iniciar con la descripción del contenido, es importante precisar lo que, para Villoro, es el indigenismo. Se ha mencionado con anterioridad que, desde la filosofía, el concepto es laxo todavía, dado que sólo se han realizado tres obras filosóficas entorno al indigenismo y las tres son desarrolladas desde perspectivas diferentes.

Para Villoro, el indigenismo es “aquel conjunto de concepciones teóricas y de procesos concienciales que, a lo largo de las épocas, han manifestado lo indígena”¹⁶⁷. Se refiere a la elevación del mundo indígena y a las concepciones acerca de lo indígena que se han manifestado a lo largo de nuestra historia, es decir, a conceptos. Esta misma definición se puede entender como “el conjunto de concepciones acerca de lo indígena que se han expresado a lo largo de nuestra historia”.¹⁶⁸

El primer gran momento del indigenismo en México es *Lo indígena manifestado por la providencia* este momento corresponde a la cosmovisión religiosa que España aporta a Nueva España. Los dos autores mediante los cuales desarrolla

¹⁶⁶Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo... Op. cit.*, p. 11.

¹⁶⁷*Ibid.*, 13.

¹⁶⁸*Idem.*

este momento son Hernán Cortés, que aporta la concepción del conquistador acerca del mundo indígena con el que se encuadra. Y la concepción de Sahagún como un misionero curioso y estudioso sobre el nuevo mundo.

En este momento, se hace patente la vida indígena al revelarla a los ojos del occidental, a lo oculto le da la luz de la civilización occidental. Por eso es una suerte de revelación de la providencia. Lo indígena, hasta el momento permanecía oculto, sin que el mundo tuviera conocimiento de su existencia, hasta que la luz de la civilización lo ilumina y lo hace visible.

El papel del español, como conquistador, es cumplir las tareas que le son requeridas del viejo mundo, en este sentido, defiende su fe contra el pagano, es una misión divina fundar una nueva sociedad con la idea de expandir la cristiandad, es decir: adaptación de la cultura a la nueva circunstancia.

La adaptación de los valores y principios europeos al nuevo mundo es fundamental. Se piensa que esta sociedad es poseedora de la luz de la razón y que, por lo tanto, su cultura, su religión, su ciencia, su arte, deben de ser aquellos que eduquen a los demás, deben de ser lo que transmitan el verdadero conocimiento, la verdadera religión y funden sociedades en la verdadera cultura.

Esta visión del indígena, que tiene tanto Cortés como Sahagún, no implica que deje de elogiar al indio, no encuentra defectos en su naturaleza, sino que son criaturas engañadas y por ello el adopta su papel del protector:

concede espontáneamente al pueblo indígena todos los derechos que concedería a cualquier pueblo civilizado. Lo cual evidentemente no impide que se valga de todas las astucias y violencias a su alcance para tratar de sojuzgarlo. Pero nunca justifica esas acciones en alguna pretendida inferioridad del indio, por el contrario, trata de escudarse en fórmulas de derecho de gentes aplicables a toda comunidad humana civilizada ¹⁶⁹.

El segundo momento de esta obra es *Lo indígena manifestado por la razón universal*, en dónde Luis Villoro retoma la postura de Francisco Javier Clavijero, Fray Servando Teresa de Mier y Manuel Orozco y Berra, pensadores e ideólogos

¹⁶⁹*Ibid.*, 27.

de la independencia, su pensamiento añade caracteres y rasgos nuevos a las concepciones que ya se tenían sobre lo indígena.

Villoro propone que las ideas indigenistas de Clavijero marcan un parteaguas, pues le dan una vuelta al planteamiento indigenista del momento, es decir, si se pesaba que el indio era inferior y, por tanto, víctima de agresión por parte de otras culturas, por ejemplo, la europea; ahora la Providencia va a actuar como un juez mediador entre ambas culturas y se pondrá del lado de la paz.

Para llegar a este momento, Villoro aclara que es menester tomar conciencia de la responsabilidad o culpabilidad, la cual, es inmediata y nos hace ver a las acciones pasadas como algo malo que debe de corregirse:

En el instante en que se toma conciencia de la culpabilidad, se ve el inmediato ayer como algo totalmente negativo y pecaminoso que es menester destruir para salvarse. Pero lograda ya la reconciliación, ese mismo pasado culpable, ahora ya lejano, cambia el rostro¹⁷⁰.

La transformación del indigenismo que Villoro le adjudica a Clavijero es esta: una vez superada la culpa del pasado detonada por las acciones injustas hacia los indios, la realidad cambia y ahora el hombre nuevo, concierte de sus acciones, busca reivindicar al hombre viejo e incluso compensar las consecuencias negativas de sus actos.

Esto también tiene repercusiones en el pensamiento sobre lo divino, pues ahora “ya no veremos cómo la Providencia aplasta y destruye al pecador, sino como lo guía amorosamente”¹⁷¹. La figura de Dios también queda reivindicada, pues ya no discrimina entre culturas, por el contrario, el amor del Padre es universal.

Villoro menciona que esta reflexión de Clavijero, es una postura que le quita culpabilidad al español, sin embargo, el argumento tiene en el fondo una trampa al agresor, pues ahora que América:

participa de la razón y, por su medio, mide y juzga al viejo mundo. Se ve determinada por el punto de vista universal, pero, a través de él, puede a su vez

¹⁷⁰*Ibid.*, 137.

¹⁷¹*Ibid.*, 138.

determinar a los otros; por su intermedio puede enajenar a quien la enajena, trascender a quien la trasciende¹⁷².

De esta manera, la universalidad es la que le da poder al indio sobre las demás culturas, no en una especie de supremacía, sino una especie de reivindicación de su pasado particular convertido en un presente universal. Postura similar, en el caso de Fray Servando Teresa de Mier donde el indio ya no es invisible ante la historia universal, por el contrario, forma parte de ella.

En el caso de Mier se da una suerte de justicia en la historia, pues:

El pasado trastoca su signo: ya no es oscuro ni negativo, sino luminoso y con recto sentido; ya no choca con el curso de la historia, sino que coopera con él. La Providencia vela sobre el azteca al igual que sobre cualquier otro pueblo cristiano.¹⁷³

Esta igualdad de la Providencia sobre las culturas devela ciertas implicaciones, por ejemplo, que América es ya un ser ante la historia, no sólo en presente, sino que se reconoce su historia anterior a la venida del español. Afirmar esto implica, también una cierta liberación frente al continente europeo, se le quita el papel intermediario entre el nuevo mundo y la Providencia, ahora el indio puede tener contacto el Dios de los españoles, sin necesidad de que Europa interceda.

En el caso de Manuel Orozco y Berra, la realidad indígena se vuelve algo abstracta, pues solo existe en tanto que es objeto de un sujeto impersonal, es decir, se vuelve una realidad superficial que no determina nada del sujeto; se vuelve tan universal que resulta imposible proyectar su trascendencia sobre el pasado histórico como lo hizo Clavijero, “de ahí que desaparezca por completo la dualidad entre el pueblo ante sí y el pueblo ante la historia”¹⁷⁴.

Dice Villoro que Orozco es el primero en colocar al indígena bajo un punto de vista universal, pero se universaliza tanto que se vuelve un objeto de un sujeto impersonal, es decir, es superficial, sin profundidad y para que se configure como un elemento de la nación, es necesario que se torne imparcial:

¹⁷²*Ibid.*, 139.

¹⁷³*Ibid.*, 154.

¹⁷⁴*Ibid.*, 180.

Así utiliza Orozco el ser Indígena como arma patriótica. Pero, para ello, fue antes necesario trastocarlo en cosa objeto; marcar en su frente el sello de la imparcialidad y el desinterés; convertirlo en algo inmutable e intercambiable, garante de la máxima efectividad práctica¹⁷⁵.

El tercer momento es Lo indígena manifestado por el amor, y consiste en un acercamiento nuevo, si en los momentos pasados era necesario toar distancia para ver con mayor claridad la situación y remediar las culpas, en este momento es necesario volverse a acercar para poder incluir. Plantea dos etapas de acercamiento:

La primera etapa de acercamiento revisa los trabajos de precursores del indigenismo actual, por ejemplo, de Manuel Gamio, ya que estos intelectuales lo que hacen es acercarse de nuevo a la circunstancia indígena, pero ya sin los prejuicios que hacen de lo indígena algo inferior o malo para la nación. Consiste en la negación de la lejanía y un acercamiento en el tiempo, “se ve al indio como presente y ya no como pasado. Pero lo consideramos en situación distinta a la nuestra”¹⁷⁶, esto se refiere a un presente, pero impropio.

La segunda etapa de acercamiento correspondiente a este tercer momento se refiere al indigenismo actual, el cual implica dos elementos importantes: apropiación y valoración positiva. Esta etapa consiste en un acercamiento a la realidad indígena, pero, a diferencia de los demás momentos, aquí hay una apropiación, lo indígena se vuelve parte fundamental de mi constitución como mexicano. Se valora en un presente, pero no ajeno a mí, sino mío.

Para Villoro es esencial llegar a este punto de apropiación, es el culmen de su obra, porque ahora:

El mestizo-indigenista se considera ahora en la misma situación que el indio; lo asume como elemento de su situación social y de su espíritu mismo. Implica, pues, una interiorización de lo indígena; deja este de ser alteridad para convertirse en elemento del Yo social y personal¹⁷⁷.

¹⁷⁵*Ibid.*, 182.

¹⁷⁶*Ibid.*, 256.

¹⁷⁷*Ibid.*, 257.

Villoro plantea que a lo largo de la historia de México las ideas acerca de lo indígena van cambiando poco a poco, pero el giro más importante en estas ideas es que la realidad indígena pasa de ser lo otro, la alteridad, a ser una parte constitutiva de Yo, tanto de forma individual como social; esto gracias a la apropiación sana y una valoración positiva de lo indígena.

En el tercer momento “fue allí donde Villoro sostuvo la idea de que, gracias a la Revolución, el país había comenzado a transitar efectivamente por el camino del autoconocimiento y la revaloración de su cultura”¹⁷⁸ con la finalidad de lograr la integración de lo indígena como parte constitutiva de la identidad, no sólo social, también personal.

Para este filósofo, lo indígena ya no tiene que ver con distinciones raciales, estatus jurídico o diferencias de clase, por el contrario, ya no tiene que ver con diferencias, sino con una aceptación e integración de lo propio frente al mundo. La obra filosófica de Villoro realiza una abstracción de la realidad indígena en ideas que distintos personajes han tenido de la circunstancia para apuntar a una propuesta nueva sobre la constitución del Yo, del Yo mexicano.

Conclusiones del capítulo

A manera de resumen, podemos decir que existen diferentes discursos nacionales de raigambre indigenista, los cuales tuvieron como objetivo la inclusión del indígena dentro de la nación mexicana, sus intentos de inclusión se vieron reflejados, sobre todo, en las políticas indigenistas del siglo XX.

Así mismo, se desarrolló un diálogo interdisciplinario entre la filosofía y la antropología, pues ambas ciencias fueron las encargadas del “problema del indio”. La filosofía pensó al problema del indio como parte de sus reflexiones en torno al ser del mexicano y lo nacional; por su parte, la antropología se encargó de reivindicar su realidad y colocarla como una realidad que es también mexicana.

¹⁷⁸Santos Ruiz, *op., cit.*, 99.

Como sea demostrado a lo largo de este trabajo de investigación, existe una relación dialéctica entre Estado-Nación y Pueblo. Desde la conformación del Estado-Nación mexicano, podemos identificar las distintas formas en las que se ha definido a realidad indígena (indigenismos) y, en función de ello, las distintas políticas que determinan las condiciones materiales y sociales de los pueblos originarios.

Uno de los ejemplos que se destacan en esta investigación son las leyes de Reforma o amortización de mediados del siglo XIX. Esta política no sólo tuvo impacto en la iglesia como institución, sino que trajo consecuencias, sobre todo, en vida de los pueblos originarios, ya que consideran a la tierra como fundamento de la vida material, pero también espiritual, así mismo, es uno de los principales elementos que brinda identidad.

Otro de los ejemplos tangibles que podemos identificar en la historia de México sobre la injerencia que tiene el indigenismo en la política fueron las campañas de alfabetización, las cuales, si bien pretendían la inclusión y educación de los pueblos originarios del país, terminaron siendo una de las tantas causas por las cuales se han ido perdiendo idiomas originarios y en su lugar se busca aprender español o inglés, lenguas que permiten mayores oportunidades económicas, políticas y sociales para sus hablantes.

Sin embargo, esto sigue teniendo lugar en la política contemporánea del país. Como se ha mencionado, no hay un indigenismo, sino que hay muchos, tan diversos como diversos son los contextos y realidades de un solo país. Hasta la fecha encontramos indigenismo en la política mexicana del siglo XXI, sólo que, con una imagen diferente, es decir, con la diferencia del devenir.

Las políticas de integración nacional siguen presentes, así como la implementación de elementos culturales que no son más que simples alegorías a la realidad indígena con la finalidad de brindar identidad al país. Es notorio como de manera teórica y discursiva la realidad indígena de México es escuchada, reconocida y respetada; no obstante, de manera práctica, cuando se busca

mejorar la calidad de vida, este sector de la población se encuentra desdibujado del panorama.

Podemos citar, de manera textual, el principal objetivo de las políticas públicas dirigidas a los pueblos originarios (políticas indigenistas) de México durante el sexenio de 2012-2018: “El enfoque asistencialista ha sido sustituido por una política pública fundamentada en la integración económica de las comunidades, la prestación de servicios de calidad y la inversión productiva focalizada”¹⁷⁹.

La integración de los pueblos originarios a la vida económica del país supone, de inicio, dos cosas: primero, que están aislados o separados de la dinámica económica del país, que su economía es independiente de la economía de México; segundo, su integración implica el abandono de sus formas productivas y organización social para incursionar dentro del modelo ya establecido.

El primer punto tiene un peligro grande: pensar que los pueblos originarios de México han vivido en total separación e independencia del modelo económico del país. Esto no es así, ya que, tanto el capitalismo como el neoliberalismo son modelos que exigieron el saqueo de tierras y recursos naturales de estos pueblos para la producción industrial. Asimismo, la palabra resistencia condiciona a los pueblos originarios a dos cosas: conservar la tradición (pensamiento, usos y costumbres, modo de vida, etc.) y el adaptarse a estos nuevos modelos impuestos en el territorio mexicano.

En palabras sencillas: si no formaran parte de estos modelos económicos (resistiendo y adaptándose) no se verían afectados por los mismos. No decimos que la solución sea su aislamiento o separación, más bien se hace una invitación a reflexionar críticamente sobre la forma en la que los modelos económicos y también políticos han atentado de manera directa la supervivencia de los pueblos originarios. Sobre todo, en gobiernos que tienen como objetivo su inclusión en los

¹⁷⁹Presidencia de la República EPN, “Beneficios de las políticas públicas para los Pueblos Indígenas”, en *Gobierno de México*, (22 de marzo de 2018) [En línea]: <https://www.gob.mx/epn/articulos/beneficios-de-las-politicas-publicas-para-los-pueblos-indigenas>[Consulta: 17 de octubre, 2023].

modelos económicos, hallando sus justificaciones en una idea errónea de desarrollo y progreso.

Ahora, no alejados en tiempo, citamos uno de los principales objetivos de las políticas públicas para los pueblos originarios pertenecientes al siguiente sexenio (2018-2023):

Con este espíritu empezamos a construir un camino de respeto y coordinación con los Pueblos Indígenas y Afromexicano, en el marco de una relación horizontal con sus instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales, a fin de dar respuestas efectivas a sus antiguas reivindicaciones y aspiraciones de vida, garantizando sus derechos y fortaleciendo sus culturas e identidades colectivas¹⁸⁰.

Ahora bien, discursivamente encontramos elementos que trazan un proyecto, no de integración, sino de trabajo conjunto mediante relaciones de horizontalidad. La pregunta importante de esto es ¿realmente está ocurriendo de esta manera?, los hechos demuestran que aún hay cosas que trabajar al respecto, sobre todo en la escucha a los pueblos originarios.

El gobierno actual, aunque el discurso manejado es diferente, sigue practicando indigenismo, en el cual hay una “recuperación” de saberes, conocimientos, tradiciones, entre otros elementos propios de los pueblos originarios, no obstante, existen proyectos políticos que afectan, de manera directa, la calidad de vida y subsistencia de las comunidades, como lo es el Tren Maya¹⁸¹.

Es necesario puntualizar la permanencia histórica del indigenismo dentro de la política contemporánea, tenga la cara que tenga. Pudiera afirmar que el indigenismo, por si mismo, es una paradoja, pues, aunque haya políticas consultadas desde la democracia y que se fundamenten en una relación de horizontalidad entre el Estado y el Pueblo, la economía y la política siguen teniendo la última palabra.

¹⁸⁰Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, “Programa nacional de los pueblos indígenas 2018-2024 México”, en *Gobierno de México*, (21 de diciembre de 2018) [En línea]: <https://www.gob.mx/inpi/articulos/programa-nacional-de-los-pueblos-indigenas-2018-2024-mexico-185839?idiom=es> [Consulta: 17 de octubre, 2023].

¹⁸¹ Para más información consultar:

https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/513993/TM_ANEXO_TECNICO_VF2_1_.pdf

La filosofía de los pueblos originarios es la base para mirar esto desde la crítica, la filosofía del *ser haciendo* propone cambios en estos paradigmas económicos y políticos que impiden dar dignidad histórica y presente a los pueblos.

Capítulo III: Acercamiento a la filosofía de los pueblos originarios de México

Este capítulo está dedicado al abordaje de elementos conceptuales y metodológicos esenciales para el estudio y sistematización de las filosofías de los pueblos originarios. Su importancia radica en que los estudios realizados en este rubro, hasta ahora, han abordado especificaciones metodológicas de manera particular; sin embargo, resulta necesario establecer algunas generalidades sobre estos para otorgarle mayor rigor filosófico al método.

Estas diferencias ayudan a delimitar las diferencias entre el indigenismo y la filosofía de los pueblos originarios, conceptos que se colocan en una postura dialéctica a lo largo de la historia de México y de América Latina.

En primera instancia, se da una definición de filosofía de los pueblos originarios. Este concepto es compuesto, pues primero se define lo que es filosofía y después un pueblo originario. Su definición implica el análisis de niveles interpretación de la realidad. Posteriormente se hace hará una diferencia entre el indigenismo y estas filosofías, las cuales se posicionan como idea contraria al indigenismo.

De manera general se abordarán las bases para las filosofías originarias, es decir, aquellos elementos imprescindibles que metodológicamente no debemos pasar de largo para entender, estudiar y comprender estas filosofías. Estas bases son: el lenguaje, el concepto de filosofía, las fuentes, la idea de racionalidad y la cosmovivencia, concepto que dota de practicidad estas filosofías.

Por último, se reseñará, de manera rápida, dos obras clásicas de la filosofía de los pueblos originarios en México: *Filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes*, haciendo referencia a la filosofía de un pueblo histórico, es decir, como apéndice en la historia del país; y *Filosofar en clave tojolabal*, referenciando la filosofía contemporánea de este pueblo como un elemento ideológico en la circunstancia presente.

3.1: ¿Qué es la filosofía de los pueblos originarios?

Filosofía de los pueblos originarios es un concepto que se compone de dos: filosofía y pueblos originarios. La filosofía como ciencia encuentra sus orígenes en la Antigua Grecia, justo representa el paso que el ser humano da en el pensamiento del mito al logos. Sin embargo, esta definición de filosofía determina que Occidente es el lugar en dónde surge y que sólo ahí se puede dar un pensamiento filosófico.

A pesar de esto, esta ciencia no ha tenido un significado claro, preciso y único; por el contrario, resulta ser un concepto de carácter migratorio y transcultural, es decir, que ha sido definida de diferentes maneras dependiendo el contexto cultural e histórico; de la misma manera, ha tenido diferentes recepciones, interpretaciones y aplicaciones a lo largo del globo.

Por otro lado, el concepto de pueblo originario hace referencia a las comunidades nativas de un lugar; las personas que conforman un pueblo originario tienen en común un idioma, la tradición, la costumbre, la geografía, la economía, forma de organización social, política y económica. Pero el elemento más importante que todos esos es la autodeterminación; es decir, que las personas se autodeterminen como perteneciente a un pueblo originario.

Estos elementos que conforman lo que es un pueblo originario se han visto coartados por la injerencia del colonialismo, capitalismo y neoliberalismo, esa es la razón de que su pensamiento vaya encaminado a la recuperación de valores propios y de carácter regional que les es funcional a nivel comunidad.

Definir a la filosofía de los pueblos originarios es un ejercicio sencillo en tanto que se unen ambos conceptos, el de filosofía y el de pueblo originario; sin embargo, resulta difícil la tarea debido a un movimiento epistemológico que se debe hacer: la desoccidentalización y descolonización del concepto filosofía.

El filósofo maya tsotsil de Chiapas Miguel Hernández menciona al respecto:

En sí, ¿qué es la Filosofía de los pueblos originarios? El cuestionamiento, las dudas, ¿por qué se cuestionan? ¿Qué dudas pueden tener? Ellos dicen que todo lo que hay en el mundo les causa sentimientos, se sienten parte de la naturaleza. ¿Por qué se preguntan entre ellos? Los pueblos sostienen que les gusta saber las cosas y dar las posibles respuestas a través de la opinión de todos. El gusto de saber es semejante como Platón lo dijo: el amor a la sabiduría, pero los pueblos dicen que les da gusto saber y conocer lo conocido y lo desconocido. Ellos pretenden buscar la realidad, con certeza concede respuesta entre todos los miembros de la comunidad.¹⁸²

En este aporte conserva aquel sentido de que la filosofía es un amor y gusto por el conocimiento, el cual surge de las dudas genuinas que el ser humano realiza sobre el mundo en el que vive mediante su capacidad de asombro.

Rescatamos de su definición que los pueblos originarios tienen la misma capacidad y habilidad de asombro que cualquier otra sociedad, como lo es la occidental. Así mismo, cultivan de manera constante, el conocimiento y la sabiduría; la diferencia es que lo hacen de manera colectiva y en comunidad.

La filosofía de los pueblos originarios es el conjunto de conceptos e ideas que rigen al universo y sus modos de vida, implicando todo lo que la compone: ritualidad, trabajo, política, educación, danzas, música, poesía, tejidos, entre otros elementos. Tiene la característica de ser una filosofía que encuentra su fundamento en el vivir, es decir, no hay otra forma de filosofar más que viviendo.

La filosofía también puede definirse como un ejercicio intelectual propio del ser humano; en ese sentido:

es una facultad de acto del ser humano, que acoge el cúmulo de creencias y vivencias experimentadas, con la capacidad de interpretar la realidad de cada una de ellas, según cual sea de las cosas que existen tienen significados ocultos y adversos, percibidos desde su pensamiento que lo razona para explorar una tesis y le da un nombre con el vocablo de la lengua originaria que expresa todas las cosas que existen, que buscan el sentido para aclarar la noción de la vida.¹⁸³

¹⁸²Miguel Hernández, "Pensamiento filosófico de los pueblos originarios en América Latina: Maya, Náhuatl y Quechua-aymara", en Francisco López Bárcenas (coord.), *Pensamiento indígena contemporáneo*. Suprema Corte de Justicia de la Nación, Ciudad de México, 2018, pp. 59-60. [En línea]: <https://sistemabibliotecario.scjn.gob.mx/sisbib/2019/000297986/000297986.pdf> [Consulta: 05 de noviembre, 2022].

¹⁸³*ibid.*, p. 59.

No es la primera vez que se dice que la filosofía tiene la tarea de buscarle sentido o sentidos a la vida, tampoco será la última vez. La diferencia es que este sentido se busca desde la lengua originaria, se busca el sentido de la vida desde las palabras del idioma que nos enseñó a pensar. Para este filósofo “el término filosófico es el tratado de las incertidumbres para acumular la sabiduría humana, con el fin de explicar cuál es el conocimiento de lo bueno y de lo no bueno”¹⁸⁴.

Un elemento primordial en la filosofía de los pueblos originarios es el vínculo que hay entre el lenguaje y el pensamiento. Las categorías o conceptos filosóficos de algún pueblo sólo se conocerán a partir de su lengua pues ésta no sólo es la primera configuración del mundo, sino que también es la presentación que hace el ser humano del mundo en el que es.

“No se trata de una ‘filosofía de segunda mano’ que se basa en textos filosóficos ya elaborados (lo que Nietzsche solía llamar una “filosofía rumiante”)¹⁸⁵ tampoco se refiere a la realidad cruda, sino a una presentación simbólica del mundo, una primera interpretación del mundo.

Josef Estermann establece cuatro pisos hermenéuticos en los que podemos identificar la filosofía de los pueblos originarios:

“1 La realidad cruda como un supuesto objetivo”¹⁸⁶: este piso hermenéutico no se refiere a otra cosa más que a la realidad viva, con independencia del ser humano que se encuentre en ella.

“2 La experiencia vivencial de esta realidad”¹⁸⁷: el ser humano, ya estando en el mundo, en su realidad, tiene una experiencia que vive, no puede no tenerla, es imposible que un ser humano en el mundo no lo viva.

“3 La interpretación conceptual y sistemática de esta experiencia (...) Conceptualizar lo que ya es vivido dentro de un ordenamiento pre-conceptual y

¹⁸⁴*Ibid.*, p. 61.

¹⁸⁵Josef Estermann, *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología, La paz, 2006, p. 79.

¹⁸⁶*Idem.*

¹⁸⁷*Ibid.*, p. 80.

pre-reflexivo”¹⁸⁸: esta primera interpretación intelectual de la realidad, es decir, el mundo abstraído en conceptos. En este piso hermenéutico es en donde encontramos a la filosofía de los pueblos originarios, pues estos conceptos que son el mundo en ideas, establecen el orden del universo.

“4 La reflexión e interpretación histórica de esta misma filosofía originaria. Es el nivel en donde la filosofía se convierte en historia de la filosofía. Una interpretación de tercer grado y una reflexión de segundo grado o meta-reflexión”¹⁸⁹: en este piso encontramos a la reflexión de la reflexión, un ejemplo es la historia de la filosofía o la historia en general, pues se reflexiona aquello que compone al piso hermenéutico anterior.

3.1.1: Diferencia entre indigenismo y filosofía de los pueblos originarios

Resulta necesario definir y esclarecer términos que giran alrededor de la problemática aquí tratada. Si bien, en el capítulo anterior se ha escrito sobre filosofía indigenista del siglo XX, en este apartado se escribirá sobre la superación del indigenismo. Este concepto se ha visto rebasado por la filosofía de los pueblos originarios.

Recordemos que la definición de indigenismo, según Villoro es “aquel conjunto de concepciones teóricas y de procesos concieniales que, a lo largo de las épocas, han manifestad lo indígena”¹⁹⁰, es decir, la concepción teorizada que él no indígena tiene del indígena, en este sentido, el inicio del indigenismo está en el encuentro del europeo con el natural, mejor dicho, en el desencuentro entre ambos y la negación de su humanidad.

El filósofo escribe que el indigenismo responde a la pregunta “¿Cuál es el ser del indio que se manifiesta en la conciencia mexicana?”¹⁹¹ Las respuestas que se revisaron sobre esta pregunta están enmarcadas dentro de esfuerzo por construir y teorizar una identidad nacional. Como se revisó, el estudio del indigenismo en la

¹⁸⁸*Idem.*

¹⁸⁹*Ibid.*, p. 81.

¹⁹⁰ Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo... Op. cit.*, p. 13.

¹⁹¹*Idem*

filosofía, se dio en el auge del nacionalismo como tema filosófico, preguntar por quiénes somos y de dónde venimos es lo que trajo a cuenta la filosofía indigenista.

Sin embargo, el contenido implícito de esta pregunta es la bifurcación entre indio y mexicano, preguntar por el ser del indio manifestado en la mexicanidad es separar al indio del mexicano y que la conciencia mexicana no es la conciencia del indio. Esta separación es el resultado de que la mexicanidad haya sido una identidad construida bajo una brecha política y que la indianidad no haya llegado a ser ni siquiera una identidad consolidada.

En el indigenismo, la palabra la tienen aquellos que no son indígenas para hablar sobre esta realidad profunda. La superación del indigenismo no radica en regresar o ceder la palabra a los pueblos originarios, sino en callar, para escuchar lo que tienen que decir, sobre sí mismos y sobre el mundo:

A partir de la década de los años setenta los propios integrantes de los pueblos originarios –de América Latina- asumieron como expresión de su propio pensamiento al indianismo en evidente confrontación con el indigenismo, visualizado éste como un discurso justificador y puesto en práctica, por los gobiernos en turno en los estados-nación latinoamericanos, para mantener la continuidad de las relaciones de desigualdad capitalista y opresión sociocultural de las etnias¹⁹².

El indianismo, como filosofía de los pueblos originarios, es la expresión del pensamiento indígena por los mismos grupos indígenas, asumiéndose como responsables de su producción intelectual. Tiene la característica de ser un pensamiento, por su naturaleza decolonial y de corte político que se posiciona en contra de las relaciones de poder jerárquicas y de orden vertical.

Esta corriente intelectual indígena es el resultado de un proceso conciential en donde el ser del indio es manifestado en su propia conciencia indígena. La palabra indio es un término inventado por los no indios para referirse a una realidad diferente a la suya; en este sentido, la sustantivación de indio, indianismo, es la apropiación y reivindicación del término indio, con la finalidad de honrar el proyecto de civilización de los antepasados prehispánicos.

¹⁹²Alberto Saladino García, “Los valores del indianismo”. *Ra Ximhai*, núm. 2, vol. 9 (julio-diciembre, 2013), p. 51 [En línea]: https://www.researchgate.net/publication/333151593_Los_valores_del_indianismo [Consulta: 05 de octubre, 2022].

El indianismo es sólo una expresión política de la filosofía producida por los pueblos originarios para sí mismos. En este sentido, la filosofía de los pueblos originarios es la producción conceptual-filosófica hecha por las sociedades indígenas.

Su principal diferencia con el indigenismo es que éste es la conceptualización del indígena por el no indígena; mientras que la filosofía de los pueblos es la producción filosófica de los pueblos, puede tener un carácter político y versar sobre su identidad y autodeterminación frente a las imposiciones coloniales e indigenistas o sobre cualquier tema referente a su existir en el mundo, como lo hace la filosofía.

3.2: Bases para la filosofía originaria

Este apartado llamado *Bases para la filosofía originaria*, tiene la pretensión de recopilar un conjunto de elementos teóricos y metodológicos que deben de ser tomados en cuenta para la investigación, análisis y producción de la filosofía de los pueblos originarios.

Estos elementos base son: la relación entre lenguaje y pensamiento, lo cual implica el estudio de las lenguas originarias de algún pueblo para conocer su pensamiento; el movimiento epistemológico de expansión y desoccidentalización del concepto filosofía; las fuentes; la descolonización del concepto racionalidad, lo cual implica la introducción de racionalidades que abarcan un horizonte meta-racional; y la introducción del concepto cosmovivencia como elemento que fundamenta la filosofía de la praxis o del *ser haciendo*.

Estos cinco elementos de carácter teórico y metodológico permiten que la filosofía de los pueblos originarios sea mejor comprendida. La transculturación de conceptos como filosofía o racionalidad colabora con el proyecto de evitar clasificar a ciertas categorías de estudio como propias de Occidente, sino que las posiciona como pertenecientes a cualquier sociedad.

Las cinco bases para la filosofía de los pueblos originarios, aquí desarrolladas, aportan estructura, rigor y metodología para investigar y proponer estas filosofías.

Para su sistematización se requirió de la metodología empleada en las obras; *Filosofar en clave tojolabal*, *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*, *Filosofía mapuche: palabras arcaicas para despertar el ser*, *Pensamiento filosófico de los pueblos originarios en América Latina: Maya, Náhuatl y Quechua-Aymara*.

3.2.1: Lenguaje y pensamiento

Una de las fuentes primarias para las filosofías de los pueblos originarios es el lenguaje dado que existe una íntima relación entre el lenguaje y el pensamiento. Aprendemos a pensar en una lengua, nuestro pensamiento se ve determinado por sus formas de expresión lingüística. Un ejemplo claro es la idea, expresada por la palabra; el juicio, expresado por la oración; o los razonamientos, expresados en forma de argumentos.

El lenguaje es la primera configuración que tenemos del mundo. Las lenguas representan las diferentes formas en las que se piensa la realidad. No es una interpretación de la realidad, tampoco una representación, sino más bien una presentación del mundo mismo. Cada lengua alberga una forma de ver al mundo; en este sentido habrá tantas formas de pensar la realidad como idiomas, incluyendo los ágrafos, hay en el universo.

La filosofía requiere también un estudio de las palabras, pues estas nos premien llevar al plano del entendimiento lo que ellas significan en el mundo. Por ejemplo, la palabra “ser”, “sustancia”, “dios”, “existencia”, “muerte”, entre otras ¿qué es lo que estas palabras significan en la historia de la filosofía? ¿qué realidades nos presentan estas palabras? ¿Qué es lo que contienen al ser pensadas?

Para poder entender las palabras, es necesario conocer el idioma o lengua del cual provienen. Ziley Mora Penroz, es su obra *Filosofía Mapuche* desarrolla un método que el mismos llama “Método de indagación etimológica y conexión

asociativa de los campos semánticos”¹⁹³, es decir, investigación de carácter lingüístico para ubicar palabras claves que rigen, de cierto modo, paradigmas de la realidad.

En este trabajo, Ziley concentra su estudio en la lengua mapudungun, idioma perteneciente al pueblo mapuche, su método busca una:

Nueva definición a conceptos-ejes que determinan lo humano y que Occidente ha vaciado de significado, se pueden visualizar en la base estructural de la lengua mapuche, patrones salvadores, fecundos paradigmas creadores de realidades, estructuras epistemológicas que superan el agorado y limitado racionalismo dualista occidental¹⁹⁴.

La forma en la que Occidente ha concebido el lenguaje ha determinado la forma en la que se ve el mundo. Si pensamos al lenguaje como un instrumento para la comunicación, pensamos al mundo también como un instrumento para un fin. Traemos a colación una serie de definiciones del lenguaje desde la filosofía occidental que el autor coloca en oposición a las definiciones que hay de lenguaje desde la filosofía mapuche y, en general de los pueblos originarios:

El lenguaje humano como código:

- a) es un sistema de reglas y claves (para transferir y transformar un sistema de un orden x, en otro orden diferente)
- b) es una convención cultural (construido por acuerdo social como un coordinador de coordinadores)
- c) es un mecanismo de comunicación (instrumento simbólico donde trafican de ida y vuelta mensajes de una cultura)
- d) es un medio para crear realidades y coagular las ideas en una historia (dimensión generadora del lenguaje)¹⁹⁵

Si definimos al lenguaje como un instrumento, código, convención cultural, herramienta de comunicación o una forma de narración; perdemos su dimensión filosófica e igualmente desligamos a las palabras con su capacidad de ser

¹⁹³Ziley Mora Penroz. *Filosofía mapuche. Palabras arcaicas para despertar el ser*. Editorial Kushe, Concepción Chile, 2001, p. 9.

¹⁹⁴*Idem*.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 23.

contenedoras de paradigmas y ordenes ontológicos, es decir, establecer la forma en la que el mundo es y debe ser.

Por otro lado, en este texto se menciona que el lenguaje indígena es definido como un sistema y conjunto de significaciones abierto, esto quiere decir que el lenguaje funciona como un contenedor de presentaciones sobre lo real y paradigmas que establecen cómo funciona la realidad que vive ese pueblo:

El lenguaje indígena como sistema de significaciones abierto:

- a) lugar donde se revela y muestra el ser (la palabra como casa del ser, según el gran aporte de Heidegger).
- b) medio de acceso al ser (núcleo de la divinidad) o intento de participar de su verdad arrebatada (conocer jamás es algo pasivo) mediante metáforas *de* la Naturaleza y *a* la Naturaleza (la polisignificancia de sus raíces y fonemas).
- c) instrumento de poder sagrado (para inducir o provocar el trance de la visión y para hacer bajar a los dioses). Percutor de energías fosilizadas.
- d) pauta o sendero para ensayar posibilidades nuevas en el ser.
- e) el “ser mismo”, (“disfrazado” de lenguaje) pauteado con posibilidades a ensayar. Pauta que no lo agotaría nunca, siendo valiosos también los otros lenguajes, especialmente para los aspectos más exteriores o superficiales de la realidad ¿Sólo algunos lenguajes, los menos, serían el disfraz de lo importante?¹⁹⁶

En esta obra las palabras son arcaicas, no por ser antiguas, sino por acercarnos al origen. Cuando se habla de originario no hace referencia a qué fue primero en la historia, más bien a aquello que nos acerca lo más posible al *ser* de lo que se dice; y es que, las palabras son contenedoras del *ser*, por eso es que son el medio de acceso al *ser*.

En este sentido, las palabras tienen la cualidad de ser habitadas, cuando se habitan se convierten en un elemento creador de conciencia sobre el ser humano. Este momento representa un despertar dentro de la filosofía mapuche, que es sólo si se habita y vive el lenguaje, es decir, el pensamiento.

A la vez, el autor de *Filosofar en clave Tojolabal*, menciona acertadamente que “la investigación será, finalmente, un camino lingüístico y, a la vez, filosófico. Las

¹⁹⁶*Ibid.*, p. 26.

lenguas guardan y manifiestan el alma de los pueblos”¹⁹⁷ pues mediante ellas conocemos sus transformaciones culturales e históricas, “a partir de la lengua, se nos abre un camino hacia la realidad pensada y vivida por el pueblo que habla el idioma estudiado”¹⁹⁸ .

Como se ha mencionado con anterioridad, el lenguaje no es una interpretación del mundo, más bien es la presentación del mundo. La filosofía latinoamericana se ha preguntado, a lo largo de su historia, por categorías filosóficas propias, que no sean replica de otras realidades; pues la respuesta a esta inquietud se responde únicamente con el estudio de los idiomas de los pueblos originarios:

La lengua, pues, toma el lugar del discurso o tratado filosófico. Tenemos que profundizar en el idioma, igual que profundizaríamos en un tratado. La investigación tiene que seguir las veredas estrechas, sinuosas, a veces apenas visibles o interrumpidas a veces para descubrir el filosofar de una cultura, de un pensar y actuar no-occidentales¹⁹⁹.

Las categorías que guíen el filosofar de los pueblos serán halladas en el lenguaje. Carlos Lenkersdorf ha estudiado un ejemplo de esto: el sufijo *tik*, en el idioma Tzeltal, se puede traducir al español como “nosotros”, el cual es colocado al final de cada palabra para darle una connotación nosótrica a lo que se dice. Esta categoría guía el discurso filosófico narrado en su vivir cotidiano.

Esto implica que todos los pueblos tienen un modo de filosofar. Entonces la filosofía se ve atravesada por la circunstancia geográfica, política, histórica y social; ya no será un producto cultural específico de algunos pueblos más “avanzados” o “intelectuales” que otros, sino una mera facultad humana que puede ser desarrollada en cualquier pueblo:

Un pueblo que ha desarrollado un idioma tiene, a la vez, su manera de filosofar incluida en su lengua. Dicho de otro modo, todos los pueblos tienen su lengua, por eso mi hipótesis es que todo pueblo está filosofando a su modo de filosofar. No importa si los filósofos académicos lo reconozcan o no. La tarea, sin embargo, es

¹⁹⁷Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*. Miguel Ángel Porrúa, México, D. F., 2005, p. 28. [En línea]: https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Filosofos_Mexico/Filosofar_clave_tojolabal-Carlos_Lenkersdorf.pdf [Consulta: 07 de septiembre, 2022].

¹⁹⁸*Idem*.

¹⁹⁹*Ibid.*, p. 27.

que no solo hay que descubrir el filosofar correspondiente, sino que hay que indicar también dónde y cómo se manifiesta²⁰⁰

Este apartado también tiene la finalidad de que el lector o lectora reflexione sobre la importancia de la conservación y preservación de los idiomas originarios, pues son los contenedores del pensamiento, de los modos de ser, de los paradigmas que rigen sociedades; si la lengua se pierde, estos modos de vida se pierden también, empobreciendo al mundo.

Los rituales, los ciclos de siembra, la preparación de los alimentos, los mitos de creación, el proceso de hacer artesanías, la historia de los pueblos; todas esas cosas que se cuentan, que se dicen, al dejar de ser nombradas, dejan de existir. Si ña lengua de un pueblo desaparece, desaparecen con ella sus tradiciones, costumbres, modos de pensar el mundo, pero, sobre todo, su filosofía:

Es decir, el conocimiento acuñado por mucho tiempo e implícito en ese quehacer desaparece cuando se deja de nombrar, si no se nombra es porque ya no se usa, ya no se requiere esa referencia y cae al olvido, incluso los instrumentos, plantas y otros recursos quedan físicamente, pero ya cada vez menos personas saben para qué sirven y cómo se llaman²⁰¹.

3.2.2: Expansión del concepto filosofía

El problema del “filosofar auténtico” es localizable en la tradición de la filosofía latinoamericana; recordemos el debate entre el filósofo mexicano Leopoldo Zea y el filósofo peruano Salazar Bondy, ambos se cuestionaron la cualidad absoluta de la filosofía europea. Consideraban necesaria la existencia de una filosofía propia de América Latina.

Augusto Salazar Bondy, en su texto *¿Existe una filosofía en Nuestra América?* publicado en el año de 1968 sustenta que la existencia de una filosofía propiamente latinoamericana depende del concepto que se tenga de filosofía. En este sentido, la reflexión gira entorno a ¿qué cosas son propiamente filosóficas? Es decir ¿qué es filosófico y qué no?

²⁰⁰*Ibid.*, p. 9.

²⁰¹Nicandro González Peña, “Filosofía de la práctica...”, *op. cit.*, p. 139.

Posteriormente en el año de 1969 el mexicano Leopoldo Zea, en su texto *La filosofía americana como filosofía sin más* apuesta por la filosofía como una facultad propiamente humana, sin que para ello se interponga el lugar. La filosofía es un ejercicio del entendimiento, en este sentido, el filosofar se hace así, sin más.

Este debate resume cuales fueron las dos posturas que la mayoría de intelectuales del siglo XX tuvieron respecto a la autenticidad y ejercicio filosófico en América Latina. Sin embargo, el problema de un filosofar regional no quedó ahí, naturalmente se llevó también al campo de los pueblos originarios.

Cuando recién se introdujo el problema del filosofar auténtico de los pueblos originarios, se realizaron críticas en las que se argumentó que tal cosa no existía dado que el término “filosofía” hace referencia al tránsito del mito al logos, en este sentido, los pueblos originarios no tienen filosofía pues sus miradas del mundo encuentran algunas de sus bases en los mitos.

Contemporáneamente, algunos autores como Mario Mejía Huamán, mencionan que es un término de raigambre occidental y que pretende la universalidad; por lo tanto, es aplicable a la realidad andina sólo si se comienza a construir en América aprendida por la tradición europea; en este sentido:

La filosofía de América Andina o peruana está en procesos de elaboración; desde los años sesenta, diferentes pensadores están dedicados al estudio de las categorías que podrían sintetizar pensamiento de esta región y puedan en el futuro, tener validez universal²⁰².

El hace la diferencia entre pensamiento y filosofía, menciona que antes de la conquista había pensamiento mágico y mítico, más no filosofía; ésta llega con la penetración de la cultura europea y que con el paso de los años se puede llegar a construir una, que igual a la occidental, tenga pretensiones de universalidad. “La filosofía actual, todavía no es universal y necesaria, toda vez que se sustenta sólo en la “concepción occidental del mundo”²⁰³

²⁰²Mario Mejía Huamán. *Hacia una filosofía andina. Doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*. Lima, Perú, 2005. p. 78. [En línea]: <https://es.scribd.com/document/379939451/Hacia-Una-Filosofia-Andina-Mario-Mejia-Huaman> [Consulta: 09 de agosto de 2023].

²⁰³*Idem*.

En este sentido, la filosoficidad del pensamiento depende, una vez más de occidente y sus parámetros para medir qué cosa es filosófica y qué no lo es. Sin embargo, un movimiento epistemológico clave y necesario para la filosofía de los pueblos originarios es la expansión y descolonización del concepto “filosofía”:

Existen en el pensamiento occidental otros conceptos que, como el de filosofía, han sido empleados algunas veces para describir fenómenos culturales de otros pueblos que han vivido en tiempos y latitudes distintos. Entre estos conceptos están los de arte. Derecho, religión, literatura, historia, etcétera. Esos conceptos originalmente tienen un contenido específico. Se refieren, como es obvio, a lo que, a través del proceso histórico del mundo occidental, se entiende por arte, derecho, religión, literatura, etcétera²⁰⁴”

Sin embargo, son aplicables a realidades diferentes que únicamente la sociedad occidental. Lo largo de la historia los conceptos como religión, arte, ciencia, política, etc., son productos culturales, propios de la humanidad (ser humano), aplicables a todas las sociedades del globo. Son ideas transculturables, al igual que la filosofía.

“Esos conceptos claves parecen haber ampliado su connotación original, adquiriendo nuevo sentido de comprensión o aplicabilidad universal”²⁰⁵, es decir, sufren una expansión. Este movimiento epistemológico de expansión debe darse también en la filosofía.

No sólo por ser un producto de la cultura, sino por ser una ciencia que encuentra el sentido de entes sociales, antropológicos, históricos, políticos, entre otros. Tiene la tarea de estructurar en imágenes mentales los procesos que podemos encontrar en la realidad social y cultural, y encontrar las categorías de análisis propias.

Hay pensamiento prehispánico, pero se necesita conocerlo por medio de sus propias categorías; para eso se inicia un proceso en el que se necesita prescindir de nuestra mentalidad y realizar un esfuerzo para comprender otras realidades, ampliar nuestro horizonte de comprensión.

²⁰⁴Miguel León-Portilla, “El pensamiento prehispánico” en *Historia de la filosofía en México (obras completas II)*. UNAM, 1976, p. 14.

²⁰⁵*Idem.*

Así como existe la filosofía griega, china, inglesa, francesa, también existe la filosofía prehispánica o filosofía de distintos pueblos originarios de América Latina. Podemos conocer estas realidades filosóficas de manera análoga a nuestra realidad intelectual:

Obramos así de igual modo que quienes nos han referido el concepto de arte, o de filosofía, a fenómenos propios de otras culturas; como se habla específicamente de la filosofía china o indostánica, por encontrar en esas culturas realidades análogas a aquellas a las que se aplica el concepto de filosofía en el contexto occidental²⁰⁶.

La filosofía, al igual que el ser humano, tiene un carácter migratorio: va de un lado del mundo a otro; eso implica que existen diferentes recepciones, interpretaciones y aplicaciones de la filosofía a lo largo del globo. Un ejemplo es el texto de *Los siete ensayos sobre la realidad peruana* de José Carlos Mariátegui, que es una recepción y aplicación de la filosofía marxista en América Latina.

La filosofía es una invención histórica, en el sentido en el que O'Gorman entiende el concepto de invención, la filosofía es lo que se hace de ella en la historia:

nuestra final comprensión será así, resultado de invención histórica, como también lo sería cualquier posible acercamiento a otras filosofías, incluyendo al mismo pensamiento griego, entendido y pensado de modo tan distintos, como son, para dar un ejemplo en el caso del aristotelismo, la invención que de él hicieron, entre otros muchos, Tomás de Aquino o Franz Brentano o, más recientemente, Werner Jaeger²⁰⁷

La filosofía es una invención histórica, es lo que se hace de ella en la historia; pero al mismo tiempo es una de las facultades intelectuales innatas al ser humano, es un ejercicio del entendimiento, “de modo que el ejercicio del pensamiento reflexivo pertenece a todas las sociedades, por lo cual los pueblos originarios de Nuestra América igualmente la vienen cultivando desde antes de la época colonial”²⁰⁸

La expansión del concepto filosofía es un movimiento epistemológico clave en los temas a tratar en la filosofía latinoamericana, también es la base que posibilidad

²⁰⁶*Ibid.*, p. 17.

²⁰⁷*Ibid.*, p. 18.

²⁰⁸Alberto Saladino García, “Ontogénesis de la filosofía de los pueblos originarios” en *Filosofía e independencia desde América Latina y el Caribe*. Universidad Pontificia de México, Tlalpan, 2019, p. 343.

del estudio de la filosofía de los pueblos originarios, no sólo de México o América Latina, sino de todos los pueblos que han pensado a través de su lengua y sus modos de vida a lo largo de todo el planeta.

Si bien, es un movimiento clave, también ha causado cierta polémica en la historia de la filosofía, Josef Estermann menciona que:

La polémica por la “filosoficidad” del pensamiento indígena refleja, más que un serio esfuerzo intercultural, los presupuestos filosóficos e ideológicos de sus representantes. Las y los filósofos/as (aún hay pocas mujeres filósofas que incursionan en el campo de las filosofías indígenas) que rechazan la “filosoficidad” del pensamiento indígena, manejan, por lo general, una concepción occidental o inclusive eurocéntrica de la “filosofía”. Según su criterio, cualquier filosofía (sea indígena o no) debe de cumplir ciertos criterios que reflejan un claro punto de vista occidental: una racionalidad discursiva; la escrituralidad de sus fuentes; la individualidad de la autoría de textos; una lógica binaria o dialéctica; la superación del pensamiento mitológico; una clara entre religión y discurso filosófico; entre otros. Con tal de que sólo la tradición filosófica surgida en Occidente, obedezca a tales criterios, mientras que otras tradiciones, incluyendo a las indígenas, quedan fuera Esteran filos indígenas²⁰⁹

Esta postura coloca a la filosofía como una ciencia que tiene ciertos criterios que determinan que es filosófico y qué no lo es. En efecto, la filosofía, al ser una ciencia que trabaja con conceptos, requiere de métodos específicos para el estudio de los mismos; sin embargo, estos criterios no sólo son cumplidos por las sociedades occidentales y europeas. Existen métodos filosóficos creados en América Latina y para América Latina y sus pueblos, por ejemplo, la analéctica o la filosofía de la liberación.

El peligro tramposo de afirmar que la filosofía como ciencia necesita criterios que establezcan y delimiten lo “filosófico” es que estos se amoldan al pensamiento occidental, la trampa, entonces, es que sólo Occidente hace filosofía. Otro argumento que se da al respecto es ligar a la filosofía con un concepto erróneo de racionalidad y colocarla en oposición al mito, la religión, etc.

²⁰⁹Josef Estermann, “Las filosofías indígenas y el pensamiento afroamericano”. *FAIA*, no. 25, vol. 5 (2016) pp. 6-7. [En línea]: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5618994>[Consulta: 25 de agosto, 2023].

Esto sólo es efecto de ignorar la producción filosófica no occidental, imponer muchas limitaciones sobre la filosofía misma y concebirla como un concepto que no puede ser transcultural; sin embargo, podemos encontrar producción filosófica en la religión, religiosidad, mitos, costumbres, etc. Hace falta conocer realidades análogas y encontrar el método idóneo para estudiar las categorías propias de dichas realidades:

Las y los filósofos/as que abogan por la “filosoficidad” del pensamiento indígena, parten de la deconstrucción intercultural del concepto occidental de “filosofía”, en el sentido de que proponen definir lo que es o no “filosofía”, en y mediante un proceso inacabado de diálogo o polílogo intercultural. En este sentido, la definición occidental de la “filosofía” (con los criterios mencionados) sólo es una de muchas definiciones contextuales y culturalmente determinadas. Y esto abre la posibilidad de que hay muchas formas “paradigmáticas” de filosofar, y que la “filosoficidad” es una característica de todos los pueblos del planeta, y no el privilegio de unos (o uno) pocos.²¹⁰

3.2.3: Las fuentes no filosóficas

Una pregunta obligada para el estudio de la filosofía de los pueblos originarios es ¿en dónde encontramos esta filosofía? O mejor dicho ¿cuáles son las fuentes de esta filosofía? Este cuestionamiento es fundamental, pues a lo largo de la historia de la filosofía esta se hace mediante la tradición.

La tradición filosófica ha sido la principal fuente para hacer filosofía, es decir, siempre se recurre a los clásicos que han desarrollado algunos tópicos filosóficos, de ahí a quienes continúan con su escuela, después a sus contemporáneos, y así sucesivamente. La ciencia filosófica estudia las ideas, pero para eso necesita a la historia de las ideas que se han pensado antes.

Por ejemplo, para entender a Santo Tomás, regresamos a Aristóteles; para leer a Kant, retomamos los postulados del empirismo y el racionalismo; para trabajar a Foucault, tenemos que comprender las críticas marxistas, psicoanalíticas y

²¹⁰*Ibid.*, p. 7.

estructuralistas que se han hecho sobre las masas. En este sentido, las fuentes de la filosofía son filosóficas.

La filosofía se construye de filosofías, es decir, de la tradición filosófica. Esto la convierte en una ciencia con rigor histórico y científico. Es un punto fuerte; sin embargo, tiene un peligro: volver a la filosofía una ciencia de personas y volver a los problemas filosóficos, problemas personales. Por ejemplo, los planes de estudio se centran en el pensamiento de los autores; iniciando desde la antigua Grecia con Platón, Sócrates y Aristóteles; en la Edad Media, San Agustín y Santo Tomás; después Descartes, Hume, hasta llegar a Kant, Hegel, Husserl, Marx; en el siglo XX, Heidegger, Sartre, Foucault, etc.

En este sentido, la historia de la filosofía no es historia de las filosofías que se han pensado, sino la historia de personajes, con nombre y apellido que podemos identificar en un retrato, pintura o fotografía. Este es un gran peligro, pues se hace pone la atención en un autor y los “temas” que trabaja, en lugar de ubicar problemas filosóficos por sí mismos.

Esta es una deficiencia de la filosofía: creer que la única fuente de pensamiento filosófico es un autor. Este peligro implica la incapacidad de identificar problemas sociales y poder aplicar las herramientas del pensamiento para poder conceptualizar dichos problemas y construir nuevas propuestas intelectuales. El pensamiento se enfrasca en lo que ha dicho tal o cual autor y no en los problemas filosóficos.

Este es el peligro de que las fuentes para la filosofía sólo sean “filosóficas”, o sea, textos filosóficos. Por un lado, puede darle rigor científico, pero, por otro lado, limita el ejercicio del pensamiento e incapacita el situarse en circunstancia real e intelectual para trabajar los problemas que atañen en el presente.

La filosofía de los pueblos originarios resulta innovadora respecto a sus fuentes, pues como dice Josef Estermann: “las fuentes para la filosofía andina son (como para cada filosofía auténtica) pre-filosóficas, o mejor dicho: no-filosóficas: La experiencia concreta de los pueblos andinos, vivida dentro de ciertos parámetros

espacio-temporales”²¹¹. Como se ha dicho con anterioridad, las filosofías de los pueblos originarios se caracterizan por ser filosofías de la praxis o filosofías de vida. En este sentido, las fuentes para su elaboración es la vida misma.

En primera instancia debemos ubicar en el tiempo: si la filosofía que queremos estudiar se ubica en apéndice de la historia del pueblo o si es contemporánea. Si es el primer caso, Miguel León-Portilla identifica cuatro categorías de fuentes para hacer la recuperación y sistematización de dicho pensamiento:

a) hallazgos arqueológicos de toda índole, que incluyen monumentos y esculturas, cerámica, pintura, e inscripciones redactadas con escritura principalmente ideográfica y en parte fonética; b) los pocos códices o manuscritos indígenas que escaparon a la destrucción de la conquista, así como algunas copias de los mismos, hechas en el siglo XVI; c) otros textos en idioma indígena, pero escritos ya con el alfabeto latino a raíz de la conquista, en los que se contienen tanto las transcripciones de los antiguos códices, como la relación por escrito de antiguas tradiciones orales, en particular de los comentarios, crónicas, poemas y cantares, memorizados sistemáticamente en los centros prehispánicos de educación; y d) las historias y crónicas del siglo XVI, dejadas principalmente por misioneros españoles y también por algunos historiadores indígenas, unas veces en su propia lengua y otras en castellano.²¹²

Este trabajo requiere de un enfoque no sólo filosófico, sino histórico y arqueológico. Esto no quiere decir que deje de ser filosófico, pues el objeto principal es hacer una reconstrucción histórica de sus modos de vida para identificar los conceptos e ideas que los rigen.

Se requiere, necesariamente una expansión de las fuentes filosóficas; los monumentos, las crónicas, esculturas, poemas o cantares, arte en cerámica, códices y sus transcripciones, manuscritos indígenas, reseñas históricas y, sobre todo, la tradición oral, son fuentes no sólo históricas sino también filosóficas.

Por otro lado, si se trata de la filosofía de un pueblo contemporáneo, Carlos Lenkersdorf desarrolla cuatro tipos de fuentes que le ayudaron a realizar sus estudios sobre el filosofar tojolabal:

²¹¹Josef Estermann, *Filosofía Andina...Op. cit.*, p. 78-79.

²¹²León-Portilla, “El pensamiento prehispánico...”, *Op. cit.* p. 18-19.

Material lingüístico: la fuente principal es el conocimiento del idioma, porque en él yacen las categorías propias para el abordaje de su pensamiento; en el lenguaje encontramos aquello que le da orden y sentido al mundo. Este material se adquiere de experiencia y convivencia con los pueblos, implica contacto directo con la vivencia.

Material literario: se refiere a todas las producciones literarias que el pueblo tenga, ya sean narraciones, poemas, canciones, cuentos, mitos, entre otros. Una característica de este material es que la mayoría son anónimos, la producción literaria no es de nadie, sino del pueblo. Otro punto importante es que el material literario es compartido, la mayoría de ocasiones, por medio de la tradición oral, pueden ser o no material escrito.

Material histórico: en este tipo de fuente abarca aquellos estudios de investigación etnológica e histórica hechos por parte de historiadores del pueblo o ajenos. También pueden ser investigaciones realizadas por universidades o instituciones.

Material autobiográfico: este material hace referencia a conocer los modos de vida, producción, organización política, etc. mediante el acercamiento a la vida de alguno de los individuos y cómo es que este se desenvuelve en sociedad. Uno de los ejemplos que recupera es la obra *El diario de un tojolabal* en ella se puede entender lo que es ser tojolabal desde su vivencia ²¹³

Podemos decir que, en las filosofías de los pueblos originarios, por su naturaleza, requieren la diversificación de fuentes para la filosofía, ya no se retoma una tradición filosófica, sino que se retoma una tradición vivencial y experiencial de los pueblos; lo cual implica el conocimiento de sus producciones culturales, políticas, historias, literarias, tradición oral, usos y costumbres, etc. El primer acercamiento debe de ser desde el lenguaje para adentrarse en los modos de vida.

²¹³ Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave...*, Op. cit., pp. 13-18.

3.2.4: Racionalidad no racional

De alguna forma, en la historia de la filosofía, el concepto de razón de ha vinculado directamente con la verdad y la lógica. En este sentido, la racionalidad es aquel ejercicio del entendimiento que nos permite pensar reflexivamente, entender el mundo, evaluarlo y actuar conforme a la razón. Durante mucho tiempo se ha establecido como la principal diferencia entre el animal humano y los animales no humanos; ahora sabemos que no es así.

La ilustración, como movimiento intelectual y como momento histórico, estableció que el ser humano vivía en la oscuridad, refiriéndose esto a vivir bajo creencias religiosas, mitos, costumbres, etc., y sólo podría desarrollarse completamente al abandonar todo esto y dejarse iluminar por las luces de la razón occidental.

El peligro es contemplar a la racionalidad como la virtud máxima del ser humano y a demás definir a la racionalidad como algo propiamente occidental. La idea de razón occidental está destinada a discriminar cosmovisiones, cosmovivencias y filosofías que no cumplan con criterios que determinan lo que es racional y lo no racional.

El mayor ejemplo de esto aplicado en México fueron los debates indigenistas suscitados en la época de la mal llamada conquista, pues versaron sobre la humanidad de los indios y su nula o poca racionalidad. No fue otra cosa más que el inicio del contacto de occidente con otras racionalidades.

El filósofo Josef Estermann, al respecto se pregunta: “¿Podemos entonces usar un concepto tan polifacético y culturalmente arraigado en Occidente, para describir los rasgos fundamentales, los ‘presupuestos’ inconscientes de una filosofía tan distinta que es la andina?”²¹⁴ y no sólo la filosofía andina, sino la filosofía de los pueblos originarios de toda América Latina y el mundo.

La respuesta a esto es sencilla, la racionalidad, al igual que la filosofía, el arte, la ciencia, la religión, la política, etc., es un concepto que puede ser transculturado.

²¹⁴Josef Esterman, *Filosofía andina...*, *Op. cit.*, p. 99.

El error radica en pensar que las abstracciones de la realidad no son susceptibles de aplicarse a realidades distintas a la de su origen. En este sentido, la racionalidad es una abstracción aplicable a realidades que no son Occidente.

“Cuando hablamos de ‘racionalidad andina’ [racionalidad tojolabal, racionalidad mapuche, racionalidad rarámuri, racionalidad otomí, entre otras racionalidades de los pueblos originarios], afirmamos que la ‘racionalidad’ sólo se da en el plural: ‘racionalidades’”²¹⁵. La existencia de una racionalidad diferente a la de Occidente implica la fragmentación del concepto racionalidad, abriendo las posibilidades epistemológicas de la razón.

La principal característica de estas racionalidades es que se desvinculan del racionalismo y sus áreas de gobierno, es decir “las ‘racionalidades’ tampoco se limitan al alcance del dominio de la ‘razón’; el mito tiene su propia racionalidad”²¹⁶, el arte, la religión, las costumbres, tiene su propia racionalidad, la cual es inentendible para la razón occidental.

Un nuevo movimiento epistemológico es necesario: descolonizar la racionalidad, es decir, volver a definirla sin la carga de valores intelectuales occidentales, sino neutralizar el concepto. Josef Estermann la define como “el producto o resultado de un esfuerzo integral (intelectivo, sensitivo, emocional, vivencial) del ser humano para ‘ubicarse’ y orientarse en el mundo que le rodea”²¹⁷.

Las racionalidades no se tratan de describir las diferentes realidades, sino de las experiencias interpretadas y ordenadas de acuerdo con los diferentes modos de vida. Este concepto deja de vincularse con la verdad, para vincularse con la experiencia, en este sentido, no existe una verdad, sino experiencias vivenciadas por diferentes individuos.

El encuentro de la propia racionalidad la otra racionalidad (el encuentro del yo con la otredad) es aquello que dificulta epistemológicamente conceptualizar y comprender las realidades análogas que se viven en pensamiento y experiencia.

²¹⁵*Ibid.*, p. 100.

²¹⁶*Idem.*

²¹⁷*Ibid.*, p. 101.

El encuentro con la otredad siempre se verá mediado por los valores del modo de vida propio.

Miguel Hernández señala que:

Si la filosofía puede ser una ciencia que se sujeta a la razón, con la facultad humana para conocer y pensar lo que observa, siente, razona y habla, que le permite formar ideas, juicios y representación de acontecimientos, que sitúa a la realidad concebida desde la mente. Si bien, la razón es una facultad propia del ser humano, con frecuencia utiliza la razón para entender al mundo, que no se contrasta con los sentimientos por las expresiones intuitivas, pero en los pueblos utilizan la acción del corazón en el que fluye la emoción para pensar perfectamente bien.²¹⁸

En la filosofía de los pueblos originarios podemos identificar que la racionalidad occidental es limitante, pues únicamente abraza los terrenos de la razón. Sin embargo, las racionalidades de los pueblos van más allá de la razón, incluyen conocimiento obtenido de las emociones, los sentimientos, la historia, el dolor, en general de la experiencia. En este sentido, la racionalidad no es de carácter racional, sino meta-racional, es decir, más allá de la razón.

Podemos concluir que “en el campo filosófico de los pueblos puede dirigirse a la razón mítica, cósmica y científica, que ofrecen orden de acción, el sentido de la función de la vida y el mundo”²¹⁹. Su racionalidad no es racional, sino meta-racional, se vale muchos más elementos que sólo la razón.

3.2.5: La cosmovivencia

Entendemos a la cosmovisión como la manera en la que se ve al mundo, en este sentido todos los pueblos y sociedades tienen cosmovisiones, pero esto no es lo mismo que filosofía. La filosofía de los pueblos se compone de distintos elementos, entre ellos la cosmovisión y la cosmovivencia.

²¹⁸Miguel Hernández, “Pensamiento filosófico...”, *Op. cit.* pp. 58-59.

²¹⁹*Ibid.*, p. 59.

Si etimológicamente la cosmovisión significa visión del mundo, cosmovivencia no significa otra cosa más que la vivencia del mundo. Este término es acuñado por el estudioso de la filosofía andina Josef Estermann. Podemos conocer algunos principios de la filosofía de los pueblos gracias a su “forma de concebir y vivir”²²⁰ (cosmovisión y cosmovivencia, respectivamente).

Este último elemento “va más allá de la esfera de ver, observar, interpretar el mundo. Es una cuestión de convivir en relación respetuosa y armónica, no sólo son la naturaleza sino consigo mismo y con los demás”²²¹. Este pensamiento es una filosofía de vida, de la práctica, por lo tanto, pone especial atención en la experiencia y en el modo de vida.

Las experiencias vividas tienen como fuente la vida misma, la realidad cruda; no obstante, implica su abstracción al plano conceptual. La vivencia se da en formas simbólicas y no escritas, pues su fuente directa no es ninguna interpretación de la realidad, sino que es la presentación de la realidad misma:

la interpretación conceptual de la experiencia vivida tiene como base y fuente ante todo una experiencia ágrafa, pero expresada por una serie de formas ‘semiológicas’ no-lingüísticas y no-escritas; y la interpretación vivencial a su vez tiene como fuente directa la vida del ser humano concreto y vulnerable en su cotidianidad física, social y psíquica²²²

Así mismo incluimos la definición que este filósofo da de la experiencia como eje rector de la cosmovivencia:

Fenómeno integral (holístico) e irreducible, compuesto por los supuestos momentos formalmente distinguibles (distinçãoformalis), pero realmente indistintos (distinçãorealis). afectación exterior, reacción individual, sentimientos y emociones correspondientes, estructuración personal, manifestación lingüística y extra-lingüística, colectivización, interpretación y explicación ritual y simbólica²²³

La experiencia juega un papel clave, pues en la filosofía de los pueblos originarios es la principal fuente. Tiene forma semiológica y no escrita, lo cual le da un

²²⁰ Juan Illicachi Guzñay, “Desarrollo, educación y cosmovisión: una mirada desde la cosmovisión andina” *Universitas. Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, no. 21 (julio-diciembre, 2014), p. 21. [En línea]: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=476147261002>[Consulta: 25 de agosto, 2023].

²²¹ *Idem.*

²²² Josef Esterman, *Filosofía Andina...*, *Op. cit.*, p. 75.

²²³ *Ibid.*, p. 82-83.

carácter práctico a la filosofía. En este sentido, el conocimiento filosófico no proviene de ninguna teorización, de ninguna corriente, de ningún autor o texto filosófico, sino que viene del hacer de la gente, de su vivencia en el mundo, cosmovivencia.

Algunos autores le llaman filosofía de la praxis o filosofía de vida, yo le llamo la filosofía del *ser haciendo* porque la vivencia no es sólo *ser* en el mundo, también es un *hacer* constante con los demás: *se hace* comunidad, *se hace* ritual, *se hace* costumbre, *se hace* filosofía. Para los pueblos originarios de México, no hay otra forma de *ser* más que *haciendo*.

La cosmovivencia, la experiencia y el hacer son las bases de la filosofía de los pueblos originarios, si no entendemos que el pensamiento filosófico viene de su vivencia no podremos comprender lo que esta filosofía representa para su pueblo ni lo que hace por él. Miguel Hernández hace referencia que podemos encontrar reflexiones filosóficas en costumbres que se tienen en la cotidianidad, como lo son los rezos, cantos, bailes, etc.:

no existe ningún individuo en el mundo que no razone lo que hace en la vida. El ser humano busca el sentido de la vida, medita en él mismo y en el mundo para poder entender su función y la aportación hacia la vida, lo confirma con la ceremonia ritual que expresa en rezos, cantos, poesías, danzas, etcétera. Las ofrendas concedidas son medios para exponer los problemas cotidianos, se le pide al Padre celestial, por medio del Sol y la Madre Tierra por el proseguimiento de la vida y el bienestar de la salud de los pueblos, así como la situación social que tienen, tratan de buscar una explicación para comprender y evitar todo tipo de prejuicios que les pueden dañar la mente y que se puede convertir en una enfermedad que daña la salud²²⁴.

Así pues, los fenómenos que puede ser catalogados como productos culturales, son a la vez formas de hallarse en el mundo desde cierta racionalidad, la experiencia que se vive en casa uno de ellos posibilita la creación de paradigmas ordenadores del universo, es decir, órdenes ontológicos, los cuales determinan cómo es el mundo y cómo se debe de vivir en él.

²²⁴Miguel Hernández, "Pensamiento filosófico de los...", *Op. cit.*, p. 57

La filosofía, entonces, no es una teorización de la realidad que viven los pueblos, sino más bien una actividad innata al ser humano, es un ejercicio del entendimiento por el cual rigen su diario vivir. El también el conjunto de aquellos valores intelectuales, éticos y políticos que rigen su convivencia en comunidad como parte de la experiencia vivencial en el mundo:

Indudablemente, el hombre y la mujer filosofan por naturaleza, una filosofía práctica de la vida, donde no se necesita tanto la teoría, que sólo se dirigen a explicitar el sentido de actuar por cualquier trabajo que hacen en la vida diaria.²²⁵

Podemos ver ejemplificada a la filosofía del *ser haciendo* en el concepto de trabajo ya que es un hacer que forma parte de su cotidianidad y que tiene significado enlazados con abstracciones de su realidad ¿qué es el trabajo para los pueblos originarios? ¿tiene alguna relación significativa con rituales, cantos o danzas? ¿representa una obligación, como lo es para la sociedad occidental, o representa una forma de vida?:

En el pensamiento de los pueblos, el trabajo es una fiesta, lo ejerce durante el tiempo de vida, dialoga con otros trabajadores de su grupo, con mucha emoción observan la claridad del día y el Sol resplandeciente que catalogan como una fiesta natural, piensan en el producto de sus trabajos para el bien de ellos, de la familia y de la comunidad.²²⁶

La filosofía de los pueblos originarios rompe necesariamente con la idea de que la filosofía es una ciencia alejada de la práctica, de la vivencia, de la experiencia y que únicamente se concentra en un ámbito académico e intelectual. También es revolucionaria en el sentido de que hace de la filosofía algo propio de los pueblos:

Así, la filosofía de los pueblos es un eje de reflexión para la vida, que aporta una fortaleza moral, que preserva una serenidad en el actuar y ofrece el ánimo para proseguir existiendo, que concede el buen humor para el buen vivir y seguir luchando por medio del trabajo, que genera el bien para las cosechas de maíz y ganar la plata para la compra de subsistencias.²²⁷

²²⁵*Idem.*

²²⁶*Ibid.*, p. 58.

²²⁷*Idem.*

3.3: Filosofía de los pueblos originarios: orígenes y actualidad

La filosofía de los pueblos originarios, dentro de la historia de la filosofía mexicana, encuentra sus antecedentes en los estudios de carácter indigenista, no todos, sino aquellos que comenzaron a estudiar las lenguas originarias, su historia, promovieron el rescate de la documentación habida sobre los pueblos y con ello iniciaron una reconstrucción de sus cosmovisiones y sus modos de vida.

Un ejemplo de estos antecedentes es Gregorio López o Ángel María Garibay. Sus estudios aportaron el conocimiento necesario para comenzar, posteriormente, sistematizaciones de su pensamiento vinculado a su forma de vida. En este trabajo de investigación colocamos la obra del filósofo e historiador Miguel León-Portilla como el principal promotor de los orígenes de estos estudios.

Su tesis *Filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes* marca un antes y un después en la historia de la filosofía mexicana, pues introduce a la realidad prehispánica como un conjunto de sociedades filosóficas, es decir, que tenían un pensamiento y una filosofía, la cual se puede conocer mediante el estudio de sus lenguas, su historia, sus producciones culturales, entre otras fuentes.

Este estudio está enfocado en el pasado prehispánico del pueblo náhuatl; sin embargo, a partir de los años setentas los pueblos originarios de América Latina comienzan a tener injerencia en el plano político haciendo notar sus peticiones respecto a un conjunto de injusticias. Esto trajo consecuencias en la filosofía; algunos filósofos comienzan a investigar cuál es la filosofía de los pueblos originarios y si tiene alguna relación con su circunstancia política.

Un ejemplo es el caso de Carlos Lenkersdorf, quien en esa misma década inicia su vida dentro del pueblo Tojolabal, comienza su trabajo etnográfico y lingüístico publicando una serie de diccionarios en 1979 y 1981; posteriormente, su investigación se centra en la cosmovisión tojolabal con la obra *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales* (1996). Finalmente, su obra se vuelve por completo filosófica con *Filosofar en clave tojolabal* (2002).

Este último caso es postulado, en este trabajo de investigación, como el principal ejemplar de filosofía de los pueblos originarios contemporáneos en México; al igual que el caso de *Filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes*, esta obra marca un antes y un después en la historia de la filosofía mexicana contemporánea, pues revoluciona la manera en la que se estudiaba a la filosofía de los pueblos actuales, vivos y siendo agentes activos en el ámbito político.

3.3.1: Miguel León-Portilla

La obra de León Portilla, como veremos, está enfocada en el estudio histórico y filosófico de la cultura náhuatl. Busca dentro de la lengua náhuatl principios filosóficos de la cultura, analiza su poesía y orienta su literatura a una filosofía propia y original. Algunas de sus obras más destacadas son: *Filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, *Visión de los vencidos* y *Rostro y Corazón de Anáhuac*, de las cuales se hablará posteriormente.

Sobre el problema epistemológico que implica el conocimiento de la filosofía del periodo prehispánico León Portilla nos dice que “se hizo proyección espontánea y más o menos ingenua, de ideas propias para explicarse realidades extrañas, cuya fisonomía peculiar no se alcanzaba a comprender”²²⁸ en este caso, la realidad desconocida es la que se intenta conocer, de esta manera es como se ocupan categorías que ya se tienen en la tradición filosófica para explicar las que se quieren conocer, como continúa diciendo:

Nuestro propósito fue encontrar las categorías propias de esa forma peculiar de pensamiento. Pero, fuerza es repetirlo, en todo este acercamiento, no hemos podido prescindir de nuestra propia mentalidad, de los propios conceptos, enraizados obviamente en la cultura occidental²²⁹

Así menciona que el trabajo realizado por él es vislumbrar la filosofía de la cultura náhuatl a partir de categorías propias y explicándolas a partir de categorías que se

²²⁸ Miguel León Portilla, “El pensamiento...”, *Op. cit.*, p. 15.

²²⁹ *Ibid.*, p. 17.

conservan en la tradición filosófica, pues resulta imposible desprenderse de sistemas y principios en los cuales se ha aprendido a pensar en conjunto.

Otra dificultad que encuentra el autor en todo su trabajo, no sólo a nivel de investigación histórica sino también filosófica es sobre el tema de las fuentes para el conocimiento de la filosofía prehispánica; nos menciona cuatro: los hallazgos arqueológicos, códices o manuscritos indígenas, escritos indígenas pero transvasados al latín las crónicas realizadas por misioneros españoles e historiadores indígenas²³⁰.

La Filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes es una de sus obras más representativas pues en ella se dedica a rastrear el pensamiento filosófico de la cultura náhuatl. Lo interesante es que se centra en la existencia de una comunidad dedicada a la actividad intelectual: los tlamatinime, ellos se han dedicado a pensar temas como la moral, la belleza, la existencia, el destino y tarea del hombre, el conocimiento humano y el conocimiento sobre sus dioses.

Algunas de las fuentes que utiliza son los testimonios de los informantes de Sahagún, cantares indígenas, códices, obras de arte, entre otras. La poesía indígena se vuelve clave en esta obra porque de ella se explican algunos rasgos y principios de su realidad social; también hace algunas comparaciones con los principios de la filosofía griega antigua, no con la intención de demeritar, sino de colocarlas a la misma altura.

En este texto no sólo se asegura la existencia de un pensamiento filosófico entre los antiguos mexicanos, sino que se intenta explicar por medio de las metáforas incluidas en la lengua náhuatl; esto hace que la obra sea un medio de acceso a este pensamiento originario.

En las primeras páginas de su tesis, el autor define al filósofo como aquellos que:

Experimentan la necesidad de explicarse el acontecer de las cosas, o se preguntan formalmente cuál es su sentido y valor, o, yendo aún más lejos, inquietan sobre la verdad de la vida, el existir después de la muerte, o la posibilidad misma de conocer todo ese trasmundo —más allá de lo físico— donde

²³⁰*Ibid.*, p. 18-19.

los mitos y las creencias habían situado sus respuestas. Inquietarse y afanarse por esto es filosofar en sentido estricto²³¹.

Siendo la capacidad de asombro y duda aquel elemento que constituye la primera característica actitudinal del filósofo. La filosofía se convierte en una facultad humana, la capacidad de experimentar el asombro y dudas a través del lenguaje. Uno de los más grandes aportes de este filósofo fue considerar al lenguaje como un instrumento para la expresión del pensamiento filosófico.

Algunos de los temas principales de la filosofía náhuatl son la finitud de la vida, la vida más allá de la muerte, las diferentes concepciones de lo sagrado, la divinidad como orden ontológico del universo, la belleza aplicada en el hacer, la familia, entre otros tópicos.

Una característica de estos temas es que se desarrollan con mayor profundidad en las narraciones míticas. “En el pensamiento cosmológico náhuatl encontraremos, más todavía que en sus ideas acerca del hombre, innumerables mitos. Pero hallaremos también en él profundos atisbos de validez universal”²³².

La relación entre filosofía y mito es indiscutible, pues estas narraciones aportan simbolismos y significantes necesarios para entender del pensamiento del pueblo náhuatl. Su importancia no acaba ahí; el mito se vuelve relevante por la influencia que tiene en el hacer de un pueblo: los ritos, rituales, las costumbres, el trabajo incluso.

El autor, mediante el estudio del idioma náhuatl encuentra una palabra que pudiera traducirse e interpretarse como “filósofo”, la cual es “*tlatimati*”; que conoce experimentalmente las cosas: *tlatimati*, palabra compuesta que significa el que directamente conoce (-*imati*) el rostro o naturaleza (*ix-*) de las cosas (*tla-*)²³³. Cuando se habla del rostro de las cosas, no se refiere a un conocimiento superficial, sino que se reconoce en las cosas.

²³¹Miguel León-Portilla. *Filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas, Ciudad de México, 2017, p. 95-96. [En línea]: https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/filosofia/046_04_12_imagen_nahuatl.pdf[Consulta: 20 de julio, 2023].

²³²*Ibid.*, p. 128.

²³³*Ibid.*, p. 129.

La figura del *tlamatini* nos hace pensar en esos viejos que gracias a su experiencia en el mundo son sabios, ellos tienen la palabra y la escritura, aconsejan al pueblo, enseñan las tradiciones y costumbres, toman las decisiones políticas; pero, sobre todo, son los que transmiten, mediante la tradición oral, la filosofía y pensamiento del pueblo:

los filósofos nahuas no sólo hicieron afirmaciones acerca de lo que tenían por principio supremo y divino, sino que —como lo demuestran los textos que vamos a ver— también dudaron y se plantearon problemas sobre la existencia y naturaleza de la divinidad y el más allá²³⁴.

El idioma náhuatl es principal fuente de conocimiento, pues existen dentro de él metáforas ocupadas para designar la conjunción de dos palabras, como el mismo nombre del texto: *ixtli, yollotl* (rostro corazón) o para hablar de un hombre sabio se referían al poseedor de los códices o poseedor de la tinta negra y roja (sabiduría).

En *Visión de los vencidos* hace una propuesta interesante para el estudio de las concepciones sobre la conquista. Es un compilado de textos indígenas, algunos traducidos por Ángel María Garibay, en los que se expone la visión de los indígenas sobre la conquista española.

Nos menciona que se presta atención a las percepciones que tuvieron los españoles sobre la conquista y que incluso eso fue motivo de varios debates presentados en la época; sin embargo, es relevante el giro de visión que realiza León Portilla pues expone crónicas sobre batallas de los antiguos mexicanos en defensa de su cultura, el avance de Cortés, entre otros. Su objetivo es resaltar lo que despertó en los indios la llegada de personas que venían de un mundo desconocido.

La obra *Rostro y corazón de Anáhuac* pretende mostrar la personalidad del pueblo mexicano en la época prehispánica, los aspectos principales sobre las concepciones que se tenían del mundo, etc. *Ixtli, yollotl* es una metáfora náhuatl referida a la conjunción de las palabras rostro y corazón, la cual indica personalidad. Los pueblos nahuas designaban el nombre de Anáhuac a los

²³⁴*Ibid.*, p. 181.

pueblos cercanos al agua, pero después se utilizó para indicar la región donde floreció la cultura náhuatl.

Su doctrina teológica es muy elaborada, se les adjudica a los toltecas la expansión del culto a Quetzalcóatl como dios supremo y como dios dual, con parte femenina y masculina. Los códices son obras importantes, por ejemplo, los llamados “grupo Borgia”. No sólo están los códices sino también literatura, textos como *Chilam Balam*, *Popol Vuh* o los *Anales de Cakchiqueles* son clave para conocer dichas civilizaciones.

3.3.2: Carlos Lenkersdorf

Derivado de los estudios sobre la filosofía de los antiguos mexicanos, se despierta el interés por estudiar la filosofía de los pueblos originarios contemporáneos que, a diferencia de los antiguos mexicanos, estas comunidades están vivas, se trata de historias y filosofías inacabadas porque están inmersas en el presente y forman parte de la realidad cotidiana del mexicano.

La filosofía de los pueblos indígenas presentes, que han sobrevivido y resistido a lo largo de la historia de México y a sus múltiples intentos por desdibujar al indígena de la vida social y política, se puede conocer por medio de su idioma, la tradición oral del pueblo.

El ejemplo de filosofía de los pueblos originarios contemporáneos de México que tomamos es la obra de Carlos Lenkersdorf. En los años 1972 llega al pueblo tojolabal a realizar trabajo de campo mediante la vivencia en comunidad con dicho pueblo. De primera instancia, trabajó en el aprendizaje del idioma; como consecuencia de esto publica dos diccionarios de tojolabal y español, uno en 1979 y otro en 1981.

Posterior a sus aportes en materia lingüística, publica: *Tojolabal para principiantes. Lengua y cosmovisión mayas en Chiapas* (1994) y *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales* (1996). Ambos trabajos versan, ya no sobre la

lengua tojolabal, sino sobre las cosmovisiones del pueblo, sus vivencias, en general, la vida tojolabal.

Con la publicación de *Filosofar en clave tojolabal* (2002) su obra, en general, adquiere un sentido filosófico. Ahí desarrolla la tesis de que la filosofía de un pueblo se encuentra contenida en su lengua: los términos clave de un idioma que determinan el ser de las cosas, son aquellas categorías filosóficas de análisis.

La vinculación directa entre filosofía y lenguaje implica que existen tantas filosofías como lenguas hay en el mundo. Esto rompe con la idea eurocéntrica de que solamente las sociedades occidentales pueden desarrollar un pensamiento filosófico.

La filosofía adquiere un carácter regional: existe el filosofar griego, el filosofar francés, el filosofar alemán, inglés, filosofar oriental, chino, africano, americano; hasta llegar a los filosofares más particulares, como el tojolabal, náhuatl, otomí, rarámuri, totonaco, entre otros.

El primer hallazgo y el más importante respecto al idioma y filosofía tojolabal es la existencia de una categoría filosófica contenida en una palabra, Lenkersdorf escribe:

Aquí nos encontramos con un idioma y una cultura que parecen erguirse sobre el fundamento de una palabra clave ¿Qué clase de idioma es este que se distingue por aquello que llamamos palabra clave? Del español y de otros idiomas indoeuropeos desconocemos tal señal que caracterice el idioma²³⁵.

Esta palabra, que rige el idioma tojolabal y que es aplicable a todas las cosas de la realidad es el sufijo *tik*; haciendo grandes esfuerzos, puede traducirse al español como “nosotros” ¿Qué representa la idea de nosotros para el pueblo Tojolabal? La respuesta sólo puede conocerse a través de su modo de vida, es decir, averiguando la forma en la que el tojolabal vive el mundo.

Este concepto dota de un sentido nosótrico al mundo, lo cual significa que el universo es pensado, percibido y vivido como parte de nosotros. Este concepto resta importancia a la individualidad e individualismo, por el contrario, la vida es

²³⁵Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave...*, *Op. cit.*, p. 26.

vivida desde una perspectiva comunitaria en la que todos los seres humanos, animales no humanos, el agua, la tierra, la naturaleza, entre otros elementos del universo, forman parte de lo que llaman “nosotros”.

Una forma de entender de mejor manera el nosotros tojolabal es poniéndolo en oposición al individualismo occidental. Este último, dentro de la historia de la filosofía, encuentra sus raíces en las reflexiones en torno al YO; por ejemplo, el yo cartesiano, quien por medio del pensamiento fundamenta su propia existencia.

En el pueblo tojolabal se necesita de la existencia del otro para fundamentar la existencia; no hay Yo ni Tú, lo que hay es Nosotros. La vida se vive en comunidad, las decisiones que se toman salen de un consenso colectivo, desaparecen los intereses personales y se vela en favor de los intereses colectivos. No hay una autoridad, la soberanía pertenece al pueblo, es decir, al Nosotros.

El autor narra que uno de sus primeros encuentros con el pueblo tojolabal fue en una asamblea de carácter político, en ella “cada uno de los participantes habla del NOSOTROS y no del YO. Obviamente cada hablante sabe y respeta esa relación que llamamos “NOSÓTRICA” y que orienta a todos hacia un acuerdo”²³⁶

La filosofía del nosotros trae repercusiones en todos los aspectos que conforman una sociedad: política, fiestas, formas de organización económica, ética, tradición, arte, entre otros. Una de las formas de aplicación del nosotros en la política del pueblo tojolabal es que no hay líderes políticos. “La razón es que el NOSOTROS es comunitario, en cuyo contexto se realiza la toma de decisiones”²³⁷:

El NOSOTROS tojolabal se caracteriza por dos aspectos básicos. Tiene una estructura interna que ubica a cada uno de sus miembros en el contexto comunitarios, y les exige su aportación individual. Es una comunidad polifónica y sinfónica la que expresa la voz del NOSOTROS. Éste no nace de la voluntad de ninguna autoridad individual²³⁸.

La idea del nosotros en la filosofía tojolabal, como se establece anteriormente, se rige por dos sentidos: el sentido de comunidad como una estructura interna del

²³⁶*Ibid.*, p. 31.

²³⁷*Ibid.*, p. 33-34.

²³⁸*Ibid.*, p. 40.

individuo que rige su forma de ver y vivir el mundo, al igual que su forma de relacionarse con los demás; el segundo, es sentido de comunidad como una estructura social.

El nosotros tiene un sentido aplicado desde lo individual para la comunidad y desde la comunidad a lo individual. Diríamos que el nosotros es la superación de la dicotomía: individual-colectivo. No expresa la voluntad individual, más bien expresa la voluntad de la comunidad. Así mismo, todo actuar se ve mediado y atravesado por el sentido comunitario.

Esta categoría no tiene la pretensión de hacer una crítica a la cultura Occidental caracterizada por su individualismo; sin embargo, en sí mismo nos deja ver las deficiencias que padecen los modelos de organización occidental. El mayor atentado de esta cultura es su idea de dominación:

El NOSOTROS tojolabal ha puesto de manifiesto que hay una sociedad que domina, cuya dominación se expresa al no reconocer a los indígenas como iguales, sabedores de conocimientos que la sociedad desconoce, y que le hacen falta para ser una sociedad de ciudadanos con derechos iguales²³⁹.

Por otro lado, la filosofía de lo pueblo originarios es opuesta y contraria a los modos de vida occidentales. La conciencia de un nosotros implica la igualdad entre los habitantes de la comunidad, nadie es superior, no existen los intereses individuales, sino colectivos, un ejemplo de ello es:

“El EZLN [que] hace evidente el pensar y actuar de los pueblos mayas de Chiapas, entre ellos los tojolabales, por otro, nos manifiesta el papel atractor y transformador del NOSOTROS, que abre nuevos caminos, tanto para la política como para las ciencias sociales y la filosofía. De ahí que enfatice y ya exija la capacidad de ESCUCHAR”²⁴⁰

Conclusiones del capítulo

Para analizar, estudiar o hacer filosofía de los pueblos originarios, es necesario tener en cuenta u movimiento epistemológico calve: la descolonización y

²³⁹*Idem.*

²⁴⁰*Ibid.*, p. 30-31.

transculturación de términos. El principal término que debe de someterse a este proceso es el de “filosofía”, pues al igual que la cultura o la religión es un término aplicable a la diversidad de realidades; lo mismo debe hacerse con término como razón o ciencia, por decir ejemplos.

Existe, también una relación íntima y significativa entre la filosofía y el lenguaje, pues este es el contenedor de palabras clave o categorías filosóficas que establecen un orden metafísico que nos dice como es el mundo; así mismo, el lenguaje funciona como una puerta que nos abre la posibilidad de comprender la filosofía ahí alojada.

Es necesario tener claro que la filosofía de los pueblos originarios está ligada y religada a la vivencia, es decir, estar en el mundo como experiencia, una experiencia de carácter comunitario. La filosofía de los pueblos originarios establece, de manera concisa que no hay otra forma de existencia más que el existir comunitario.

Por último, uno de los precursores en el estudio de la filosofía de los pueblos originarios en México fue Miguel León-Portilla, centrándose en el estudio del pueblo náhuatl; no obstante, la filosofía que se estudia es filosofía antigua, la cual se reconstruye por medio de un trabajo histórico. Por otro lado, Carlos Lenkersdorf es pionero en el estudio de la filosofía de los pueblos originarios contemporáneos de México, centrándose en el pueblo tojolabal, lo hace por medio del trabajo etnográfico. Ellos dos representan el origen y la actualidad de esta corriente de pensamiento.

Capítulo IV: Filosofía política de los pueblos originarios contemporáneos de México

Este cuarto y último capítulo es una continuación del anterior; en él se postularon las bases epistemológicas para el análisis, estudio y realización de la filosofía de los pueblos originarios, con base en la metodología de las principales obras pertenecientes a esta corriente de pensamiento.

En el apartado presente se desarrolla, de manera breve y general, la propuesta de la filosofía política de los pueblos originarios de México, la cual conforma un corpus de conocimientos que han resistido y persistido en la historia necesarios para el mundo de hoy en México. La filosofía de los pueblos originarios de México tiene una base y fundamentos de carácter político, lo cual la hace vigente, social y con propuesta.

También se fundamenta en este apartado que la propuesta política de los pueblos originarios de México encuentra su base en un sistema de conceptos filosóficos y de carácter metafísico. Para un estudio más ordenado de su propuesta, la hemos dividido en cuatro rubros importantes que abarcan su aporte filosófico y político: la tierra, educación, gobierno propio y el sentido de comunidad.

En esta última fase cobra sentido todo el trabajo realizado con anterioridad: al conocer la propuesta filosófica de los pueblos originarios de México, se puede entender la existencia de la dialéctica entre ésta y el indigenismo. Es objeto de este trabajo demostrar que, dentro de la filosofía mexicana existió y existe una negación de la filosofía de los pueblos originarios, sin embargo, gracias a la evolución de los diferentes indigenismos, esta se comenzó a estudiar desde la filosofía mexicana.

Finalmente, esta sección del trabajo de investigación representa la ruptura de esta dialéctica de la negación, este movimiento epistemológico clave consiste en que, dentro de la historia de la filosofía mexicana, los pueblos originarios dejan de ser objeto de estudio de alguien más, por el contrario, se abre camino para la

producción filosófica de estos pueblos, en la que se piensan a sí mismos, su circunstancia y su identidad.

4.1: ¿Cuál es la propuesta de la filosofía de los pueblos originarios de México? La filosofía del ser haciendo

Como se ha descrito en el capítulo anterior, la filosofía de los pueblos originarios encuentra sus bases y principios en términos propios de cada idioma, generando, de esta manera, categorías propias de estudio; por ejemplo, en el caso tojolabal la categoría de nosotros o los difrasismos en la antigua filosofía náhuatl. El trabajo de la filosofía es estudiar la naturaleza de estas categorías y sus implicaciones insertas en sociedad.

La propuesta filosófica que hacen los pueblos originarios de México es una propuesta (s) política; sin embargo ¿cómo es que llegaron a ella? Encontramos la respuesta en sus propuestas metafísicas. En palabras más claras: las propuestas de filosofía política, encuentran su fundamento en ordenes metafísicos establecidos por palabras clave en los idiomas originarios de estos pueblos.

De primera instancia, podemos recordar el “nosotros” tojolabal, término que representa una categoría filosófica, pues es una abstracción del modo de vida y existencia comunal. Sin embargo, todo lo que el término puede decir no que queda ahí, en un simple orden metafísico, sino que va más allá, determina así el actuar social y político de los pueblos en el que se intenta evitar el individualismo y promover las tradiciones que preserva la vida en comunidad.

En el contexto tojolabal el sufijo *tik* que le da la connotación nosótrica a todas las palabras y cosas a las que hace referencia, es un principio metafísico, debido a que la nosotricación es un proceso abstracto, es un orden ontológico que no sólo precede a un orden ético, sino que ambos se desarrollan a la par.

Otro ejemplo es el concepto *xi* en los pueblos hñähñu, el cual hace referencia a “algo que permea a todo el mundo”²⁴¹ está dentro de todas las cosas y les es propio, también se habla del *ximhäy* que “es como la energía, la sangre de la

²⁴¹ Nicandro González Peña, “Filosofía de la práctica...”, *op. cit.*, p. 148.

tierra”²⁴². Este concepto abstracto expresa una condición ontológica de todas las cosas y seres que es compartida, es algo propio de todos e igual para todos.

También existen conceptos metafísicos que conforman una especie de teoría del conocimiento, por ejemplo: *Likatzin* en totonaco, que significa “conocimiento que bien direccionado conduce a explicar el modo de vida totonaco”²⁴³; en maya “*listuki’l x-elanxchi’uksnopel* quiere decir que el conocimiento es la conciencia de sí mismo; o en la cultura Náhuatl *in cencah nelly*. el conocimiento es la manifestación de flor y canto”²⁴⁴ (poesía). En este sentido, se puede hablar de una construcción epistemológica de las ciencias desde la filosofía de los pueblos originarios totonaca, maya y náhuatl.

La parte importante de estos conceptos que son de carácter metafísico es que o se quedan en una metafísica únicamente, sino que son órdenes que establecen la forma de ser y actuar en el mundo, en este sentido, las categorías filosóficas de los pueblos originarios atraviesan a la metafísica, en primer lugar, después a la ética y como momento cumbre de realización a la política. Cabe aclarar que no lo hacen de forma aislada, sino más bien simultánea.

Por ejemplo. En la esfera ética tenemos el término *kaxumbekua* que significa honorabilidad en los pueblos rarámuri, este concepto “aglutina otros valores como buena crianza, cortesía, amabilidad, servicio, respeto, dignidad, trabajo, ayuda, reciprocidad y obediencia, la reunión de todos estos valores da la honorabilidad”²⁴⁵, en este sentido expresa diversos “deber ser” contenidos en un solo valor, esto implica distintas formas de ver el actuar humano en estos pueblos

²⁴²*Idem.*

²⁴³ Domingo García García, “Nakúpolis: ciudad totonaca del futuro. Sueño, realidad o utopía”, en Francisco López Bárcenas (coord.), *Pensamiento indígena contemporáneo*. Suprema Corte de Justicia de la Nación, Ciudad de México, 2018, p 105. [En línea]: <https://sistemabibliotecario.scjn.gob.mx/sisbib/2019/000297986/000297986.pdf> [Consulta: 21 de junio, 2023].

²⁴⁴ Miguel Hernández, “Pensamiento filosófico de...”, *op. cit.*, p. 60.

²⁴⁵ Alicia Lemus Jiménez, “Una reflexión sobre los conceptos de honor y prestigio y *kaxumbekua* ‘honorabilidad’”, en Francisco López Bárcenas (coord.), *Pensamiento indígena contemporáneo*. Suprema Corte de Justicia de la Nación, Ciudad de México, 2018, p. 128. [En línea]: <https://sistemabibliotecario.scjn.gob.mx/sisbib/2019/000297986/000297986.pdf> [Consulta: 30 de julio, 2023].

Existen algunas críticas, en donde se defiende que los principios metafísicos están obsoletos dada la actualidad posmoderna de la filosofía no es otra cosa que replicar el discurso occidental en donde el conocimiento debe de producirse bajo sus cánones; la incapacidad de producir metafísica hoy día solo es un problema de las sociedades posmodernas. Los pueblos originarios encuentran sus bases y principios en distintos órdenes cósmicos que no sólo establecen como son las cosas, sino como deben de ser.

Al unir necesariamente el *ser* con el *deber ser*, su filosofía no es únicamente de carácter metafísico, sino de la praxis también, es una filosofía del hacer: del *ser haciendo*²⁴⁶. Siguiendo esta línea, su filosofía adquiere relevancia en el ámbito ético, pero, sobre todo, en el político.

En la filosofía de la praxis de los pueblos originarios, o bien, del *ser haciendo*, el hacer nunca es individual, sino siempre colectivo: las acciones colectivas nunca velan por intereses individuales; en este entendido, podemos preguntarnos ¿hacia dónde se encamina su actuar colectivo? Aquí es en dónde reside la actualidad de los presupuestos metafísicos de la filosofía de los pueblos originarios: no solo fundamentan un orden ontológico cósmico, sino que están en una dialéctica constante con la circunstancia suya (pasado y presente histórico): el actuar se encamina hacia la mejora de su circunstancia.

Nos menciona Nicandro González lingüista y antropólogo hñähñu que “este conocimiento de los pueblos indígenas de México como praxis, como una filosofía basada en la práctica, la de los pueblos originarios del país y que tiene mucho que aportar a un desarrollo sustentable y comunitario”²⁴⁷. Al tener propuesta colectiva para la sociedad se vuelve de carácter político.

La filosofía de los pueblos originarios, al decantar en un actuar colectivo que procura la mejora de su circunstancia la cual se ha visto determinada por un

²⁴⁶En el capítulo anterior se introdujo el término *ser haciendo*, como una filosofía en donde el *ser* y el *deber ser* no son elementos aislados, por el contrario, aquí se propone que, en la filosofía de los pueblos originarios, no hay otra forma o modo de *ser* que *haciendo* (haciendo comunidad, ritual y trabajo), entendiendo el *hacer* como la forma experiencial de la vida, es decir, estar en el mundo como experiencia.

²⁴⁷Nicandro González Peña, “Filosofía de la...”, *op. cit.*, p. 138.

pasado de discriminación, saqueo, colonización, etc., tiene un carácter político, pues busca enfrentarse a una determinada realidad e intentar transformarla, buscando la mejora del bien común mediante la etnificación de demandas políticas.

Uno de los principales aportes de estas filosofías a la filosofía en general es la apuesta por un sentido de comunidad, este principio tiene grandes consecuencias en la percepción que tenemos del mundo, pues nos encontramos en una circunstancia “en la que un ethos monolingüe ha predominado en esta sociedad mexicana ha sido fincada por una idea de desarrollo y progreso que magramente aprendió modelos de desarrollo europeos”²⁴⁸ y al ser contrastado con varios modos de ser y de organización diferentes que promueven la vida en comunidad.

4.1.2: Acercamiento al indianismo

El indianismo es la expresión del pensamiento indígena por los mismos grupos indígenas, asumiéndose como responsables de su producción intelectual. Tiene la característica de ser un pensamiento, por su naturaleza decolonial y de corte político que se posiciona en contra de las relaciones de poder jerárquicas y de orden vertical.

Esta corriente intelectual indígena es el resultado de un proceso concienical en dónde el ser del indio es manifestado en su propia conciencia indígena. La palabra indio es un término inventado por los no indios para referirse a una realidad diferente a la suya; en este sentido, la sustantivación de indio, indianismo, es la apropiación y reivindicación del término indio, con la finalidad de honrar el proyecto de civilización de los antepasados prehispánicos.

El indianismo, como postura política, repara en la:

elaboración de un complejo discurso identitario que ha contribuido de forma muy notable a la etnificación de las demandas políticas y a la construcción,

²⁴⁸*Idem.*

a partir de identidades campesinas o comunitarias locales heterogéneas, de una identidad colectiva en cuanto indígenas mayas, aymaras, tzotziles... e incluso a la aparición de una genérica identidad indígena nacional o latinoamericana²⁴⁹.

Tanto el indigenismo como el indianismo son corrientes intelectuales politizadas. El primero se agotó en la búsqueda de una identidad nacional que incluyera a los indígenas, se agotó al hablar de raza; su talón de quiles es tener en la base teórica a la diferencia étnica; la palabra sobre la otredad es dicha por los ganadores de la historia, muestra de ello es el indigenismo como política pública en la creación de proyectos de asimilación cultural.

La superación del indigenismo se manifiesta en el indianismo, porque ya no se trata de un discurso político en favor de las poblaciones indígenas, más bien se trata de la postura política de estos grupos. El hecho de que ahora se identifiquen y sean partidarios de una lucha común implica, en primera instancia, la toma de conciencia de su circunstancia frente a los otros (postura inversa al indigenismo), en segundo lugar, la existencia de una filosofía original sustentada con principios epistemológicos propios de los pueblos originarios y, como tercer elemento, la necesidad de que esta filosofía sea política, es decir, que el pensamiento sea idóneo a su circunstancia y con ello brinde apretura a las posibilidades de cambio.

La lucha indigenista tiene tres principios epistemológicos que, según Ramón Maíz²⁵⁰, estos conforman las estrategias intelectuales de su discurso: el principio de objetividad empírica, el cual da cuenta de la existencia de una nacionalidad o pueblo, es decir, que los pueblos originarios están presentes en la actualidad, han resistido y continúan en la historia.

El segundo principio es el de responsabilidad moral que consiste en reflexionar cuales son los valores y principios responsables de la circunstancia desafortunada de los pueblos en la historia, pero principalmente, en la actualidad. Pensar en la

²⁴⁹Ramón Maíz, "El indigenismo político en América Latina". *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, núm. 123 (enero-marzo, 2004), p. 161 [En línea]: https://www.researchgate.net/publication/28190147_El_indigenismo_politico_en_America_latina[consulta: 07 de octubre, 2022].

²⁵⁰*Ibid.*, p. 162-163.

condición contemporánea indígena y las causas morales por las cuales es así, trae como consecuencia ubicar la responsabilidad moral en los principios que rigen los sistemas políticos, económicos y sociales del país.

El último pilar epistemológico del indianismo es el de provisión de sentido. La lucha indigenista tiene como motor la mejora de la circunstancia indígena y sus posibilidades de cambio; sin embargo, es necesario algo que le dé sentido a ese motor y en este caso es la recuperación de la memoria histórica. Apelar a la historia de los pueblos y su resistencia es recuperar lo que era suyo, lo que perteneció a los ancestros y ancestras:

el resultado de la conjunción de los tres grupos de factores analizados (estructura de oportunidad, organización y discurso) es la puesta en pie de una exitosa «militancia étnica» que, en razón de todo lo hasta aquí argüido, no constituye la «expresión» de una identidad indígena previa sino dimensión capital del complejo proceso de su construcción política²⁵¹.

En este sentido, resulta irrefutable la existencia de un pensamiento o filosofía política que tienen los pueblos originarios del cual es expresión el indianismo. La construcción de este pensamiento político es resultado de la reflexión filosófica de la circunstancia propia de los indígenas mediante principios epistemológicos originales, buscando el cambio de paradigma social que los ha dejado de lado desde que inició la historia de México.

En resumen, Alberto Saladino nos dice que el:

indianismo puede plantearse como la ideología de los indios orientada a reivindicar el proyecto de civilización gestado por sus antepasados prehispánicos para enfrentar las desastrosas consecuencias de la civilización occidental llevadas a su máxima expresión por el modo de producción capitalista en su etapa neoliberal; es la codificación de la ideología liberadora de los pueblos originarios en virtud de su carácter descolonizador y alternativo a las ideologías occidentalizadas, entre ellas al indigenismo²⁵²

El indianismo, encuentra su sentido en la historia de los pueblos, pues busca reconstruir y recuperar los principios civilizatorios de los antiguos mexicanos, no

²⁵¹ *ibid.*, p. 168.

²⁵² Alberto Saladino García, “Los valores del indianismo”, *op. cit.*, p. 51.

de manera pura, pues esto resulta imposible ya que los principios que rigen las sociedades han sufrido cambios transformaciones y otras permanencias a lo largo del devenir.

El objetivo es valorar la aplicabilidad de este pensamiento en el mundo de hoy con sus respectivas modificaciones y adecuaciones. El pensamiento de los antiguos mexicanos resulta ser contrario, opuesto y, en sí mismo, representa una crítica a los modos de producción y modos de organización jurídica occidentales.

Finalmente, la diferencia entre el indianismo y la filosofía de los pueblos originarios es que el primero surge como una reivindicación y reapropiación del término indio/indiano, en el que se busca luchar por demandas políticas de carácter étnico, sus motivos y causas se hallan en la historia de los pueblos originarios de México.

La segunda, hace referencia al pensamiento y categorías filosóficas halladas en los idiomas originarios, propios de cada pueblo, que fundamentan, de manera legítima, las demandas políticas, es el pensamiento filosófico que se encuentra como base y fundamento de algunos movimientos como lo es el indianismo. La filosofía de los pueblos originarios puede abarcar una diversidad de tópicos entorno a el origen del mundo, el sentido del trabajo, la vida en comunidad, entre otros; mientras que el indianismo únicamente versa sobre el aspecto político.

4.2: El fundamento histórico

La filosofía política indígena tiene uno de sus pilares depositados en la historia de su resistencia como pueblos que se han adaptado a distintas formas sociales, económicas y políticas; sin embargo, otro de sus anclajes no es el pasado, sino el futuro, en el sentido de que busca un mejor vivir con la esperanza de conseguirlo y que su pensamiento político sea contemplado para hacer una reforma al sistema jurídico, social, económico y político.

Esta filosofía, con miras al pasado como fundamento y al futuro como motor de su accionar, tiene la bandera de hacer de la humanidad, un lugar más amable con los

seres humanos y con el uso de los recursos naturales. “Es necesario revitalizar el alma con la verdad del pasado que es la que alimenta y alienta el futuro glorioso del mundo infinito totonaco. El pasado aclara la ruta a seguir”²⁵³.

La filosofía de los pueblos originarios únicamente es posible gracias a una conciencia histórica; esta permite el darse cuenta de cuál ha sido su circunstancia a lo largo del tiempo, mejor dicho, cuál es su historia. El concepto de resistencia es el que mejor describe su devenir en el mundo y los procesos históricos que hacen posible su ser hoy en el mundo.

Los pueblos originarios de México no son un apéndice en la historia del país, sino que forman parte de la historia presente del mismo, están vivos y son parte activa de la sociedad en búsqueda de sus derechos políticos. El fundamento más importante que tienen estos pueblos en su militancia política es la historia.

Una filosofía como esta sólo pudo venir del dolor, del saqueo, de la guerra, de la discriminación, de la negación, de la sobrevivencia, de la transculturación, de la resistencia, es decir, de la historia. Muchos filósofos han realizado teorías sobre la filosofía de la historia buscándole un sentido al devenir del ser humano; sin embargo, quienes tienen el material vivencial y experimentado en carne propia para realizar una filosofía de la historia son los pueblos originarios.

Su historia es aquello con lo que los pueblos argumentan su pensamiento; la filosofía de la liberación solamente es producto de la historia de la privación de libertad, así mismo, la filosofía política de los pueblos de México sólo es producto de una conciencia histórica sobre su circunstancia. “Haciendo florecer el arte construimos la filosofía de nuestro tiempo, contando los procesos transformadores de las cosas construimos el conocimiento y la verdad del objeto o realización”²⁵⁴.

²⁵³Domingo García García, “Nakúpolis: ciudad totonaca...”, *op. cit.* p. 99.

²⁵⁴*Ibid.*, p. 112.

4.3: La filosofía como fundamento de movimientos étnicos

La filosofía, al ser una ciencia dedicada al pensamiento, es, así mismo la encargada de encontrarle fundamento al ser de las cosas; en este sentido, la filosofía de los pueblos originarios es aquella que se encuentra como fundamento de los movimientos realizados por los pueblos a partir de la década de los años setenta en toda América Latina.

Algunos de los movimientos étnicos con más fuerza en América Latina son el Sumak kawsay y suma qamaña, movimientos que tiene como fundamento a la filosofía del buen vivir. Esta filosofía emerge de los pueblos indígenas de América Latina, en especial con las nacionalidades de Bolivia y Ecuador, surge como una alternativa civilizatoria que implica una mejora en la calidad de vida, sustentado en una racionalidad diferente a la de Occidente, en una lógica tradicional y originaria porque debe estar pensada idóneamente para los pueblos indígenas, sus necesidades, usos y costumbres.

Haciendo referencia a las instituciones económicas y políticas contemporáneas (capitalismo y neoliberalismo), podríamos afirmar que aquello que define un buen vivir es la cantidad de bienes materiales que se adquieren mediante el consumo como producto de la fetichización de la mercancía. El buen vivir se ve mediado por todo aquello que podemos tener: la posibilidad de costear un buen médico, pagar medicamentos de calidad, pagar una prestigiosa escuela, tener el celular y computadoras de punta, comprar ropa, entre otras cosas que consideramos un buen vivir y que, por lo tanto, se aspira a ello.

El mundo de hoy es mercantilizado y se sostiene de valores como la libertad para regir la economía, estas formas económicas son las que determinan cómo se rige la dinámica en sociedad. La estructura económica determina lo que es el mundo y como este debe de ser; a nivel teórico, el libre mercado sería un beneficio para las naciones. Sin embargo, resulta paradójico que, aun siendo la libertad el modelo a perseguir en este sistema, no hay libertades, por el contrario, no hay otra opción

más que consumir, no hay formas de vivir diferentes y, si las hay, son canceladas automáticamente debido a su incompatibilidad con las instituciones de poder.

En este sentido, el buen vivir occidental radica en las ganancias monetarias que tiene un trabajo y la cantidad de bienes que puedas consumir con eso, el buen vivir consiste en consumir tecnología de punta para satisfacer necesidades laborales, escolares, o de ocio; el buen vivir también es concentrarse en la individualidad, pensar de manera individual y nunca en comunidad, pues inmiscuirse en sociedad trae conflicto, caos y desorden debido a la diversidad de opiniones. La vida buena es consumir y entre más se consume, más buena es esa vida.

Seguir esta idea de buen vivir como si fuera una brújula que orienta la occidentalidad ha traído problemas al globo. No preguntamos por una crisis cuando se habla de pobreza extrema, de hambre, de violencia, de desempleo, de migrantes, de feminicidios; sin embargo debe ser preocupante que esta macro crisis se compone de micro crisis. Debe de haber conciencia de “que estamos inmersos en una crisis sistémica manifiesta en una multiplicidad de crisis, entre ellas la económica, la financiera, la medioambiental, la alimentaria, la energética y la social”²⁵⁵

Afortunadamente esta visión del mundo no ha logrado trastocar todos los rincones del mundo. En América Latina los pueblos originarios contemporáneos han pensado y teorizado sobre otras formas de concebir lo que es un buen vivir²⁵⁶teniendo como base y fundamento su resistencia histórica; dichas teorizaciones son producto de su resistencia y apelan a la memoria histórica de

²⁵⁵Luciano Concheiro Bórquez, Violeta Núñez, “El buen vivir en México: ¿Fundamento para una perspectiva revolucionaria?”. *Buena Vida, Buen Vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*, (2014) p. 186 [En línea]: <https://ru.ceiich.unam.mx/handle/123456789/3105>[Consulta: 10 de octubre, 2022].

²⁵⁶Cabe aclarar que este pensamiento es idóneo a la circunstancia de estos pueblos y surge para defender su derecho a una vida digna; sin embargo, algunos autores del movimiento lo enmarcan como una propuesta universal, pues puede funcionar como una alternativa civilizatoria.

cada pueblo; es una propuesta civilizatoria alterna a Occidente fundamentada en una racionalidad, cosmovisión y cosmovivencias²⁵⁷ distintas:

“En la cosmovisión indígena no hay el concepto de desarrollo entendido como la concepción de un progreso lineal que establezca un estado anterior o posterior. No hay aquella visión de un estado de subdesarrollo a ser superado”²⁵⁸. Como consecuencia, si en el lenguaje no hay palabras para referir a esta concepción occidental de progreso, es porque está fuera de su cosmovisión y, por lo tanto, hay otras maneras de concebir lo que es una buena vida.

En palabras de Alberto Acosta:

El buen vivir aparece como una categoría en la filosofía de vida de las sociedades indígenas ancestrales, pero que ha perdido terreno por efecto de las prácticas y mensajes de la modernidad occidental, así como por efecto de la colonialidad del poder. Su aporte, sin embargo, sin llegar de ninguna manera a una equivocada idealización del modo de vida indígena, nos invita a asumir otros saberes y otras prácticas, en este caso de los pueblos y nacionalidades tradicionalmente marginadas²⁵⁹.

Si bien, es una categoría propia de la filosofía indígena contemporánea, tiene su origen en un contexto que se ve amenazado por la modernidad y sistemas económicos y políticos colonizadores; es por ello que “el concepto del Buen Vivir no sólo tiene un anclaje histórico en el mundo indígena, se sustenta también en algunos principios filosóficos universales: aristotélicos, marxistas, ecológicos, feministas, cooperativistas, humanistas”²⁶⁰. Esto no quiere decir que la legitimidad de su filosofía radique en la influencia de corrientes de pensamiento occidentales; por el contrario, el hecho de retomar algunos principios filosóficos universales de origen occidental quiere decir que se hacen partícipes de esta universalidad de la filosofía.

²⁵⁷Vivencias basadas en una visión del mundo particular (término empleado por Bórquez y Núñez en la obra ya citada; ver página 188)

²⁵⁸Alberto Acosta, *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi*. Fundación Friedrich Ebert FES-ILDIS, Ecuador, 2010, p. 11.

²⁵⁹*Ibid.*, 12.

²⁶⁰*Ibid.*, 13.

El principio del Buen vivir surge como categoría propia de la filosofía indígena, este no puede tener origen en otro contexto, pues es idóneo a la circunstancia. En este sentido, retomar una crítica al sistema económico vigente (marxismo), la crítica del mal uso y distribución de los recursos naturales (ecología), la crítica al abuso de poder debido al sexo (feminismo); resulta necesario y prudente debido a la circunstancia en la que las sociedades indígenas se desarrollan

Como se ha escrito anteriormente, el movimiento filosófico del buen vivir surge en las nacionalidades indígenas del Ecuador y Bolivia, busca la mejora en la calidad de vida de sus poblaciones con base en lo que ellos consideran un buen vivir. Esta propuesta es creada idóneamente para estos grupos, pues en su idioma originario hay palabras específicas para referirse a la frase “buen vivir” como principio rector y modelo a seguir.

Este movimiento ha tenido buena recepción en varios pueblos de Abya Yala, ya no sólo Ecuador y Bolivia, también Venezuela, Perú (con la resistencia andina), Chile (con la resistencia mapuche), Argentina, entre otros. Para el caso de los pueblos indígenas de México, la adopción de este pensamiento resulta más complicado, debido a que no existe un término específico, en idiomas originarios de México que signifique Buen vivir.

Ante este fenómeno, se ha intentado buscar términos lo más cercanos al buen vivir en idiomas originarios de México, por ejemplo, *lekilaltik*, tojolabal y el *lekilkuxlejal*, tzeltal y tzotzil, a los que hemos hecho referencia como “nosotros” que le da la connotación de comunidad a todo lo que se pueda.

El *navakuka’anu in ñuú*, mixteco que significa “engrandecer al pueblo”. El *kuallisechantis*, náhuatl que significa, “nuestro hogar estará bien”. El *pinantikua*, purépecha que significa “vida en silencio, armonía”. El *susuchúnu, ssacru te juíschúnu*, zapoteco que significa “vivimos en calma vivimos tranquilos”. El *kjuanchán*, mazateco que hace referencia a “situación, problema o cuestión de paz”. El *ch’ijcaj*, chontal que refiere a la “tranquilidad y armonía”. El *lomubu*,

mazahua que significa “gente de buen corazón”. Y el *etsáánolal*, maya que significa “quietud, sosiego, paz, consuelo y tranquilidad”²⁶¹.

Como se puede notar, estos términos hacen referencia, más que a un buen vivir, a una cultura de la paz. Aunque no podemos decir que estos conceptos hacen referencia a principios que determinen lo que es vivir bien, si podemos mencionar que parte de este es la paz dentro de un pueblo.

Resulta imposible aplicar las categorías filosóficas de estos movimientos políticos a los pueblos originarios de México, ya que no existen estas categorías en la filosofía de los pueblos originarios de México, el pensador rarámuri nos hace saber:

Ni siquiera existe la idea de desarrollo como se expresa en el ámbito político nacional, en el ambiente del vivir mejor, esta idea no se puede expresar en mi idioma, tal vez con mucho esfuerzo se pueda hacer un intento de traducción, tampoco existe la palabra pobreza como lo pudiera entender algún habitante de alguna de las periferias de la Ciudad de México, somos diferentes, podemos decir que somos la antítesis del desarrollo, porque no existe tal idea entre nosotros, en nuestra vida comunitaria”²⁶².

La imposibilidad del Buen vivir mexicano radica, de inicio, en la falta de un término que haga referencia a esto. En segunda instancia, está el hecho de que existen sentidos de la vida propios de cada sociedad indígena, que no pueden, de alguna manera, ser resumidos y sintetizados en una sola ley para todos estos pueblos, tal cual es el caso del Estado Plurinacional de Bolivia.

El pensamiento de los pueblos originarios, como se menciona, no es estático, más bien es el producto de la adaptación y resistencia de los pueblos originarios de México para enfrentarse a las diferentes formas sociales, culturales, políticas y económicas que se les atraviesan. Para el caso de México, hay diferencia en el pensar un vivir bien desde el sureste de la república hasta la sierra occidental. Por ejemplo, una actividad rectora en el sureste es el trabajo comunitario, el trabajo tiene un significado, no solo político en el sentido de que se hace por y para la

²⁶¹ *ibid.*, pp. 195-196.

²⁶² Guillermo Palma Aguirre, “La utopía de la interculturalidad...”, *op. cit.*, p 68.

comunidad, sino que es el hilo conductor entre el ser humano y la naturaleza misma.

Por otro lado, en la sierra tarahumara, la actividad que denota un estilo de vida es el correr, más aún que el trabajo. El correr es visto, no como una forma de mover al cuerpo o de ejercitarse, sino una forma de honrar la vida y el lugar donde se habita, para un tarahumara el correr es parte fundamental de su identidad, así como para el tojolabal lo es el trabajo en comunidad. “Los rarámuri no gustan de correr en terreno plano ni sin komakali o ariweta, lo que llaman correr como los coyotes Aquí se manifiesta la oposición fundamental entre naturaleza y cultura”²⁶³.

Esta actividad es simbólica, porque lo que se corre no son ciertos kilómetros o distancia, sino que se corre la vida, la vida es una carrera, no con la connotación de competencia y de que hay un ganador y un perdedor, sino en la valoración del esfuerzo, así como uno se esfuerza por correr y hay obstáculos que superar, igualmente en la vida, el esfuerzo es muy valorado por este pueblo y se ve al correr como un principio fundamental para un vivir bien:

“¡Quien no aguanta, no vale!”, dice un viejo principio rarámuri, grupo étnico ubicado en la Sierra Tarahumara, dentro de la Sierra Madre Occidental del estado de Chihuahua, en México. Inmerso en un entorno ambiental ecológicamente duro para la supervivencia, se asume la idea de que “para vivir hay que ser resistente”, para poder soportar la falta de agua y alimentos provocada por la sequía, el intenso frío nocturno del invierno o las largas travesías por la montaña²⁶⁴.

Como podemos ver, a lo largo de todo México hay diferentes sentidos de la vida dependiendo de cada sociedad, por lo tanto, no se puede escoger una sola idea de lo que sea un buen vivir para todos y que sea llevada al plano jurídico y a la militancia política, como pasó en el caso de Ecuador y el Estado Plurinacional de Bolivia.

²⁶³Juan Rodríguez López, “Las carreras rarámuri y su contexto: una propuesta de interpretación”. *Alteridades*, núm. 17, vol. 9 (enero-junio, 1999) pp. 143-144. [En línea]: <https://www.redalyc.org/pdf/747/74791713.pdf>[Consulta: 20 de agosto, 2023].

²⁶⁴Ángel Acuña Delgado “Correr para vivir: el dilema rarámuri”. *Desacatos*, núm. 12 (2010) p. 130. [En línea]: <https://www.redalyc.org/pdf/139/13901210.pdf> [Consulta: 20 de agosto, 2023].

En el caso mexicano, se tienen otras propuestas que apuestan a la mejora de la calidad de vida sin la necesidad de opacar o invisibilizarse entre unas y otras. Ejemplo de ello es la propuesta nosótrica del mundo tojolabal, en la que la palabra “nosotros” tiene una connotación rectora para todo su pensamiento.

En el caso mexicano, la propuesta política que encarna la filosofía de los pueblos originarios contemporáneos es el movimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Es necesario recordar un poco sobre la circunstancia de los pueblos antes del levantamiento de 1994: en el capítulo primero se abordó, de manera breve, sobre los procesos de desamortización de tierras y el cambio en la forma de tenencia de la tierra; en el segundo, se abordaron los discursos de carácter indigenista que decantaron en políticas integracionistas.

Posteriormente, hay otro momento clave para entender la circunstancia de los pueblos en este momento histórico del país: la introducción del neoliberalismo. Podemos entenderlo como un modelo económico-político en el que el Estado deja de involucrarse en la actividad económica del país, dejando que el mercado mundial sea libre.

Este modelo comenzó a implementarse en el tercer tercio del siglo XX en México y lo único que trajo para los pueblos originarios fue arrebatarles las pocas posibilidades que tenían de trabajar tierras, nula oportunidad de participación dentro de la economía mundial sin que esto implicara explotación, abandono de las formas comunales de producción y socialización de las formas de trabajo, discriminación cultural, étnica y social.

En el año de 1994 en Ejército Zapatista de Liberación Nacional, conformado en su mayoría por pueblos originarios mayas como tojolabal, tzotzil y tzeltal, se levantaron en armas en contra del gobierno y, sobre todo, de la introducción de estos modelos y formas de organización económica:

La rebelión chiapaneca, expresada en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y dirigida por éste es, en muchos sentidos, una excepción a esta lógica de

pasividad revolucionaria en México, una excepción a la debilidad generalizada de la sociedad ante el poder²⁶⁵.

Este levantamiento representó el final de una época llena de silencio por parte de los pueblos originarios de México; marcó un antes y después en la historia del país ya que, hubo sectores de la población que se solidarizaron con el movimiento, por ejemplo, otros pueblos originarios de México, la clase media, la clase trabajadora. La reacción de algunos partidos políticos conservadores de la época fue realizar un llamado a la paz en lugar de atender al diálogo.

Por una parte “el neoliberalismo cuando alcanzó con sus políticas y reformas jurídicas a las comunidades indígenas fue para cerrarles expectativas de distribución de tierras, sin ofrecerles nada a cambio salvo mayor depauperación y abandono.” 163; por otro lado, este modelo también representó y representa una amenaza para el sentido de comunidad, pues uno de los valores promovidos por este es el individualismo:

La marginación ejercida por los dueños del poder y de las riquezas sobre los indios chiapanecos, más la discriminación racial, cultural y social que los ubicaba, para muchos de los mestizos y blancos, en la categoría de animales hablantes, no podían ser acompañadas de los valores individualistas destinados a "la gente de razón" incorporada al mundo occidental de México²⁶⁶

Con la cita anterior, es notorio que el indigenismo sigue presente; ya no como una defensa de los indígenas, como un asimilacionismo o proteccionismo hacia estos pueblos, sino como una forma de discriminación e incluso segregación. Sin embargo, la parte opuesta es su filosofía, la cual busca terminar con estas acciones, siendo el fundamento teórico de sus demandas políticas:

Lo que movió a amplios sectores sociales, de partidos y de la iglesia católica relacionados con los pobres de México en favor, sobre todo, de las demandas del EZLN expresadas en la Primera Declaración de la Selva Lacandona, fue el hecho de que los más ignorados, los "más pequeños", los sin rostro (porque nunca eran tomados en cuenta, y no sólo porque se lo cubren), los nunca oídos, se alzarán en

²⁶⁵Octavio Rodríguez Araujo, “EZLN, un catalizador de la sociedad y del poder en México”. *Política y Cultura*, no. 5 (otoño, 1995), p. 163. [En línea]: <https://www.redalyc.org/pdf/267/26700511.pdf> [Consulta: 19 de julio, 2023].

²⁶⁶*Idem*.

contra del poderoso gobierno, le declararán la guerra y reivindicarán una expresión casi olvidada en México: la dignidad²⁶⁷.

El levantamiento en armas del EZLN representó el inicio del final de la dialéctica de la negación entre el Estado-nación y los pueblos originarios de México. Es el momento en el que el otro deja de definir e imponer el modo de ser a la parte negada de esta realidad. Por el contrario, representa el final del silencio, el inicio del reconocimiento y no sólo eso, la búsqueda de sus derechos, respeto y dignidad.

Este movimiento, si lo analizamos desde una filosofía de la liberación, no sólo buscaba liberar a los pueblos mayas implicados, sino que unió a todas aquellas partes de la sociedad mexicana que se veían marginadas (como los son los campesinos, trabajadores, activistas por el medio ambiente, entre otros) debido la introducción del neoliberalismo, así mismo, encontró aliados en la clase media:

En síntesis, algo, mucho quizá, ha cambiado en México y, un actor protagónico de este cambio es, sin duda, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y sus entusiastas y disciplinadas bases indígenas de apoyo. El llamado sistema político mexicano, con todos los lastres acumulados en décadas, está transformándose, y no sólo por los errores de sus dirigentes dentro y fuera del gobierno, sino principalmente por la irrupción del EZLN como catalizador de estos cambios y su influencia en la sociedad. Al menos esto le debe el país, y la lucha sigue porque, como dice la consigna que se corea en infinidad de mítines, Zapata vive²⁶⁸.

De alguna forma, la militancia de los pueblos originarios de México, más específicamente el EZLN, ha dado a notar qué es lo que busca políticamente y ocupa como fundamento aquellos principios que posteriormente se desarrollarán a profundidad. Aquellos principios son: la tierra, ya que es fundamento de la vida materia, pero también espiritual de los pueblos; su educación de carácter vivencial y en el trabajo; la búsqueda de su autonomía y gobierno propios; el sentido de comunidad contrario al individualismo occidental.

²⁶⁷*Ibid.*, p. 165.

²⁶⁸*Ibid.*, p. 174.

4.4: Apéndices en la filosofía política de los pueblos originarios contemporáneos

Como se ha estado revisando, los pueblos originarios de América Latina cuentan con una filosofía fundamentada en su experiencia; esta responde a su circunstancia, mejor dicho, es una filosofía que surge de la marginación, por ello su origen no puede estar en otro contexto, no pudo surgir en otro lado. Se fundamenta, sobretodo en la su existencia de los pueblos, la responsabilidad moral de su circunstancia y en la historia de su resistencia.

El surgimiento de tantas organizaciones nuevas al despertar la década de los 70`s debe así ser interpretada como una reacción indígena al incremento de la violencia del capitalismo, lo que no es más que un resultado de su crisis estructural²⁶⁹.

El pensamiento de las sociedades indígenas no puede entenderse de una forma aislada al contexto, por este motivo es que su filosofía política se vuelve una crítica a la estructura, no sólo colonial, sino también capitalista. Siguiendo esta línea, Eucario Ángeles Martínez, representante indígena zapoteco menciona algunos de los factores de deterioro para la sociedad mexicana y las sociedades indígenas que la conforman, entre los cuales se encuentran: propaganda consumista, desprecio de la sociedad hacia los migrantes, influencia del partido único en el poder, influencia religiosa malintencionada, narcoproducción, deficiente calidad de educación oficial, des culturalización de comunidades, entre otros²⁷⁰.

El decir que estos elementos conforman un corpus de deterioro a la humanidad, implica el hecho de que esta puede ser mejor y para eso, resulta lógico erradicar estas conductas en las que ha caído la sociedad. Esta crítica, nuevamente, no es sólo hace una estructura colonialista, también al modo de producción capitalista y a la forma en la que se distribuye el poder.

²⁶⁹Julio Garduño Cervantes, *El final del silencio. Documentos Indígenas de México*. Premia Editora, Ediciones del Centro Cultural Mazahua, Puebla, 1985, p. 10.

²⁷⁰Eucario Ángeles Martínez, "Desarrollo integral de las comunidades étnicas: propuesta" en: *El problema Indígena. Homenaje a José Carlos Mariátegui* (Alberto Saladino García, coordinador). Universidad Autónoma del Estado de México, Estado de México, 1995, p. 69.

Uno de los principales puntos de la filosofía política de los pueblos indígenas es apelar a su historia y con ello recuperar su estatus de civilización que les fue arrebatado. Sin embargo, esto no quiere decir que las sociedades indígenas no se hayan modificado a lo largo del tiempo y con la introducción de muchos cambios sociales, económicos y políticos, es decir, que se hayan quedado petrificadas a lo largo del tiempo; por el contrario, históricamente tuvieron que adaptarse (resistir y sobrevivir) a los nuevos contextos, ahí radica la importancia del concepto resistencia. En palabras de Julio Garduño, dirigente mazahua

Recuperar su historia y más allá de la multiplicidad de sus culturas descubren la unidad esencial de su civilización: la civilización india, que se proyecta hacia el futuro con gran vitalidad, desmintiendo las condenas a muerte que profieren a diario muchos de nuestros protectores y amigos que en vez de ayudarnos en nuestras luchas se ponen a lamentar el inevitable cambio de nuestras costumbres²⁷¹.

La filosofía política de los pueblos originarios contemporáneos en México se conforma de varios ejes de estudio que son de vital importancia tanto en la esfera política, como en la sociedad y en un marco de cosmovisiones. Resulta pertinente su teorización desde el pensamiento político de los pueblos originarios de México debido a que se les ha relegado su poder y participación. Estos elementos son: la tierra, la educación, el gobierno propio y el sentido de comunidad.

4.4.1: La tierra

La tierra siempre ha estado presente en toda sociedad humana, gracias a ella es que existen medios materiales para la subsistencia, es el elemento que rige las actividades económicas, entre otras cosas.

La tierra es como un lienzo en blanco para el hombre occidental, en el que puede hacer y deshacer a conveniencia: puede dedicarse a la agricultura o al ganado

²⁷¹Julio Garduño. *Final del silencio. Documentos indígenas... op. cit.*, p. 11.

para sostener económicamente a un pueblo, puede hacer sembradíos de trigo para el ganado, puede construir condominios o fraccionamientos, puede hacer plantíos enormes de cebada para la producción de cerveza o de amapola para el narcotráfico. Así es como el hombre occidental ve a la tierra, como un mar de posibilidades en las que siempre puede resultar beneficiado.

Sin embargo, la tierra no representa eso para las sociedades indígenas, en lugar de ser un lienzo en blanco en el que se puede hacer y deshacer, significa el origen de la vida, ella es la madre que ha dado luz a todo lo existente, se consideran hombres de tierra. El trabajar la tierra, sembrar, arar, cosechar, etc. no solo se mira como un trabajo en el sentido de producción; por el contrario, es toda una representación del cosmos en la milpa, trabajar la tierra requiere de valores morales, así como un compromiso con la comunidad para la cual trabaja.

En el primer capítulo de este presente trabajo, se teoriza sobre cómo, con la llegada de los españoles, las tierras de los indios son conquistadas y se convierten en propiedad de la iglesia por mandato divino. Posteriormente, después de la lucha de independencia, con las leyes de reforma y desamortización, el indio ya no es dueño de su propia parcela, al contrario, tiene que trabajar como campesino. Esta conversión del indio en campesino es elemental y básica para comprender el siguiente eslabón en la historia de México: la revolución mexicana.

Como podemos notar, la tierra es un elemento que siempre está presente en la historia de nuestros pueblos, desde su conformación hasta la actualidad, además de que funciona como un elemento que brinda identidad.

Actualmente, el artículo 27 constitucional es el que nos habla sobre la tenencia de la tierra y las propiedades:

La propiedad de las tierras y aguas comprendidas dentro de los límites del territorio nacional, corresponden originariamente a la nación, la cual ha tenido y tiene el derecho de transmitir el dominio de ellas a los particulares, constituyendo la propiedad privada²⁷²

²⁷²Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, que reforma a la de 5 de febrero de 1917 (última reforma el 28 de mayo, 2021) en *Diario Oficial de la Federación* (DOF) Art. 27 p. 30 (Méx.).

La Constitución de los Estado Unidos Mexicanos, es aquel libro en dónde se conjuntan los principios que rigen a una sociedad, en el caso mexicano, una sociedad multi y pluricultural, donde cada una de estas culturas aspira a ser nación y tener autonomía para un gobierno propio.

En otras palabras, un modo de tenencia de la tierra es el que regula la forma en cómo más de 60 sociedades indígenas deben de relacionarse con la tierra. El modo de tenencia denominado “propiedad privada” va doblemente en contra de la forma en la que los pueblos originarios, como el tojolabal, tzotzil, tarahumara, entre otros, buscan relacionarse con la tierra.

En primer lugar, la palabra propiedad hace ver a la tierra como un objeto que se tiene y que se puede hacer lo que se quiera con ella (construir, sembrar, entre otras). En filosofar en clave tojolabal. La palabra “nosotros” no hace referencia solo a la humanidad, sino que incluye a la naturaleza, los animales, insectos, medioambiente y sobre todo a la tierra, en esta filosofía maya, no hay un nosotros sin naturaleza²⁷³.

En segundo lugar, la palabra privada, que va en contra de un modo de vida comunal, propio de los pueblos originarios de México. Recuperando esta noción de “nosotros”, la cual significa que no hay un yo, no hay individuo, no hay nada privado, por el contrario, el sujeto es en comunidad y es para la comunidad²⁷⁴. Este artículo constitucional no hace más que reafirmar la exclusión política de sociedades que conforman al país.

Miguel Hernández menciona algunas de las consecuencias que este articulo ha traído para los indígenas, ahora vistos como fuerza de trabajo: “Esta ley ha abierto el paso a un proceso de renta y venta selectiva de parcelas ejidales. Acelera,

²⁷³Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*. Miguel Ángel Porrúa, México, 2015, pp. 31-35.

²⁷⁴*Idem*.

además, en las comunidades indígenas, independientemente de que antes ya se practicaba, el tráfico y privatización ejidal”²⁷⁵

Otra consecuencia importante de esta ley es la pérdida de identidad comunal, como se ha afirmado a lo largo de este trabajo, el modo de producción determina en gran medida la forma en la que se piensa el mundo; al tener una pérdida de identidad comunal, el individualismo cobra protagonismo y con ello los intereses individuales rigen lo que se hace con la tierra: “La venta legalizada del ejido crea una nueva reserva de mano de obra, haciendo del campesino y del indígena un peón de su propia parcela, acentuando más la desigualdad social y justificando la explotación y la injusticia”²⁷⁶

La tierra resulta un elemento fundamental en el pensamiento político de los pueblos originarios, su recuperación y buen trato son algunas de las propuestas que aporta el indianismo: un trato bueno hacia la tierra y una forma de producción comunal en la que el individuo es y trabaja para la comunidad.

4.4.2: Educación

Otra de las esferas que piensa la filosofía política de los pueblos originarios de México es en la educación. Este aspecto ha estado presente en las sociedades indias incluso antes de la llegada de los españoles a América, ya en la cultura náhuatl existía el término *tlacahuapahualiztli* que significa “arte de criar o educar a los hombres”²⁷⁷. Su sentido de educación iniciaba desde el núcleo familiar, en donde el padre y el abuelo tenían la tarea de ser el educador, transmitir sus conocimientos era parte del rol de padre/abuelo, así mismo el fungir como espejo en donde la experiencia se hace visible.

²⁷⁵Miguel Martínez Hernández, “Panorama general de los problemas actuales de los indígenas en el Estado de México” en: *El problema Indígena. Homenaje a José Carlos Mariátegui* (Alberto Saladino García, coordinador). Universidad Autónoma del Estado de México, Estado de México, 1995, p. 64.

²⁷⁶*Idem.*

²⁷⁷Tlaca: hombres huapahualiztli: crianza o educación, similar al de paideia griega. Fuente: Miguel León Portilla, *Rostro y corazón de Anáhuac*. Asociación Nacional del Libro, México, 2001, p. 69.

También, de acuerdo al código Mendocino, los jóvenes ingresaban al *tepochoalli* (casa de jóvenes) o al *calmecac* (educación para nobles y futuros sacerdotes)²⁷⁸. Ambas escuelas de la cultura náhuatl en donde se enseñaban conocimientos que tenían que ver con su trabajo y función dentro de la comunidad. La educación era un instrumento para lograr el bien común y colectivo.

Sin embargo, después de la llegada de los españoles a América, se pensó que el indio carecía de educación y que, por lo tanto, no tenía humanidad. Hubo múltiples debates en torno a la barbarie del indio y su capacidad para recibir educación. El hecho de no hablar ni leer español, el hecho de tener otras formas de conocimiento y otros métodos para educarse, los condenaba a una posición inferior ante los conquistadores.

Después del movimiento de independencia, se vivió el desdibujamiento del indio dentro de la conformación de la nacionalidad mexicana, se dejaba de ser indio o criollo para ser mexicano, en este sentido, el idioma oficial establecido para la sociedad fue el criollo, la educación en este idioma solo la tenía un grupo selecto de la población. La primera constitución fue escrita en este idioma.

Posterior a la Revolución mexicana, con el propósito de “la integración de los indígenas a la nación mexicana” o “mexicanizar al indio”²⁷⁹ se realizaron varias campañas de alfabetización de los pueblos indígenas, propuestas por presidentes como Lázaro Cárdenas, por ejemplo; también hubo proyectos en los que se compartía a los clásicos en ediciones fáciles para que el pueblo tuviera un acercamiento al conocimiento.

El objetivo de estas políticas integracionistas era integrar al indígena dentro de la sociedad mexicana, en este momento de la historia de México se daba el apogeo del nacionalismo. Había una exigencia de que el indígena dejara de serlo para convertirse en mexicano y en este sentido se hiciera alarde de la riqueza cultural, que al mismo tiempo estaba siendo enterrada.

²⁷⁸*Ibid.*, 73.

²⁷⁹María Dolores París, “el indigenismo cardenista y la renovación de la clase política chiapaneca (1936-1940)”. *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, núm. 3, vol. 2 (enero-junio 2007) p. 1 [En línea]: <https://www.scielo.org.mx/pdf/rpfd/v2n3/1870-4115-rpfd-2-03-00220.pdf>[Consulta: 20 de octubre, 2022].

Las campañas de alfabetización fueron un excelente recurso para la integración de los pueblos originarios, sin embargo, una de sus consecuencias fue el olvido por la lengua materna y la preferencia por aprender el español, ya que daba oportunidades, y olvidar el otomí, mazahua, zapoteco, etc. Entre líneas, se seguía replicando el discurso en el que el indio necesita ser instruido o educado debido a su naturaleza inculta, que no es otra cosa que diferentes formas de conocer y educar.

Actualmente, pensadores indígenas de México han resaltado la necesidad de una nueva pedagogía, que sea bilingüe y bicultural, y que esta reforma educativa sea estipulada en leyes que garanticen su práctica totalmente, ya que en las escuelas que cuentan con un método bilingüe no son del todo biculturales, pues siguen los planes de estudio diseñados por la SEP para diferentes contextos.

La necesidad de que esto sea garantía en una ley constitucional es una crítica a la misma Constitución, pues “para ellos solo existen leyes cuando es en su contra ya que se les ha negado hasta el derecho constitucional a la educación”²⁸⁰. Este derecho ha sido negado debido a la dificultad de acceder a un sistema educativo en otro idioma, adscrito en tradiciones y costumbres diferentes, en una esfera cultural distinta, con objetivos y prioridades que no son los mismos. Incluso “se les ha negado el derecho a una educación cuando menos equiparable a la deficiente educación oficial impartida en las ciudades”²⁸¹

Miguel Martínez Hernández, respecto al incumplimiento del artículo 3 constitucional menciona dos puntos importantes:

Primero. La política educativa está encaminada a sólo un tipo de sociedad, sin considerar el carácter pluriétnico y pluricultural del país

Segundo. La educación bilingüe que se imparte en algunos municipios de la entidad, dista mucho de serlo, pues aplican el mismo programa nacional y en algunos casos no se emplea la lengua materna y no existe una reglamentación

²⁸⁰ Eucario Ángeles Martínez, “Desarrollo integral...”, *op. cit.* p. 69.

²⁸¹ *Idem.*

para hacerla obligatoria y cumpla con ello lo estipulado en el primer párrafo del artículo 4º constitucional.²⁸²

La educación es una institución social y como tal, esta responde a los objetivos y prioridades que tiene una sociedad; por ejemplo, una sociedad capitalista buscará que su sistema educativo refuerce esta estructura económica, social y política. En este sentido, la educación va encaminada sólo a un tipo de población, aquella que puede incursionar en eso.

En este sentido, los pueblos originarios quedan excluidos de la educación, pues debido a su filosofía y sus diferentes modos de vida a los occidentales, no son vistos como un grupo de la población que pueda aportar al refuerzo de estas estructuras dominantes que los han oprimido durante toda su historia. El derecho a la educación, entonces, se vuelve circunstancial y, a pesar de que nadie niega su deficiencia, se les ha sido negado a estos grupos.

Como ya se mencionó:

Los grupos indígenas prehispánicos, al igual que otros grupos humanos de hoy, fincaban su educación sobre la base de los intereses, fines, objetivos y metas propuestas por su sociedad, de ahí que, al sobrevivir la conquista, la colonia, la independencia y aún la Revolución mexicana, perdiera su libertad, la sustentación de su sistema educativo²⁸³.

El sistema educativo de las sociedades indígenas contemporáneas se ve laxo y desdibujado, no tiene un rostro institucional, debido a que la historia de estos pueblos consiste, en una constante resistencia a los distintos momentos históricos del pueblo mexicano, como lo fue la conquista, la colonia, independencia, etc. Se ha resistido y ello implica adaptación a las nuevas formas de vivir en el contexto:

La más noble de las instituciones sociales, la escuela, ha sido y sigue siendo, por desgracia, el instrumento que ha participado activamente en la infausta tarea de castigar a los educandos para obligarlos a hablar el español y olvidarse de su lengua materna²⁸⁴.

²⁸² Miguel Martínez Hernández, "Panorama general...", *op. cit.* p. 63.

²⁸³ Miguel Téllez García, "Los grupos étnicos mexiquenses ante el gobierno del Estado" en: *El problema Indígena. Homenaje a José Carlos Mariátegui* (Alberto Saladino García, coordinador). Universidad Autónoma del Estado de México, Estado de México, 1995, p. 107.

²⁸⁴ *Ibid.*, 104.

El pueblo mexicano ha confundido la alfabetización con la educación. Partiendo de la idea de que el indígena necesita ser educado por un externo debido a su imposibilidad para hacerlo, surge la idea de que se necesita instruir dentro de la cultura dominante. Los pueblos originarios se postulan a favor de la educación, pero en contra de la alfabetización impuesta.

Para finalizar estas reflexiones sobre la educación, Eucario Ángeles Martínez realiza una propuesta para una nueva pedagogía enfocada a las sociedades indígenas contemporáneas de México²⁸⁵: En primera instancia, establece la recuperación del lenguaje, es decir, de la lengua materna originaria y con ello un respeto hacia el idioma mismo, regresar a pensar cómo se piensa en esa lengua es algo clave.

Después de la recuperación de lenguaje viene la recuperación de las otras manifestaciones culturales propias, por ejemplo: la danza, música, el arte textil, incluso el trabajo artesanal, agricultor y ganadero. Tomando estas expresiones culturales como parte fundamental de la educación.

Otro paso importante es llevar esta educación a las rancherías, pues las oportunidades de estudios, en la mayoría de los casos son centralizadas y la periferia queda olvidada. Es necesaria, también, la creación de nuevos programas de estudio de la SEP, pues lo que hay son encaminados a necesidades específicas y si se quiere cambiar el contexto, con él se modifican los requerimientos a los que atiende el programa de estudio.

Por último, destaca la creación de áreas especiales, en dónde se haga una valoración de los educandos para así poder brindar la educación que atienda a las especificaciones de cada persona, en caso de no encontrarse en igualdad de condiciones; y la construcción de una primaria autóctona:

Los sabios rarámuri dicen: ojalá que en las aulas se tomen en cuenta lo que vemos y como vemos el mundo, lo que pensamos y cómo pensamos, para que realmente la educación, que nosotros como pueblos proponemos, sea desde nuestra propia perspectiva. En el mundo rarámuri no aprendemos en cuatro

²⁸⁵Eucario Ángeles Martínez, "Desarrollo integral...", *op. cit.* p. 69.

paredes ni tenemos un maestro que nos está dictando lo que tenemos que saber, es la vida misma en comunidad la que va diciendo lo que hay que saber hacer, alrededor de la fiesta, de la convivencia, en el trabajo²⁸⁶.

4.4.3: Gobierno propio

El rubro dedicado al abordaje del gobierno propio implica el desarrollo de algunos conceptos: poder, autonomía y democracia. La importancia de este punto radica en que la circunstancia política de los pueblos originarios de México ha consistido en un rechazo a sus formas de organización social, económica y política.

Lo grave de esta circunstancia es que los pueblos han tenido que adaptarse y adoptar nuevos sistemas de organización completamente ajenos a su modo o modos de vida, como lo es el capitalismo, el neoliberalismo, la democracia representativa, entre otros. Es necesario reflexionar un poco sobre aquello que hace que un poder sea legítimo, pues alrededor de esto se puede construir una crítica hacia los diferentes sistemas políticos.

Traemos a cuenta dos puntos que el filósofo mexicano, Luis Villoro, (ya en su tercera fase de pensamiento) establece como los fundamentos de la legitimidad de poder en una sociedad como México, la cual se compone de múltiples culturas:

1. El orden jurídico no se justifica en una decisión arbitraria, sino en un orden normativo universalmente válido. Luego, ninguna decisión arbitraria puede reconocerse como soberana, sino sólo si es conforme al orden normativo.
2. El soberano se despersonaliza. Se tiene que crear entonces la ficción de una “voluntad general” que no se identifica con ninguna voluntad personal. La voluntad general se rige siempre por el bien común. No puede equivocarse. Su sujeto es un ente impersonal: el “pueblo”. Abarcaría la comunidad de todos los sujetos racionales. El soberano no puede reconocerse en ningún sujeto particular²⁸⁷.

Tenemos entonces que, los dos elementos que fundamentan la legitimidad de poder son la no arbitrariedad, es decir, que se forme parte de un orden

²⁸⁶ Guillermo Palma Aguirre, “La utopía de la...” *op. cit.* p. 69.

²⁸⁷ Luis Villoro. *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio*. Fondo de Cultura Económica, México, 2015, p. 30.

universalmente válido²⁸⁸; y erradicar todo deseo de cumplir la voluntad individual, sino que se luche por hacer valer la voluntad del pueblo, la cual siempre tiene que aspirar al bien común.

En este sentido, el poder, en la historia de México no tiene fundamento para llamarse poder legítimo, pues se ha concentrado en voluntades particulares con la implementación de leyes arbitrarias, que sólo son para un grupo de personas; con esto se les ha arrebatado la autonomía y autodeterminación a los pueblos originarios.

La autonomía es un concepto clave dentro del campo de la ética, muchos filósofos y filósofas vinculan este concepto con el libre ejercicio de la razón, con la libertad, con la autosuficiencia, entre otros; sin embargo, en lo que refiere a la cuestión política, la autonomía adquiere un significado diferente.

“Se refiere a un grupo social o a una institución que tiene el derecho de dictar sus propias reglas, dentro de un ámbito limitado de competencia”²⁸⁹; el ejemplo más claro son las diferentes instituciones. Los pueblos originarios, por el contrario, no pueden llevar a cabo este tipo de autonomía, ya que se encuentran en un proceso de resistencia, el cual implica contacto con la sociedad “mestiza”.

Este proceso de resistencia obligó a los pueblos a ser parte de los modos de producción y organización política y jurídica adoptados por el país. Forman parte, no como elemento activo que determina, sino como un elemento pasivo que, para sobrevivir, necesita incorporarse. En este sentido, hablar de su autonomía se vuelve un tema con demasiada complejidad:

Cuando los pueblos indígenas demandan la autonomía, reivindican ese sentido del término. “Autonomía” no es, para ellos, equivalente a “soberanía”. Lo que plantean es su derecho a pactar con el Estado las condiciones que permitan su sobrevivencia y desarrollo como pueblos, dentro de un Estado multicultural²⁹⁰.

²⁸⁸Esto puede recordar al imperativo categórico kantiano.

²⁸⁹ Luis Villoro. *Apuntes sobre indigenismo. Del indigenismo a la autonomía de los pueblos indígenas*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2017, p. 183.

²⁹⁰*Idem*.

La necesidad de que las comunidades indígenas formen parte de la elección y construcción de sus propias políticas se debe a que ellos son quienes conocen de primera mano y han vivido su circunstancia. No es noticia el hecho de que a lo largo de la historia del país la representación política de este sector de la población ha sido nula.

El hecho de que el futuro de su circunstancia quede en manos de otras personas, no ha hecho más que desfavorecerlos, se perjudica y no se repara el daño provocado, “a las comunidades les resulta más cara la medicina que la enfermedad”²⁹¹, un ejemplo son los efectos de las talas masivas en territorios indígenas o el robo de recursos naturales. Es necesario que los pueblos originarios sean vistos como sujetos políticos, se apropien de la política y sean partícipes de las leyes que los van a regir:

Los Estados-nación en los que, como en el caso de México, la diversidad étnico-nacional, lingüística y racial, constituyen una de las características fundamentales de los procesos de formación de esas sociedades nacionales y, por consiguiente, mantienen una composición multinacional.²⁹²

México, al ser un país con diversidad étnico-nacional, debe y tiene la obligación de incluir en su Constitución este hecho y también a las diferentes nacionalidades étnicas en usos y costumbres, pues estos dos elementos son los que conforman su código de conducta y muchas veces determina lo que nosotros conocemos como derechos humanos.

Como se abordó en todo el capítulo primero, “el origen de la exclusión de las naciones indias se encuentra enraizadas en la matriz de la nación y del Estado mismo, es decir, en la Constitución mexicana”²⁹³, una ley dice todo de la sociedad a la que rige, es crucial para conocer la ideología, la relación entre instituciones sociales. Es el eje rector de la dinámica social; por lo tanto, a través de su origen podemos conocer si esta columna vertebral del país es, de algún modo, opresora,

²⁹¹Eucario Ángeles Martínez, “Desarrollo integral de las comunidades...”, *op. cit.*, p. 68.

²⁹²Thaayrohyady Ndobgu S. Bermúdez, “La autonomía de los pueblos indios y la legislación del Estado” en: *El problema Indígena. Homenaje a José Carlos Mariátegui* (Alberto Saladino García, coordinador). Universidad Autónoma del Estado de México, Estado de México, 1995, p. 83.

²⁹³*Ibid.*, p. 85.

excluyente o que atenta contra los usos, costumbres, modos de organización política, económica, social y cultural de las nacionalidades étnicas que conforman al país.

“Un pueblo indígena se define como tal en relación con una sociedad que no es originaria y que no logra serlo y por la conciencia que desarrollan sus miembros sobre esta situación”²⁹⁴, es decir, la condición de indígena solo es en presencia de una condición no-indígena; existe una dialéctica del reconocimiento: en cuanto una parte asimila a la otra, esta existe, pero la parte que asimila es aquella favorecida, es decir, ella es la que establece como debe de ser visto el mundo, su ser determina lo que es y la otra parte solo es en cuanto es asimilada.

Esto es lo que pasa con la representación indígena dentro del aparato político mexicano, sólo hay políticas de asimilación. Las políticas aplicables a las sociedades indígenas nunca vienen de ellos, siempre de fuera. Este es el motivo de que no sean un sector de la población activo en la política.

La exigencia principal es que ellos sean gestores de su propia organización política, que se les reconozca como nacionalidades con un gobierno propio, porque saben hacerlo y llevan mucho tiempo en la historia del país generando propuestas políticas que nunca son escuchadas por la otredad. Para fundamental la falta de representación política de las sociedades indígenas, se explicarán algunas de las dificultades que se han tenido.

La primera dificultad que tienen los pueblos originarios en la elección de representantes políticos es la división territorial del país, “los pueblos indios consideran arbitrarias las divisiones de las entidades federativas, de los municipios, de los distritos electorales, así como las constituciones, códigos y leyes que los regulan”²⁹⁵; la división territorial de la República Mexicana se llevó a cabo a lo largo del siglo XVIII y XIX, recordemos que este fue el momento histórico en el que se desdibujó al indio del panorama para la conformación de la nación mexicana, en este sentido, la división territorial se hizo acorde a los conflictos

²⁹⁴*Ibid.*, p. 88.

²⁹⁵*Ibid.*, p. 90.

políticos del momento, pero no se hizo conforme a la división de culturas y etnias existentes en el país. Es necesaria, entonces una redefinición de los distritos fiel y leal a la división territorial étnica.

Otra dificultad son los partidos políticos, pues “no siempre el sistema partidario es compatible con las prácticas indígenas cuyos mecanismos de selección de sus representantes, no pasa necesariamente por el voto secreto y no por ello dejan de ser democráticos”²⁹⁶ el sistema democrático no es propio de las sociedades indígenas; sin embargo, en su filosofía política es necesaria la implementación de esta aunque su expresión propia no sea la de un voto.

“La refundación del Estado mexicano conducirá a la búsqueda de varios equilibrios: entre federación-región, sociedad-estado, pueblo indio-pueblo mestizo”²⁹⁷, pues algunos de los derechos que reivindican a las naciones indias: son su existencia, territorio, jurisdicción, derechos políticos, al ambiente sano, derechos económicos, a la cultura e idioma propio, al libre tránsito en su territorio, a la protección del Estado.

Dentro de la propuesta desarrollada por los pueblos originarios de México se han teorizado algunos derechos que reivindican a las naciones indias, como lo son: la misma existencia, el territorio, su jurisdicción, los derechos políticos, derecho al medio ambiente sano, derechos económicos, a la cultura e idioma propio, al libre tránsito en su territorio, a la protección del Estado, entre muchos otros.

Estos derechos no han sido otorgados a los pueblos originarios debido al colonialismo jurídico existente en la historia del país; a pesar de ello, los movimientos actuales de estas comunidades pretenden erradicarlo para poder hacer válidos sus derechos.

“Todas las nacionalidades étnicas, pueblos y culturas de la humanidad, tienen el derecho colectivo de concebir y decidir sus concepciones y prácticas de orden

²⁹⁶*Ibid.*, p. 91.

²⁹⁷*Idem.*

terrenal”²⁹⁸; este es el fundamento que hace legítima la búsqueda de dialogar con el poder de los pueblos originarios de México.

Esto implica un cambio necesario en el ámbito jurídico, en primera instancia denominarse un Estado pluricultural en la práctica, no sólo como una ley asimilacionista de las realidades que conforman México.

Un “Estado plural” frente al Estado liberal seguiría ciertas ideas regulativas. Se inspiraría en un género de democracia distinta y, en parte, opuesta a la representativa liberal: la democracia comunitaria que existe de hecho en nuestro país y en otros muchos de América Latina, basada en las comunidades indígenas, desde México hasta Ecuador, Paraguay y Bolivia. Es la democracia real que subsiste al nivel de las comunidades locales y que podría ampliarse al ámbito de toda la nación²⁹⁹.

Este modelo de democracia distinta debe de encontrar sus raíces y principios en las formas de organización propias de los pueblos originarios, pues su filosofía política está orientada a un actuar comunitario, en el que la voluntad del pueblo sólo está en la búsqueda del bien común.

Esta nueva democracia, según Luis Villoro, debe realizarse con las siguientes cuatro notas:

- a) Frente al individualismo de la democracia liberal (en el capitalismo mundial), en países multiculturales como el nuestro, reconocería las autonomías de los pueblos que componen la nación y abriría el campo a otro tipo de democracia “republicana”, que sería la manera de eliminar toda forma de exclusión... Y la no exclusión es la condición primera de la justicia.
- b) Frente a la ideología liberal se basaría en el reconocimiento de la pluralidad social real, existente, lo cual supondría la aceptación de las diferencias. En lugar de la igualdad, el derecho a mantener sus diferencias y a actuar conforma a ellas: derecho de las etnias a su autonomía, derecho de las mujeres a la equidad frente al “machismo”, derecho de reconocimiento de la multiplicidad cultural.
- c) Contra el saqueo y explotación de la naturaleza buscaría la preservación de los espacios ecológicos aún existentes y su aumento progresivo en todos los países. (Como ejemplo: la Amazonía en Brasil o las selvas en el sureste

²⁹⁸*Ibid.*, p. 96.

²⁹⁹Luis Villoro. *Apuntes sobre indigenismo... Op. cit.*, p. 205.

mexicano.) Su mejor enemigo es la industrialización mundial auspiciada por el capitalismo.

- d) Frente al capitalismo mundial en el que impera el principio de competencia y el logro personal, caminaría hacia el florecimiento del ideal de solidaridad y de la libertad en todas sus formas. ¿No implica esto el reconocimiento del *otro*, de los *otros* en todas sus manifestaciones?³⁰⁰

4.4.5: Sentido de comunidad

Otro de los aspectos que abarca la filosofía de los pueblos originarios es el sentido de comunidad o comunitarismo. A pesar de que ya hemos desarrollado un antecedente en el caso del pueblo tojolabal con su término *tik* que significa “nosotros”; no sólo el pueblo maya ha teorizado sobre la importancia y necesidad de la vida en comunidad, sino que varios pueblos originarios de México lo ponen en práctica y luchan por preservar este sentido.

El sentido de comunidad refiere a la búsqueda del bien común por medio del trabajo colaborativo. Existe el principio en el que no hay intereses individuales, únicamente existe la voluntad del pueblo y para el pueblo. El comunitarismo puede ser concebido como una teoría ética y como un posicionamiento político, ambas como producto de una reflexión filosófica sobre el *ser* y *deber ser* en el mundo.

Miguel Hernández, filósofo maya, defiende que los pueblos originarios de México, al igual que el pueblo maya, tienen “la enseñanza estricta y cabal, con la idea de servir al pueblo, más no el individuo servido del pueblo”³⁰¹. Esto es, en esencia, el sentido de comunidad: no se trabaja para obtener beneficios, sino que, el objetivo del trabajo es el bien común del pueblo.

Existe, en el sentido de comunidad, un abandono del yo como fundamento de la existencia; más bien, se considera a la comunidad como este. No se elimina el yo completamente, sino que la realización y desarrollo del yo únicamente es posible en comunidad; así, todas las decisiones de carácter político, económico o social son tomadas de manera colectiva. Un ejemplo del comunitarismo es el trabajo,

³⁰⁰Luis Villoro. *La alternativa... Op. cit.*, pp. 56-57.

³⁰¹Miguel Hernández, “Pensamiento filosófico de...”, *op. cit.*, p. 62.

pues es dividido de manera social entre el pueblo, no hay peones que trabajen para una persona en particular, sino que se comparten las labores.

El comunitarismo o sentido de comunidad también representa una oposición al individualismo occidental como producto de las sociedades capitalistas y la cultura del consumismo, las cuales sólo son posibles con ayuda del egoísmo humano; el consumismo sólo existe gracias a una ideología en la que el centro del universo es el hombre:

Ante éste panorama de colonización perene occidental y resistencia venida a menos de las comunidades rarámuri intentamos reproducir las maneras que aprendimos de los antepasados, la convivencia comunitaria; pensando que uno somos muchos, todos nos necesitamos, no nos comprendemos de manera individual, porque estamos hechos para la convivencia colectiva, todo es todos, aunque existe la propiedad privada y el reconocimiento de la posesión de bienes, la utilidad de ese bien que tiene que ser comunitario, donde la riqueza es de nadie y la acumulación expulsa del contexto comunitario rarámuri, por lo tanto la austeridad es de todos, el hambre es de todos, el trabajo es de todos, pero también el maíz y los productos de la tierra, la curación y la medicina, la fiesta, la historia, el pensamiento y la palabra es de todos, por lo tanto la responsabilidad de seguirla fomentando es de todos, si se rompe con esto, tal vez ya no valga la pena seguirlo cuidando, porque ya no sabríamos como hacerlo desde otra lógica³⁰².

Como nos menciona el pensador rarámuri Palma Aguirre, los pueblos originarios han realizado innumerables esfuerzos por contrarrestar los efectos del colonialismo occidental, intentando recuperar algunas tradiciones y costumbres de los antepasados, quienes priorizaban las relaciones de necesidad mutua entre seres humanos. El fundamento de la existencia es la comunidad, pues no se puede existir sin ella, es decir, no se puede existir sin otros seres humanos.

Las condiciones materiales para la subsistencia le pertenecen a nadie y a todos; es decir, nadie es dueño legítimo de aquello que brinda la naturaleza, pero aquellos productos, como fruto del trabajo colectivo, les pertenecen a todos. En este sentido, aunque exista la propiedad privada y la posesión de bienes, el sentido de comunidad permanece y se manifiesta de otras maneras:

³⁰²Guillermo Palma Aguirre, "La utopía de la...", *op. cit.*, p. 72.

Los individuos siempre están pensando en los demás, trabajan para otros, los bienes económicos son para cubrir necesidades, y fiestas y ritos para el colectivo, contraen matrimonio pensando en la importancia de los grupos familiares que emparentan en la alianza matrimonial, practican gobernanza en función de lo colectivo, pero sobre todo no existe práctica religiosa como única, podemos encontrar grupos familiares que practican el catolicismo, la hechicería, asisten o en algún momento han formado parte de religiones protestantes, siembran su maíz tomando en cuenta los ciclos lunares, etc., siempre están pensando su vida en función de los demás³⁰³.

Algunas de las formas en las que se manifiesta el sentido de comunidad son las fiestas, los ritos, la importancia de la familia (familias amplias, sobretodo), la forma de gobierno, las prácticas religiosas, actividades económicas, entre otras. La vida, en general, se piensa en función del otro.

El modo de vida comunal se ve atravesado por principios fundamentales: el abandono del yo, priorizar el bien común, división comunal del trabajo, apoyo mutuo, relaciones de necesidad y dependencia; todas ellas expresadas en festividades, el trabajo, costumbres, entre otros.

Un elemento necesario para el modo de vida comunal es la reciprocidad, este concepto hace referencia a las acciones que tenemos con lo demás en consideración a las acciones que los demás tuvieron anteriormente con nosotros. Puede ser entendido como una forma de agradecimiento, pero, sobre todo, como una forma de ayuda mutua que tiene la finalidad de conseguir el bien común. La reciprocidad forma parte esencial del comunitarismo.

El antropólogo Nicandro González Peña defiende que las sociedades occidentales contemporáneas alojan en su base una suerte de dependencia hacia elementos de carácter superficial, por ejemplo: el dinero, el estatus, el consumismo, etc.; el efecto inmediato de estos fenómenos en el ser humano es generar una ideología individualista, en la que no interesa el otro mientras el “yo” tenga cada vez más.

Esta es una de las razones por las que se ha ignorado, demeritado y despreciado a las filosofías que van en contra de esta ideología, y que, por otro lado, proponen

³⁰³Alicia Lemus Jiménez, “Una reflexión sobre...”, *op. cit.*, p. 128.

autonomía y autosuficiencia frente a estos monstruos voraces, del sobre consumismo; por ejemplo, la filosofía de los pueblos originarios de México:

Un mundo que cada vez trata de generalizar más esta relación de dependencia humana, en la que se pretende que este conocimiento de los pueblos originarios se desdibuje, se demerite y finalmente se nos olvide y, por lo tanto, las sociedades sean más dependientes y solo entiendan que el acceso a los medios para satisfacer las necesidades de sobrevivencia es únicamente a través de la adquisición de bienes y servicios ofertados por las transnacionales³⁰⁴.

Existen muchos peligros que se desprenden de este fenómeno de la dependencia, entre ellos está la pérdida del sentido de comunidad y la pérdida de tradiciones que fortalecen la autosuficiencia de los pueblos. Los mexicanos y mexicanas de hoy ya no harán rituales para agradecer a la naturaleza, tampoco hablarán idiomas originarios contenedores de sabiduría, no tendrán un sentido de comunidad: este es el decepcionante panorama que se dibuja en la actualidad:

La práctica de la dependencia ha generado un hombre que ya no ofrenda a la tierra, un hombre que ya no está en torno a la naturaleza, que ha creído que puede controlar, manipular y explotar a placer la naturaleza, y que además de que ya no ofrenda, porque no lo considera necesario, también ha dejado de lado las prácticas comunitarias, para vivir solo y cuidar su individualismo como frontera con los demás³⁰⁵.

Los pueblos originarios, como hemos revisado, tienen en su filosofía una poderosa arma que ayuda a combatir los catastróficos efectos del capitalismo, neoliberalismo, sobre consumismo e individualismo: el sentido de comunidad. Cuando uno deja de pensar en el bien individual y pone la mirada en el bien común, la vida misma es más sana, se crean relaciones de interdependencia, en las que cada vez son menos dependientes del capitalismo y más autosuficientes.

Según Alberto Saladino, estas prácticas se ven fortalecidas con la:

“Persistente articulación de relaciones comunitarias y su interpelación intercomunitaria amparados en sus inherentes actitudes morales de participación en las más diversas actividades sociales encomendadas por las asambleas donde

³⁰⁴Nicandro González Peña, “Filosofía de la práctica y la...”, *op. cit.*, p. 141.

³⁰⁵*Ibid.*, p. 145.

se exhibe la vocación de servicio a sus semejantes, como los sistemas de cargos, la ayuda mutua, el trabajo para mejorar sus condiciones materiales de vida, etc.³⁰⁶.

Conclusiones del capítulo

A manera de resumen, la propuesta de la filosofía de los pueblos originarios contemporáneos de México son un conjunto de teorizaciones políticas, las cuales devienen en demandas. La filosofía política de estos pueblos encuentra su origen en la metafísica, específicamente en palabras clave propias de sus lenguas, las cuales establecen la forma de ser del mundo.

El orden metafísico que establecen estas categorías no se queda ahí, sino que tiene implicaciones en las formas de actuar y relacionarse con los otros, es decir, también establecen un orden ético. Este orden adquiere un sentido político cuando se pone en circunstancia, es decir, la ética de los pueblos originarios puede tomarse como una postura política opuesta a los modelos de vida occidentales que vienen del capitalismo, neoliberalismo, individualismo, consumismo, entre otros.

Podemos encontrar cuatro tópicos principales en los que se divide la filosofía de los pueblos originarios de México actualmente: reflexiones en torno a la tierra como elemento fundador de la vida material, espiritual e histórica; reflexiones acerca de la educación; teorizaciones sobre la democracia, autonomía y gobierno propio; y el sentido de comunidad, el cual determina el modo de vida de los pueblos.

³⁰⁶Alberto Saladino, "Los valores del...", *op. cit.*, p. 55.

Conclusiones

Capítulo I: Indigenismo decimonónico. Los ideales de una nación frente a su diversidad

Explicación del resultado:

Los hallazgos encontrados en este capítulo son los siguientes:

- Eje de reflexión indio-nación: la reflexión filosófica sobre la realidad indígena debe de ser en relación a la nación, pues los orígenes de un país dictaminan la dinámica social de la nación, por lo tanto, resulta más sencillo percibir aquellos sectores que se vieron desdibujados de la realidad a partir de este acontecimiento histórico, como lo fueron los pueblos originarios. El indio no fue tomado en cuenta para la construcción de la nación mexicana,
- Término indio para referirse a la otredad: el término indio no es propios de los indios, sino que surge a partir de los no indios para referirse a lo otro, a lo diferente.
- La filosofía adoptada por los liberales en favor de un proyecto modernizador para construcción de la nación mexicana, no contemplaba la existencia de los indios, al contrario, los desdibujaba del panorama. Esta filosofía perseguía ideales como la igualdad jurídica y el derecho a la ciudadanía (quién es mexicano y quien no), los cuales fueron negados a la población india debido a las diferencias: lengua, educación, trabajo, entre otras.
- Con la introducción de las leyes de Reforma y en concreto la Ley Lerdo se despojó al indio de sus tierras dejándolo en situación desfavorecida. La tierra es un elemento fundamental en la vida de los pueblos, pues se concibe como el fundamento de la vida material y también espiritual de las sociedades indígenas, en este sentido, su despojo afecta la circunstancia de los indios en un aspecto económico, social, incluso político.
- El porfiriato resultó ser un proyecto de continuidad político-liberal en busca de concretar el ideal modernizador para México. El indigenismo de la época porfiriana se ve influenciado por la filosofía positivista, por lo tanto, no

aceptó otras formas de ver la realidad que no fueran acordes a la visión evolucionista de Comte, siendo esto una razón más para buscar cambiar la realidad multicultural del naciente país.

Capítulo II: Indigenismo del siglo XX. El discurso de la nación y los intentos de una verdadera inclusión de la población indígena de México

Explicación del resultado:

Algunos de los hallazgos del capítulo son:

- Eje indio-nación: en este capítulo también está presente la relación entre el indio y la nación. En el auge del nacionalismo, se replicó un discurso museístico sobre los pueblos originarios de México, con la finalidad de aportar identidad cultural a la nación; sin embargo, en la realidad misma, se buscaba hacer mexicano al indio.
- Exclusión del indio al intentar hacerlo participe de la mexicanidad. Algunos discursos, como lo fue el de Vasconcelos se basaban en la superioridad de razas, en que el ideal es que todas las razas se unan y formen una superior de la cual todos son partícipes; en este sentido, se borra la particularidad cultural para formar la cultura mexicana,
- Diálogo entre filosofía y antropología: el diálogo que hubo a inicios del siglo XX entre la antropología y la filosofía es crucial, pues la antropología comenzó a estudiar a los pueblos originarios y los postuló como sujetos históricos y políticos, mientras que la filosofía pensó la nacionalidad y lo que era ser mexicano, estas reflexiones en torno a la nacionalidad se vieron influenciadas por el antipositivismo, por lo tanto, intentaban incluir a lo indígena dentro de la mexicanidad; sin embargo, no fueron teorizaciones que lograr incluir con respeto a la multiculturalidad contemporánea ni una escucha a las demandas políticas.
- Discurso nacional museístico: en el auge del nacionalismo se incorporó a la realidad indígena con la finalidad de crear una identidad nacional; sin embargo, sólo se rescató la cultura como un apéndice en la historia de México, no como una realidad viva.

- Esbozo de filosofía indigenista: el indigenismo de la época tenía como base de sus reflexiones la nacionalidad, ocupaba a la realidad indígena para crear identidad nacional. Ya en la mitad del siglo XX los filósofos de profesión comienzan a pensar la realidad indígena de forma diferente, como lo fueron Luis Villoro, que realiza un análisis de cómo se ha percibido al indio a lo largo de la historia de la filosofía en México.

Capítulo III: Acercamiento a la filosofía de los pueblos originarios de México

Explicación del resultado:

- Un aporte que hace la filosofía de los pueblos originarios a la filosofía universal es el expandir las fuentes filosóficas: las fuentes para acercarnos al conocimiento filosófico regularmente son los textos; sin embargo, la filosofía de los pueblos originarios se puede conocer desde fuentes no filosóficas, por ejemplo, los rituales, las celebraciones, las tradiciones, costumbres, códigos, basamentos arquitectónicos, literatura, demandas políticas, incluso la tradición oral.
- La filosofía de los pueblos originarios es idónea a la circunstancia suya y como producto de una conciencia y reflexión filosófica-política, producen una filosofía política, que no sólo teoriza los ideales políticos que se necesitan para mejorar la vida, sino que propone y genera alternativas en distintas esferas de la vida social, como lo es la tierra, la educación y el gobierno propio.
- Un momento necesario en la historia de la filosofía de los pueblos originarios, es el giro epistemológico en el que el concepto de filosofía es descolonizado, al igual que el de razón o ciencia.

Capítulo IV: Filosofía política de los pueblos originarios contemporáneos de México

Explicación del resultado:

- Eje indígena-nación: la continuación de esta relación sigue con el hecho de que los pueblos originarios contemporáneos de México, como producto de

su filosofía política, buscan ser reconocidos como naciones con un gobierno propio. La relación indio-nación, indígena-nación ha estado presente a lo largo de toda la historia de México, por lo tanto, resultó fructífero y pertinente ocuparla como guía para la reflexión filosófica sobre la realidad indígena.

- Ahora ya no se trata de indigenismo, sino de indianismo, entendiéndolo como una forma de estudio de la realidad indígena por los indígenas mismos, en este sentido, el objeto de estudio es también el sujeto de estudio mismo. También se habla de la filosofía de los pueblos originarios como producción teórica salida de estos pueblos para la humanidad.
- La forma en la que la filosofía de los pueblos originarios de México tiene una tendencia hacia la filosofía política es por medio de la metafísica; es decir, las categorías filosóficas propias encontradas en sus lenguas son de carácter metafísico, pero al mismo tiempo determinan un deber ser en el mundo, establecen ordenes éticos y políticos.

Problematización del tema

Algunos de los temas pendientes a desarrollar que salen a partir del estudio de la realidad indígena desde la filosofía son:

- 1) Metodología nueva para la filosofía: uso de rituales, fiestas, tradición oral, arte, textos no filosóficos, etc., como fuente filosófica. No sólo representa la necesidad de una nueva metodología, sino la extracción del conocimiento filosófico desde fuentes no propiamente filosóficas.
- 2) Interdisciplinariedad para comprender y teorizar el conocimiento filosófico: política y antropología. El apoyo de otras ciencias para poder realizar una reflexión filosófica más completa sobre el tema, pues la realidad no se agota en una ciencia.
- 3) Desarrollo de las corrientes de la filosofía indigenista, se descubrió su existencia, pero es importante expandirlo, ya que el estudio de los filósofos que han reflexionado sobre la realidad indígena debe de ser analizado y documentado, al igual que las diferentes formas en las que lo han hecho.

- 4) Desarrollo de la filosofía política de los pueblos originarios, pueblo por pueblo, porque como aquí se dijo, cada uno es distinto y las propuestas que cada pueblo aportan son para sí mismos y para la sociedad a la que le funcione.
- 5) Implicaciones que tiene el hecho de buscar que principios morales (buen vivir) se conviertan en principios jurídicos. Muchos de los principios fundamentales de la filosofía política de los pueblos originarios de México se basan en principios morales, como el respeto a los mayores o la nosotricación de las decisiones políticas, es importante analizar desde la filosofía y con ojos neutros, las implicaciones que tendría que los principios morales se conviertan en principios jurídicos establecidos en alguna ley oficial.
- 6) Elaboración de una filosofía del trabajo. Existe material suficiente para el abordaje de una filosofía al rededor del concepto de trabajo en los pueblos originarios de México, pues este está dotado de ritualidad y sacralidad. Podría, al mismo tiempo, hacerse una crítica a la concepción del trabajo Occidental llena de explotación y productividad.

Limitaciones:

- 1) La primera limitación encontrada fue la visión cerrada y eurocéntrica sobre lo que es filosofía, para superar esta limitación fue importante revisar definiciones de la filosofía de los pueblos originarios dadas por filósofos, pero también por los mismos indígenas. Certificar la existencia de su producción intelectual en temas filosóficos fue lo que se tuvo que realizar.
- 2) Otra limitación fue el acceso a bibliografía escrita por filósofos indígenas, esta bibliografía es difícil de encontrar dada su poca distribución, ya que si existe su producción teórica.

Fuentes consultadas:

- ACOSTA, Alberto, *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi*. Fundación Friedrich Ebert FES-ILDIS, Ecuador, 2010.
- ACOSTA SOL, Eugenia, "Impacto de las Leyes de Reforma en el espacio urbano de México". *Esencia y Espacio*, 27, 8, 2008, 58-67 pp. [En línea]: <https://repositoriodigital.ipn.mx/handle/123456789/25124>
- ACUÑA DELGADO, Ángel, "Correr para vivir: el dilema rarámuri". *Desacatos*, núm. 12 (2010) pp. 130-146. [En línea]: <https://www.redalyc.org/pdf/139/13901210.pdf>.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, "Integración regional" en *El proceso de Aculturación*. Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 1957, pp. 180-204.
- ÁNGELES MARTÍNEZ, Eucario, "Desarrollo integral de las comunidades étnicas: propuesta" en: *El problema Indígena. Homenaje a José Carlos Mariátegui* (Alberto Saladino García, coordinador). Universidad Autónoma del Estado de México, Estado de México, 1995.
- BÁEZ-JORGE, Félix, "Racismo y etnocentrismo en el pensamiento político de Porfiriato y la Revolución Mexicana (apuntes para el memorial del etnocidio)" *Sotavento*. Instituto de Investigaciones Histórico-sociales, Universidad veracruzana, 1, 1, 1997, 35-66 pp.
- BAUER, Carlos F. *La analéctica de Enrique Dussel. Un método para la construcción de una utopía factible o institución futura para el tercer milenio. Tomo I*. Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2008, 247 pp. [En línea]: https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros_Sobre_ED/2008.Analectica_Enrique_Dussel-Carlos_Bauer.pdf

- BELTRÁN, Trinidad, *Problemas de tenencia de la tierra durante el porfiriato y la revolución (1876-1915). Dos zonas zapatistas del Estado de México*. El Colegio Mexiquense, Zinacantepec, Estado de México, 2010.
- BENÍTEZ, Fernando, *Los indios de México*. Siglo XXI editores, México D.F. 2000.
- BERMÚDEZ, ThaayrohyadyNdobgu, “La autonomía de los pueblos indios y la legislación del Estado” en: *El problema Indígena. Homenaje a José Carlos Mariátegui* (Alberto Saladino García, coordinador). Universidad Autónoma del Estado de México, Estado de México, 1995.
- BONFIL BATALLA, Guillermo “Historias que no son todavía historias” en *Historia ¿para qué?* Siglo XXI, México, D. F., 2007, pp. 227-245.
- BRIAN R. Hamnett, “Liberales y conservadores ante el mundo de los pueblos, 1840-1870”. *Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM*, Universidad Nacional Autónoma de México, 8, 1999. [En línea]:<https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/7/3481/8.pdf>
- CASO, Alfonso; Zabala, Silvio; Mirada, José; González Navarro, Moisés, *La política indigenista en México. Tomo I*. UNESCO, 1952.
- CASTILLO RAMÍREZ, Guillermo, “La propuesta de proyecto de nación de Gamio en Forjando patria (pro nacionalismo) y la crítica del sistema político-jurídico mexicano de principios del siglo XX”. *Desacatos*, no. 43 (sep. /dic. 2013) (En Línea):http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2013000300008.
- CONCHEIRO BÓRQUEZ, Luciano; Núñez, Violeta, “El buen vivir en México: ¿Fundamento para una perspectiva revolucionaria?”. *Buena Vida, Buen Vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*, (2014) [En línea]: <https://ru.ceiich.unam.mx/handle/123456789/3105>.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, que reforma a la de 5 de febrero de 1917 (última reforma el 28 de mayo, 2021) en *Diario Oficial de la Federación* (DOF) Art. 27 p. 30 (Méx.).

DOLORES PARÍS, María “el indigenismo cardenista y la renovación de la clase política chiapaneca (2936-1940)”. *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, núm. 3, vol. 2 (enero-junio 2007) [En línea]: <https://www.scielo.org.mx/pdf/rpfd/v2n3/1870-4115-rpfd-2-03-00220.pdf>

DUSSEL, Enrique, “El método analéctico y la filosofía latinoamericana”. *Nuevo Mundo*, 3, 1 (enero-junio de 1973) 116 - 135 pp. [En línea]: https://enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/54.1973_esp.pdf

DUSSEL, Enrique, “Religiosidad popular latinoamericana (hipótesis fundamentales)”. *Cristianismo y Sociedad*, 88,1986, 103-112 pp.

ESTERMANN, Josef, *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología, La paz, 2006, pp. 413.

ESTERMANN, Josef, “Las filosofías indígenas y el pensamiento afroamericano”. *FAIA*, no. 25, vol. 5 (2016), [En línea]: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5618994>, pp. 1-18.

FERRER MUÑOZ, Manuel, “El Estado mexicano y los pueblos indios en el siglo XIX”. *Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM*, Universidad Nacional Autónoma de México, 5, 1999. [En línea]: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/7/3481/5.pdf>

FERRER MUÑOZ, Manuel “Pueblos indígenas en México en el siglo XIX: La igualdad jurídica, ¿Eficaz sustituto del tutelaje tradicional?”. *Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM*, Universidad Nacional Autónoma de México, 6, 1999. [En línea]: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/7/3481/6.pdf>

GAMIO, Manuel, *Forjando Patria (pro nacionalismo)*. Porrúa, México, 1916.

GARCÍA GARCÍA, Domingo, "Nakúpolis: ciudad totonaca del futuro. Sueño, realidad o utopía", en Francisco López Bárcenas (coord.), *Pensamiento indígena contemporáneo*. Suprema Corte de Justicia de la Nación, Ciudad de México, 2018. [En línea]: <https://sistemabibliotecario.scjn.gob.mx/sisbib/2019/000297986/000297986.pdf>.

GARCÍA UGARTE, María Eugenia, "Reacción social a las Leyes de Reforma (1855-1860)", en *Estado Laico y los derechos humanos en México, 1810-2010*, Biblioteca Jurídica virtual de Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, México, 2012

GARDUÑO CERVANTES, Julio. *El final del silencio. Documentos Indígenas de México*. Premio Editora, Ediciones del Centro Cultural Mazahua, Puebla, 1985.

GONZÁLEZ PEÑA, Nicandro, "Filosofía de la práctica y autosuficiencia versus filosofía de la dependencia", en Francisco López Bárcenas (coord.), *Pensamiento indígena contemporáneo*. Suprema Corte de Justicia de la Nación, Ciudad de México, 2018. [En línea]: <https://sistemabibliotecario.scjn.gob.mx/sisbib/2019/000297986/000297986.pdf>.

GUERRA, François Xavier, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*. Fondo de Cultura Económica, México, 1991.

HERNÁNDEZ, Miguel "Pensamiento filosófico de los pueblos originarios en América Latina: Maya, Náhuatl y Quechua-aymara", en Francisco López Bárcenas (coord.), *Pensamiento indígena contemporáneo*. Suprema Corte de Justicia de la Nación, Ciudad de México, 2018, [En línea]: <https://sistemabibliotecario.scjn.gob.mx/sisbib/2019/000297986/000297986.pdf>.

ILLICACHI GUZÑAY, Juan "Desarrollo, educación y cosmovisión: una mirada desde la cosmovisión andina" *Universitas. Revista de Ciencias Sociales y Humanas*,

no. 21 (julio-diciembre, 2014), pp. 17-32. [En línea]: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=476147261002>.

Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, “Programa nacional de los pueblos indígenas 2018-2024 México”, en *Gobierno de México*, (21 de diciembre de 2018) [En línea]: <https://www.gob.mx/inpi/articulos/programa-nacional-de-los-pueblos-indigenas-2018-2024-mexico-185839?idiom=es>

KATZ, Friedrich, *La servidumbre agraria en México en la época porfiriana*. Ediciones Era, México, D. F. 1980.

KORBAEK, Leif; Rentería, Miguel Ángel, “Indigenismo en México: antecedentes y actualidad” *Ra Ximhai*, Universidad Autónoma Indígena de México, 3,1, 2007, 195-224 pp.

LEMUS JIMÉNEZ, Alicia, “Una reflexión sobre los conceptos de honor y prestigio y kaxumbekua ‘honorabilidad’”, en Francisco López Bárcenas (coord.), *Pensamiento indígena contemporáneo*. Suprema Corte de Justicia de la Nación, Ciudad de México, 2018. [En línea]: <https://sistemabibliotecario.scjn.gob.mx/sisbib/2019/000297986/000297986.pdf>.

LENKERSDORF, Carlos, *Filosofar en clave tojolabal*. Miguel Ángel Porrúa, México, D. F., 2005, [En línea]: https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Filosofos_Mexico/Filosofar_clave_tojolabal-Carlos_Lenkersdorf.pdf [Consulta: 07 de septiembre, 2022], pp. 277

LEÓN-PORTILLA, Miguel “El pensamiento prehispánico” en *Historia de la filosofía en México (obras completas II)*. UNAM, 1976, pp. 11-62.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas, Ciudad de México, 2017, pp. 526. [En línea]: https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/filosofia/046_04_12_imagen_nahuatl.pdf

- LEÓN PORTILLA, Miguel. *Rostro y corazón de Anáhuac*. Asociación Nacional del Libro, México, 2001.
- MAÍZ, Ramón, “El indigenismo político en América Latina”. *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, núm. 123 (enero-marzo, 2004). [En línea]: https://www.researchgate.net/publication/28190147_El_indigenismo_politico_en_America_latina
- MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, Miguel, “Panorama general de los problemas actuales de los indígenas en el Estado de México” en: *El problema Indígena. Homenaje a José Carlos Mariátegui* (Alberto Saladino García, coordinador). Universidad Autónoma del Estado de México, Estado de México, 1995.
- MEJÍA HUAMÁN, Mario. *Hacia una filosofía andina. Doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*. Lima, Perú, 2005, [En línea]: <https://es.scribd.com/document/379939451/Hacia-Una-Filosofia-Andina-Mario-Mejia-Huaman>.
- MEYER, Jean, “Haciendas y ranchos, peones y campesinos en el porfiriato. Algunas falacias estadísticas” en *Historia Mexicana*, El Colegio de Michoacán, XXXV, 3, 1986.
- MIJANGOS DÍAZ, Eduardo; López Torres, Alexa, “El problema del indigenismo en el debate intelectual posrevolucionarios”. *Sinos Históricos*, no. 25, vol. 13 (ene. /jun., 2011) [En línea]: <https://elibros.uacj.mx/omp/index.php/publicaciones/catalog/download/125/108/757-1?inline=1>
- MURGUEITIO MANRIQUE, Carlos Alberto, “El proceso de desamortización de las tierras indígenas durante las repúblicas liberales de México y Colombia, 1853-1876”. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 20, 1, 2015.
- MORA PENROZ, Ziley. *Filosofía mapuche. Palabras arcaicas para despertar el ser*. Editorial Kushe, Concepción Chile, 2001, pp. 150.

ORTEGA Y GASSET, José, *Meditaciones del Quijote*. 1914, 70 pp. [En línea]: <https://demiurgord.files.wordpress.com/2014/09/meditaciones-del-quiote.pdf>

PALMA AGUIRRE, Guillermo, “La utopía de la interculturalidad desde la perspectiva Rarámuri”, en Francisco López Bárcenas (coord.), *El Pensamiento indígena contemporáneo*. Suprema Corte de Justicia de la Nación, Ciudad de México, 20018, 65- 73 pp. [En línea]: <https://sistemabibliotecario.scjn.gob.mx/sisbib/2019/000297986/000297986.pdf>.

Presidencia de la República EPN, “Beneficios de las políticas públicas para los Pueblos Indígenas”, en *Gobierno de México*, (22 de marzo de 2018) [En línea]: <https://www.gob.mx/epn/articulos/beneficios-de-las-politicas-publicas-para-los-pueblos-indigenas>

RAMOS, Samuel “¿Hubo filosofía entre los antiguos mexicanos?” en *Historia de la filosofía en México (obras completas II)*. UNAM, México, 1976, pp.105-116.

RAMOS, Samuel *El perfil del hombre y la cultura en México*. Espasa-Calpe, Colección Austral, México, 1977.

REINA, Leticia, “Reseña de *Los pueblos indios en los tiempos de Benito Juárez* de Antonio Escobar Ohmstede”. *Historia Mexicana*, LVIII, 4 2009, 1504 -1517 pp.

RODRÍGUEZ ARAUJO, Octavio, “EZLN, un catalizador de la sociedad y del poder en México”. *Política y Cultura*, no. 5 (otoño, 1995). [En línea]: <https://www.redalyc.org/pdf/267/26700511.pdf>

RODRÍGUEZ LÓPEZ, Juan, “Las carreras rarámuri y su contexto: una propuesta de interpretación”. *Alteridades*, núm. 17, vol. 9 (enero-junio, 1999). [En línea]: <https://www.redalyc.org/pdf/747/74791713.pdf>.

- ROSADO ZACARÍAS, Juan Antonio, José Vasconcelos. Fundación Ignacio Larramendi, Madrid, España, 2015 (En línea): <https://core.ac.uk/download/71614886.pdf>
- SALADINO GARCÍA, Alberto, “Los valores del indianismo”. *Ra Ximhai*, núm. 2, vol. 9 (julio-diciembre, 2013), pp. 45-68. [En línea]: https://www.researchgate.net/publication/333151593_Los_valores_del_indianismo.
- SALADINO GARCÍA, Alberto, “Ontogénesis de la filosofía de los pueblos originarios” en *Filosofía e independencia desde América Latina y el Caribe*. Universidad Pontificia de México, Tlalpan, 2019, pp. 343-359.
- SALADINO GARCÍA, Alberto, *Reivindicar la memoria. Epistemología y metodología sobre la historia de la filosofía en América Latina*. Universidad Autónoma del Estado de México/ Universidad Nacional Autónoma de México, Toluca/ Ciudad de México, 2012.
- SANTOS RUIZ, Ana, *Los hijos de los dioses*. Bonilla Artigas Editores, México, 2015.
- TÉLLEZ GARCÍA, Miguel, “Los grupos étnicos mexiquenses ante el gobierno del Estado” en: *El problema Indígena. Homenaje a José Carlos Mariátegui* (Alberto Saladino García, coordinador). Universidad Autónoma del Estado de México, Estado de México, 1995.
- VASCONCELOS, José. *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*. Espasa-Calpe, Colección Austral, México D.F. 1948.
- VERDAD, Francisco, “Memoria Póstuma (1808)” en *El pensamiento político de la emancipación (1790-1825)*, Tomo 1, Biblioteca Ayacucho, 1979, Caracas.
- VILLORO, Luis, *El proceso Ideológico de la revolución de Independencia*, México, UNAM, 1977.
- VILLORO, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*. Fondo de Cultura Económica, 2018.

VILLORO, Luis. *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio*. Fondo de Cultura Económica, México, 2015.

VILLORO, Luis. *Apuntes sobre indigenismo. Del indigenismo a la autonomía de los pueblos indígenas*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2017.

ZEА, Leopoldo. “*Vasconcelos y Ramos en la filosofía mexicana*”, *DIANOIA*, no.6, vol.6 (1960) pp. 115-126. [En línea]:<https://repositorio.unam.mx/contenidos/vasconcelos-y-ramos-en-la-filosofia-mexicana-4116286>.

ZEА, Leopoldo, “Occidente como donador de humanidad”, en *El Occidente y la conciencia de México*. Porrúa, México, 1953.

ZORRILLA, Víctor, “Independencia Iberoamericana” Centro de Investigación y Difusión en Estudios Sociales (CIDESOC) (jun, 2021) [En línea]: <https://cidesoc.com/tag/indologia/>.