

TRADICIÓN E IDENTIDAD EN LA CULTURA MEXICANA

Agustín Jacinto Zavala / Álvaro Ochoa Serrano

COORDINADORES



EL COLEGIO DE MICHOACÁN
CONACYT

Tradición e identidad en la cultura mexicana

Agustín Jacinto Zavala / Álvaro Ochoa Serrano

COORDINADORES



El Colegio de Michoacán



Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología

ÍNDICE

Prólogo de los editores	13
José María Muriá <i>Presentación</i>	15
Introducción	19
Luis González y González <i>Los fundadores de la nacionalidad mexicana</i> Comentario: Roberto Cantú	27 39
José del Val <i>México, indigenismo e identidad</i>	47
Agustín Jacinto Zavala <i>Algunos problemas en el estudio de la identidad étnica</i> Comentario: Ramón Gil Olivo	55 83
PRIMERA RAÍZ: LOS QUE ESTABAN	
José Francisco Román Gutiérrez <i>Los chichimecas: notas sobre cacería y nomadismo</i>	89

Jean Marie Le Clézio <i>Historia y mito en el mundo chichimeca</i>	113
Ulises Beltrán <i>La identidad de los tarascos</i>	119
Comentario: Carlos Paredes	147
Moisés Franco Mendoza <i>El derecho consuetudinario entre los indígenas p'urhépecha</i>	153
Comentario: Eloy Gómez Bravo	181
J. Benedict Warren <i>Los tarascos en el siglo XVI. Algunos temas de investigación</i>	185
Comentario: Gerardo Sánchez Díaz	201
Eduardo Williams <i>Supervivencias prehispánicas en la cerámica "tradicional" del occidente de México</i>	205
Comentario: Otto Schöndube B.	235

SEGUNDA RAÍZ: LOS QUE VINIERON

Francisco Miranda Godínez <i>El mestizaje, un proyecto de Tomás López Medel y una experiencia de Vasco de Quiroga</i>	247
Comentario: Gaspar Aguilera	267
Cayetano Reyes García <i>El altepetl y la reproducción de la cultura náhua en la época colonial</i>	271
Comentario: Ethelia Ruiz Medrano	299

Óscar Mazín Gómez
*Culto y devociones en la catedral de Valladolid de Michoacán,
1586-1780* 305
Comentario: Alberto Carrillo Cázarez 351

Eugenia Revueltas
Texto y representación: el teatro misionero y la interculturalidad 357
Comentario: Evodio Escalante 373

TERCERA Y CUARTA RAÍCES: LOS QUE TRAJERON

Phil C. Weigand
*La población negra del occidente de México según el censo de
Menéndez (1791-1793)* 381

Ma. Guadalupe Chávez Carbajal
Negros y mulatos libres en Michoacán 393
Comentario: Álvaro Ochoa Serrano 407

Arturo Chamorro
*La herencia africana en la música tradicional de las costas y las
Tierras Calientes* 415
Comentario: Gabriel Moedano 449

María Elena Ota Mishima
Las influencias culturales de los grupos asiáticos en México 459
Comentario: Cristina Barrón Soto 469

TRADICIÓN E IDENTIDAD

Alfredo López Austin
Las culturas indígenas ante el cambio 477

Herón Pérez Martínez	
<i>Semiótica de la identidad en el refranero mexicano</i>	483
Comentario: Philippe Schaffhauser	523
Robert V. Kemper	
<i>Migración y transformación de la cultura mexicana: 1519-1992</i>	533
Comentario: Rafael Diego-Fernández	549
Abelardo Villegas	
<i>Identidad y universalidad</i>	555
Comentario: Andrés Lira González	565

ALGUNOS PROBLEMAS EN EL ESTUDIO DE LA IDENTIDAD ÉTNICA

Agustín Jacinto Zavala
El Colegio de Michoacán

Quiero acercarme al tema tomando cinco aspectos que me parecen importantes: para qué se estudia la etnia, lo que es la identidad étnica, algunos de los principales problemas en el mantenimiento de la identidad étnica, son los relacionados con por qué y cómo mantenerla. Estos serían algunos de los problemas en el estudio de la identidad étnica.

I. ¿PARA QUÉ SE ESTUDIA LA ETNIA?

En el siglo XVIII el modo, el uso dominante era [...] el de la etnografía como alegoría. Y ello tenía como epicentro la concepción utópica según la cual se calificaba al salvaje como 'noble', como bondadoso e incontaminado [...] En el siglo XIX el salvaje ya no es primitivo. Es, únicamente, un dato y una evidencia; un ejemplo del liberalismo político y retórico, además de positivista, utilizado como crítica del sistema [...] Y en pleno revival de la semiótica y del estructuralismo, herencia del racionalismo del XVII, vuelve a ser 'diferente'; un mero patrón referencial. Ahora, y quizás en añadido a todo lo anteriormente expuesto, pueda aseverarse —también en combinación de las anteriores concepciones— que el salvaje no es sino un instrumento de la experiencia del etnógrafo. Tomado como lo diferente, no deja de ser justificación para una suerte de romanticismo perverso —común, por otra parte, a la etnografía— que lo hace seguir en la marginación más absoluta so pretexto de la búsqueda de los datos culturales, de los informes etnográficos, más verídicos (Stephen A. Tyler, 1991: 190-191).

Quise comenzar con esta larga cita porque me ahorra muchas otras sobre los diversos motivos por los que se han estudiado las etnias. Ya Kunz Dittmer había escrito que "La noción de los conocimientos adqui-

ridos por la etnología es imprescindible para la administración de los países coloniales o de los territorios no autónomos” (1975: 25).

El 27 de octubre de 1977, en su discurso “Las responsabilidades del etnólogo”, en la Fundación Japón en Tokio, Claude Lévi-Strauss hizo referencia a que cuando llegó en 1941 o 1942 como refugiado a Nueva York,

después de haber pasado el tiempo de la guerra en Francia y retornando entonces de una larga estadía en el Brasil central. Había podido llevar conmigo un gran número de placas fotográficas; apenas había llegado, cuando el servicio de espionaje norteamericano, la Office of Strategic Service, se ponía en contacto conmigo y me pedía hacer copias de todas las placas, acompañadas de todos los comentarios que pudiera entregarles. ¿Por qué? Porque después de todo, no se excluía la posibilidad de que las operaciones de guerra tuvieran lugar algún día en estas recónditas regiones de la América del Sur, y de que mis documentos pudieran ser utilizados. Más recientemente, algunos de mis colegas especialistas en la antigua Indochina y en el Vietnam actual han sabido que las obras de carácter puramente científico y objetivo que habían consagrado a esta región y a las poblaciones que la habitan, habían sido utilizadas, explotadas por el esfuerzo de guerra norteamericano (1979: 32).

Sabemos, por ejemplo, que George M. Foster, algún tiempo miembro de la Smithsonian Institution, después de sus experiencias de investigación antropológica en diversos países, incluyendo México, se dedicó a la antropología aplicada. El conocimiento resultante de su trabajo de campo lo aplicó, junto con otros especialistas, al análisis de “los obstáculos no técnicos que para los cambios se observan en todas las sociedades”, y más específicamente,

los aspectos culturales, sociales y psicológicos de la ayuda técnica y del desarrollo tecnológico, particularmente en las comunidades rurales aferradas a la tradición, que han sido objeto de programas de desarrollo como los de los organismos especializados de las Naciones Unidas, los de ayuda bilateral de los Estados Unidos, y los de entidades privadas como las fundaciones Rockefeller y Ford (1974: 18-19).

Vasconcelos, escribiendo una veintena de años antes, no tenía la misma opinión sobre estas instituciones. Nos dice:

los arqueólogos yankees [...] ponen de moda a los indios para mejor minar el sedimento español que dejó la Colonia. Y luego, al deshacerse de nosotros, los mestizos y los criollos, mediante sucesivas rebeliones de indios, ocuparán ellos, los yankees, la posición que ocuparon los españoles de la Colonia, pues es evidente que el indio, solo y desligado de lo hispánico, se quedará como se ha quedado en Texas: de ‘fellah’ y de paria [...] Convézanse: los arqueólogos son la avanzada [...] Toman de jovencitos a criollos mexicanos y mestizos, les pagan la beca arqueológica, los adiestran en el Smithsonian y a los veinte años aparece un libro de aparato científico, en que bajo su firma de origen español, se afirma que era enorme la civilización indígena cuando la destruyeron los españoles. Canallitas de esa clase tenemos ya varios en México (I, 1042).¹

Y especifica aún más:

lo curioso de estos indigenismos fundados en la ciencia etnológica de los agentes del Smithsonian y la Carnegie es que se valen de los Molina Henríquez y los Gamio, pero no se acuerdan de ellos a la hora de crear la dinastía dominante de los nuevos reinos, teóricamente autóctonos (I, 888).

Manuel Gamio, uno de los aquí mencionados, que tuvo una gran influencia de Franz Boas, escribió en 1935 su obra *Hacia un México nuevo*. Allí considera que es “indispensable conocer [las] respectivas características étnicas, culturales, económicas y lingüísticas, e investigar el carácter de aquéllas que son resultado del contacto entre los grupos diferentes” sobre todo en México, “donde son heterogéneos los grandes grupos sociales que constituyen la población”. Este conocimiento es tan importante porque sin él, “nunca podrán ser satisfechas las aspiraciones y las necesidades de los habitantes, si no es de manera unilateral y por lo tanto ineficaz”, lo cual lleva aparejada una “situación de equilibrio social inestable” (1972: 105). El resultado de las investigaciones integrales de los especialistas, debían hacerse llegar a las manos de otros académicos, pero sobre todo hacerse del conocimiento “de funcionarios del gobierno y de entidades particulares, para que se inspiren en su lectura y puedan proceder de manera autorizada a la implantación de medidas encaminadas a mejorar efectivamente las condiciones de vida material o intelectual

1. *Obras Completas*, Libreros Unidos Mexicanos, México, 1961, I, 1042. En adelante todas las citas de las *Obras Completas* de Vasconcelos aparecerán en paréntesis anotando el volumen y número página.

de nuestros grupos sociales” (*Ib.*: 106). Además, debían hacerse resúmenes de los “aspectos orgánicos y funcionarios de los grupos que forman la población” y hacerse llegar “al gobierno y al público en general” (*Ibid.*). Dentro de todo esto, son los grupos indígenas “los que requieren más urgente atención” (*Ib.*: 107). Estos grupos indígenas, en el contexto de los grandes tipos culturales de la República Mexicana, quedaban “satisfactoriamente identificados y diferenciados” como “población de cultura anacrónica y deficiente” (*Ib.*: 158). Representaban “un seis o un diez por ciento de la [población] total” (*Ib.*: 159). Para que dejaran de ser extranjeros en su propia patria, habría que “convertir en mexicanos a esa importantísima minoría indígena” (González Aguirre B. y Ricardo Pozas A., 1981: 25), porque como lo expresa Moisés Sáenz, la salida lógica del indio en México es hacerse mexicano (1970: 203).

Julio de la Fuente nos dice que el término “el problema indígena” se acepta

porque se estiman como muy complejos los muchos problemas que la cuestión indígena encierra y tratamos de resolverlos satisfactoriamente con nuestro impulso constructor encauzado en lo estrictamente social: los de orden económico, los culturales generales y particulares, los socio-políticos, todos con un antecedente histórico común y relacionados directamente entre sí. (1964: 41-42).

El principal objetivo que se persigue, según Julio de la Fuente, al estudiar a los grupos indígenas, es “realizar los objetivos que persigue el pensamiento social de la revolución de una manera eficaz, sin estipendios costosos, económicos y de tiempo y, principalmente, sin choques innecesarios ni compulsiones indebidas” (*Ib.*: 44).

Para Guillermo Bonfil Batalla, el análisis del México imaginario y del México profundo, culmina en la construcción de

una nación plural, en la que la civilización mesoamericana, encarnada en una gran diversidad de culturas, tenga el lugar que le corresponde y nos permita ver a Occidente desde México, es decir, entenderlo y aprovechar sus logros desde una perspectiva civilizatoria que nos es propia porque ha sido forjada en este suelo, paso a paso, desde la más remota antigüedad y porque esa civilización no está muerta sino que alienta en las entrañas del México profundo (1990: 245).

Nos dice además, que “la adopción de un proyecto pluralista, que reconozca la vigencia del proceso civilizatorio mesoamericano, nos hará querer ser lo que realmente somos y podemos ser: un país que persigue sus propios objetivos, que tiene sus metas propias derivadas de su historia profunda” (*Ibid.*).

Para Gonzalo Aguirre Beltrán el estudio de las diferentes etnias hace sentido dentro del “proceso general de asimilación involucrado en la formación nacional”. Ese proceso implica

un compromiso entre las culturas particulares y la cultura general, cuyo propósito es hacer posible que las primeras conserven su genio distintivo en el ámbito extendido de formas de vida que, en sus aspectos estratégicos, abarquen a toda la población. La asimilación de los grupos regionales o parroquiales no requiere fatalmente la extinción de sus singularidades, pero sí supone, por parte de éstos, la aceptación de aquellos sistemas e instituciones nacionales que les articulen a la sociedad global (1973: 251).

El proceso de formación nacional requería de un acercamiento y acción integrales. Esto a su vez hace evidente “la necesidad de coordinación, de dirección y enfoque integrales del problema del indio como problema especializado y de gran importancia en la conjugación armónica de la nacionalidad” (*Ib.*: 174). Esta es, según Aguirre Beltrán la necesidad que llena el Instituto Nacional Indigenista, que es el que da “forma, significado y valor a proyectos regionales de desarrollo cuyas realizaciones son el producto acabado de la interfertilización de la teoría y la práctica en constante confrontación” (*Ib.*: 175). Solamente a título de ejemplo he entresacado los puntos de vista de algunos estudiosos de los grupos étnicos, principalmente de los indígenas, para hacer énfasis en los diferentes usos de que es susceptible el estudio de la etnia.

Aparte del problema que implica la motivación que nos mueve a estudiar a las diversas etnias, está el problema de la identidad étnica misma que también requiere de nuestra atención. Quisiera plantear el problema desde un punto de vista un tanto diferente al que encontramos, por ejemplo, en el *México profundo*. Guillermo Bonfil nos dice que

el indio no se define por una serie de rasgos culturales externos que lo hacen diferente ante los ojos de los extraños (la indumentaria, la lengua, las maneras,

etc.); se define por pertenecer a una colectividad organizada (un grupo, una sociedad, un pueblo) que posee una herencia cultural propia que ha sido forjada y transformada históricamente, por generaciones sucesivas; en relación a esa cultura propia, se sabe y se siente maya, purépecha, serio huasteco (1990: 48).

Quisiera tomar un punto de vista más amplio, que incluya a todas las etnias en general, en la medida de lo posible. Para intentarlo, seguiré en lo posible el pensamiento de dos filósofos: del japonés Nishida Kitarô y del mexicano José Vasconcelos.

II. ¿QUÉ ES LA IDENTIDAD ÉTNICA?

Para intentar responder a esta pregunta, quiero primero ver lo que es la etnia, y luego lo que es la identidad.

a) *La etnia*²

El filósofo japonés Nishida Kitarô (1870-1945) nos dice que la etnia (*minzoku*) no es mera especie biológica (NKZ, XI, 456). La especie biológica, como resultante de la creatividad de la naturaleza, es expresiva, es decir, habiendo sido formada, a su vez forma. Sin embargo, esa expresividad aún no tiene autopercepción. La especie biológica solamente se torna etnia cuando aquélla forma una sociedad histórica en un mundo social que le sirve de ambiente: cuando su ambiente es el mundo histórico social, entonces “la especie biológica viene a ser una etnia” (NKZ, VIII, 288). Por eso, respecto a la etnia, el ambiente no es la naturaleza en general sino que el ambiente de la etnia histórica “es la vida y la vida es su ambiente” (NKZ, VIII, 85). En otras palabras, cuando la vida biológica carga sobre sí la tarea histórica de formar el mundo, cuando sale a la palestra de la historia (NKZ, IX, 144), entonces se torna etnia: “La vida biológica [...] en cuanto que es algo que reviste un significado histórico, se torna etnia” (NKZ, VIII, 259). La vida biológica

2. Esta sección está tomada de la ponencia “Para mantener la identidad” que presenté en la II Reunión sobre Etnias: Oriente y Occidente, Tepic, nov., 6-8, 1991. En lo que sigue, todas las citas de Nishida Kitarô aparecerán abreviadas en el texto como NKZ, no. del volumen en romanos, y número de página. Las referencias son a *Nishida Kitarô Zenshû*. Tokio. Iwanami Shoten. 1965-1966, 2a. ed.

puede revestir un significado histórico porque la “sangre” es expresiva y por ello puede ser punto focal de la formación de la sociedad. La autoexpresión de la sangre viene a ser el punto de “transformación del mundo de la vida biológica en mundo histórico formativo” (NKZ, XI, 336).

La etnia en su desarrollo histórico viene a tener un significado cultural: “La *Gemeinschaft* es portadora del significado cultural de la etnia” (NKZ, VIII, 194). Por eso, la comunidad tiene un aspecto enteramente biológico, material, natural (NKZ, VIII, 195); y también tiene otro que es histórico, formativo y mundial. Estas dos características siempre están presentes también en la “etnia cultural” (NKZ, VIII, 197), porque “la vida histórica actúa a través de la etnia” (NKZ, VIII, 342). Según Nishida, la sociedad se constituye cuando una o más etnias se enfrentan al ambiente histórico, lo forman y son formadas por éste (NKZ, X, 197, 276). Es decir, “la sociedad [...] no es un simple desarrollo étnico” porque “la sociedad no es la simple extensión de la familia” (NKZ, VIII, 502). Para poder ir de la etnia a la sociedad como “modo de producción histórico” debe ya estar actuando la “actividad formativa histórica” (*ibid.*). Es decir, allí debe estar actuando lo *daemonisch*, debe estar actuando el “espíritu étnico” (NKZ, X, 133). Por eso Nishida nos dice que la etnia, como especie histórica, “es una tendencia de autoformación del mundo histórico” (NKZ, X, 173) y que “en la constitución de la sociedad, la etnia debe ser la base” (NKZ, XI, 334). Sin embargo, “en la medida en que se piense la etnia en la base de la formación histórico social, debe pensarse la autopercepción de la sangre en la base de la constitución de la sociedad” (NKZ, XI, 334). Es más, el espíritu étnico mismo se asienta sobre la “mística de la sangre” (NKZ, XI, 336).

Pero en la historia del hombre, el concepto de etnia en la época antigua viene a ponerse en evidencia cuando al ir más allá de la “vida tribal primitiva”, tienen lugar las grandes “migraciones étnicas” (NKZ, X, 206). En la época de las grandes migraciones étnicas, se pone de manifiesto históricamente que “en la historia no se da algo como una etnia única. Todas ellas, con carácter de sujeto, se oponen al ambiente y se oponen a otras etnias” (NKZ, VIII, 493; Cf. VIII, 511). Es más, una etnia viene a ser etnia “mediante el hecho de que etnia y etnia mutuamen-

te se opongan y entren en conflicto la una con la otra tomando como *Mittel* a la realidad individual” (NKZ, VIII, 514). La existencia misma de la etnia implica autonegación (NKZ, VIII, 45). De esa *autonegación* se hace posible pensar en la coexistencia —y quizá incluso en la fusión— de las etnias. De allí viene a resultar el pueblo, y “un pueblo no necesariamente tiene gente sólo de la misma sangre” (NKZ, XII, 327).

Para Nishida, la etnia primitiva es diferente de la “etnia” en sentido moderno. En su desarrollo europeo, la etnia primitiva pasó por la Edad Media, en la que se trató de crear un mundo católico, universal: debido a que ese mundo era abstracto la etnia tampoco pudo ser enteramente concreta. Pero ya en la época moderna, el mundo poco a poco se hizo real en sentido concreto, se hizo uno. Esto trajo consigo un esfuerzo por tratar de llegar al mundo mediante la formación de la especie histórica: esta “es la aflicción del mundo actual” (NKZ, IX, 135).

En tiempos de la Segunda Guerra Mundial se pensaba que la etnia era el “sujeto de la historia” (NKZ, VIII, 85), el “protagonista en este mundo” (NKZ, VIII, 45). A semejanza de la comunidad primitiva que se organizaba sobre el mito como prototipo de la autoformación del mundo, según Nishida, “hoy en día la etnia es *mythos*” (NKZ, X, 208). Así nos dice: “Hoy en día la gente considera a la etnia como sustrato y dice que actúa. Tomar como sustrato a la etnia y decir que actúa, es actuar tomando a la historia de la etnia como base; eso es actuar con carácter de tradición” (NKZ, X, 252).

Esto de ninguna manera es negar el carácter creativo que tiene la etnia: “sin etnia no hay creación” (NKZ, IX, 66). Pero “las diferentes etnias son portadoras de diversas tendencias” (NKZ, VIII, 493) de formación histórica, son portadoras de diferentes modos de la *poiesis* (Cf. NKZ, IX, 135). A pesar de que Nishida afirma que “la etnia es [...] fuerza de formación estatal” (NKZ, X, 5), a diferencia de Ranke (NKZ, X, 77) y de Hegel (NKZ, X, 81), Nishida no piensa la etnia a la base del estado. A diferencia de la visión nazi del estado, no piensa “la individualidad de la etnia” en la base del estado (NKZ, X, 379). Lo que Nishida coloca, bajo la influencia de la escuela historicista romántica de Savigny, es el *espíritu étnico*: “Pienso que en la actualidad, la esencia del estado se ha venido clarificando cada vez más, no tanto como razón concreta,

sino como vida individual que se fundamenta en el espíritu étnico” (NKZ, X, 81). Sin embargo, Nishida modifica ese concepto de acuerdo con el tradicional *Yamato damashii* que existe en Japón desde la antigüedad.

Cada etnia mantiene su propia vida y mantiene su individualidad (NKZ, X, 77) —que es una individualidad con contenido mundial y que se ha despojado de toda particularidad (NKZ, X, 380)— es decir, cuando mantiene su espíritu étnico (NKZ, X, 81), esa individualidad viene a ser “no sólo la plataforma de la praxis sino que viene a ser fuerza de la praxis” (NKZ, X, 379). Entonces el espíritu étnico, ya mediante la formación del Estado, viene a ser creador de valores eternos, reviste una dimensión ética (NKZ, VIII, 493). Allí el concepto de etnia viene a ser un concepto de la praxis histórica.

En el sentido en que la etnia es un concepto de la praxis, nos referimos al sujeto activo que carga sobre sí la responsabilidad de realizar la tarea histórica del mundo. El sujeto activo de la historia no es la raza, ni la clase, ni las unidades macro-sociales, ni el grupo de interés, ni los grupos minoritarios sino la etnia.

La etnia es una forma de la coexistencia del hombre en su carácter de especie histórica. En este sentido, es un foco topológico de la transformación continua de la realidad histórica: la etnia forma al mundo histórico y, a su vez, es formado por él. En este sentido es una especie histórica que, como existencia simbólica, se caracteriza por ser dinámica, práxica y expresiva.

b) La identidad étnica

Hay muchas maneras de acercarse al estudio de la identidad: desde la psicología, la literatura, la filosofía, la antropología, la sociología, etc. Cada una de ellas tiene su propio valor, pero aquí nos interesa sobre todo hablar de lo que es la identidad *étnica*.

La etnia como especie histórica es sujeto de la praxis. Esa praxis es resultado de, y resulta, en un modo de formación histórico social que es la tradición. Por eso Nishida nos dice que la tradición es “fuerza formativa del mundo histórico” (NKZ, XI, 189), es “el sentido de la historia”

como dijo T. S. Elliot (NKZ, X, 224). Lo que Elliot “llama sentido de la historia no es simplemente el pasado que ya pasó y se fue, sino que incluye la percepción de que el pasado está presente [aún ahora]; y también dice que es el sentido del todo: de lo eterno y lo mutable. En otras palabras, debe ser el punto de vista de la auto-determinación del presente absoluto [en el que] pasado y futuro coexisten en el presente. Hoy en día la gente dice que actúa teniendo a la etnia como sustrato. Pero tomar la etnia como sustrato y decir que actúa, debe ser actuar tomando la historia de la etnia como base: esto es actuar tradicionalmente” (NKZ, X, 252). La tradición es “fuerza que hace y continúa haciendo al mundo con carácter histórico-formativo” (NKZ, XI, 189).

El ejercicio de la tradición resulta en la constante revitalización del pasado y su creativa contribución en el presente. En ese devenir dialéctico se forma la sociedad: “sin tradición no hay sociedad” (NKZ, X, 224) y también se forma el mundo. Por eso Nishida puede incluso decir que “el mundo histórico empieza con la tradición [...] [y] en la medida en que vive la tradición, en esa medida vive el mundo” (NKZ, XI, 190). La etnia nunca se da como existencia única (NKZ, VIII, 493) sino que siempre está en interdependencia existencial con otras etnias. En esa interdependencia se constituyen sus determinantes internos y externos que vienen a ser las vecindades de la topología de la identidad étnica que se construye sobre la realidad histórica como campo topológico.

Los determinantes internos y externos vienen a darnos la configuración de la especie histórica que es la etnia. Los externos son aquellos que caracterizan a la etnia. El filósofo japonés Kosaka Masaaki menciona seis: la comunidad de sangre (*Blutsgemeinschaft*), la comunidad de terruño (*Siedlungsgemeinschaft*), la comunidad de destino (*Schicksalsgemeinschaft*), la comunidad de lengua (*Sprachgemeinschaft*), la comunidad de creencia (*Glaubensgemeinschaft*), y la comunidad de cultura (*Kulturgemeinschaft*), que “son elementos necesarios y constitutivos de lo étnico, pero ninguno de ellos es por sí solo suficiente para determinar a la etnia” (1942: 20-24, 28).

Como sujeto práxico la etnia se determina internamente, es decir, se autodetermina. Ante todo, en el proceso de autodeterminación se da la autonegación de la etnia (NKZ, VIII, 45). La autodeterminación de la

etnia se da en la tradición como modo de formación histórico-social. En este sentido, el contenido de las diversas formas de la tradición es la cultura. En ese contenido encontramos la afirmación de la autonegación de la etnia. Allí la tradición es formación expresiva. La expresividad del mundo histórico es lo que hace posible la mediación. La cultura, como mundo de la mediación expresiva, es el contenido de la autopercepción creativa del mundo histórico y en ella se hace posible la manifestación histórico corporal de la tradición. La identidad étnica es la corporalización de la vivencia del ejercicio de la tradición. La tradición se ejerce en interdependencia existencial. El ejercicio de la tradición como modo de formación histórico social, es una vivencia. La identidad étnica es la corporalización individual de esa vivencia. Por eso, la identidad étnica es un modo activo. La identidad étnica es la impronta corporal, mental y espiritual que se alcanza en el ejercicio cotidiano de la tradición y, de manera especial, en los ritos de paso del ciclo vital al interior de la etnia. Sólo sobre esta base puede hablarse, como lo hacen algunos sociólogos y antropólogos, de la sedimentación de ciertas características de adscripción atribuibles a los miembros de la etnia.

La identidad étnica, como corporalización de la vivencia del ejercicio de la tradición, transmuta al hombre en elemento creativo del mundo histórico que también es creativo (NKZ, VIII, 405). En este sentido, la identidad étnica es constante búsqueda de la propia tarea en el mundo histórico y de las modalidades de su realización. De esa manera el individuo llega a ser foco dinámico y autoformativo de la realidad histórica.

En la vivencia del ejercicio de la tradición se fundamenta la autopercepción de la etnia. En la manifestación corporal de esa vivencia se fundamentan las formas de lo cotidiano y, al mismo tiempo, la creatividad autoexpresiva y autoformativa de la etnia. En la autopercepción de la etnia se da la autopercepción del sí-mismo histórico corporal, es decir, de cada uno de los elementos creativos del mundo creativo. Por eso puede realizarse la autopercepción, que “en sentido original debe ser que el sí-mismo ocupe un lugar único en el espacio histórico” (NKZ, X, 317).

En la autopercepción de la etnia surge el espíritu étnico. El espíritu de una etnia no es una substancia ni es sujeto en sentido esencialista, sino

un tipo de cosmovisión que radica en la “manera de ver y pensar las cosas” (NKZ, XII, 394) que es peculiar a esa etnia. El espíritu étnico, sin embargo, no está separado de la historia ni es monolítico. Por otra parte, Nishida rechaza igualmente el exceso ultramilitarista que enfatizaba el espiritualismo y que llevó a las fuerzas armadas a predicar que vencerían en la guerra por la sola fuerza del espíritu japonés. En cuanto que la identidad étnica es búsqueda constante de la propia tarea en el mundo histórico y de su realización en interdependencia existencial con otras etnias, el espíritu étnico es multimodal. Aquí radica la base para un pluralismo étnico y cultural.

III. SIETE PROBLEMAS PARA MANTENER LA IDENTIDAD ÉTNICA

1) Como nos dice Agustín Basave Benítez, uno de los grandes problemas nacionales que Andrés Molina Enríquez identificó fue el problema político. Nos dice que para Molina, “la patria es una dilatación orgánica de la familia” (1992: 68) y a propósito de esa afirmación cita la siguiente expresión: “la patria, pues, es, en resumen desde el punto de vista sociológico en que la venimos considerando, la unidad del ideal común” (*Ib.*: 69). Y nos dice Basave Benítez, “De ahí que la homogeneidad sea condición *sine qua non* de la existencia de una patria como tal, y que el encuentro de dos ‘agregados humanos’ distintos no pueda constituir una patria sino hasta que éstos ‘se confundan en uno solo’ que desarrolle su propia cohesión social” (*ibid.*).

Pero la afirmación de Molina Enríquez es sólo una de las muestras de este tipo de pensamiento. Se considera que la homogeneidad es indispensable para que exista la patria, y además, la teoría del derecho, al aceptar tácitamente un tipo de identidad abstracta en el *dictum* de igualdad ante la ley, toma esa igualdad abstracta como base de toda legislatividad. Los órganos de aplicación de la ley extienden esa identidad abstracta a todo sujeto de derecho: la libre sustituibilidad de los sujetos de derecho permiten verificar la imparcialidad de la ley. Al mismo tiempo, llevan como requisito social la homogeneidad de los sujetos de derecho. En aras de la igualdad ante la ley se sacrifica el nombre propio de todo ciudadano. La ley desprende al individuo de su matriz cultural,

del entorno de su tradición y lo sujeta a la positividad racional del legislador que busca la universalidad incontestable. Ello, en nuestro país, lleva consigo la negación de la costumbre como fuente de derecho. El derecho positivo, al erigirse como defensor de la universalidad liberal individualista de fines del siglo pasado en la constitución de 1857 definió igualmente la fuente del derecho para la constitución de 1917. Por eso necesitamos un nuevo paradigma de las relaciones entre Estado y ciudadano que no ponga la homogeneidad como requisito indispensable de gobernabilidad.

2) Como hizo notar el maestro José Lameiras en su comentario al libro *Identidad y cultura* del dr. Rogelio Cruz Villegas,³ la identidad de los grupos étnicos se ve amenazada por los medios masivos de comunicación que todavía continúan con prácticas de la segunda ola. Los medios masivos de comunicación se apegan al antiguo concepto de que son “de masas”, están hechos para las “masas” y para masificar. Los programas de televisión están hechos para televidentes estándar, los programas de computadora se ofrecen como paquetes estándar, los cassettes llevan contenidos que buscan la universalidad de la cultura nacional. Los medios de comunicación tienen como audiencia hipotética y como clientela preferencial al ciudadano estándar. Pero las diferencias regionales se pasan por alto, en la producción de programas, en la selección de artistas, en la elección de temas (musicales, de telenovelas, etc.), en la interpretación de la noticia periodística. El individuo y su identidad étnica se ven cubiertos por la avalancha de la uniformidad. Toda diferencia justifica la eliminación, la no existencia: como dice el anuncio de ECO “si cambias de canal, dejas de hacer ECO”. Pero esto es cerrar los ojos a las inmensas posibilidades que nos abre el uso desmasificado de los medios de comunicación.

Por eso, se hace necesario convertir los medios de comunicación “de masas” en medios de comunicación intercultural e interétnica. Esos medios de comunicación intercultural e interétnica se enfrentarían a los problemas de la traslación cultural de los mensajes, pero permitirían un

3. Comentario del maestro José Lameiras Olvera en ocasión de la presentación del libro de Rogelio Cruz Villegas, *Identidad y cultura*, (UAM-A. 1992), en el Colegio de Michoacán el 4 de junio de 1992.

nuevo tipo de coexistencia ciudadana. Fomentarían el desarrollo de la identidad étnica en lugar de amenazarla. Se sentarían entonces las bases para una sociedad informática que pueda mantener su múltiple etnicidad.

3) Importación de metodologías y marcos teóricos que inconscientemente toman como centro algún estado nacional hegemónico. Tomar como modelo realidades y sentires ajenos (ya sean europeos, asiáticos o de nuestro propio continente) y colocarlos como marco ideal para el estudio de nuestra propia realidad, sólo se justifica en tanto eliciten en nosotros una respuesta creativa como igualmente fue creativo el modelo respecto a su propia realidad de origen. Ciertamente es difícil hacer en todos los casos un uso creativo de metodologías o marcos teóricos exógenos, pero es igualmente difícil crearlos desde dentro.

4) Falta de autopercepción de la condición étnica de los grupos dominantes, que en sus relaciones con otras etnias actúan y no se consideran a sí mismos como etnia sino como clase dentro de una misma sociedad y cultura. Este es el caso de los mestizos respecto a los indígenas. Como dice Moisés Sáenz, “En muchos sentidos, los indios han sido en México una clase extra-social” (1970: 200). Pero precisamente en esto radica la posibilidad que abre el pensamiento de Vasconcelos: la consideración de mestizos, criollos, etc., como otras formas de la identidad étnica.

5) Otro de los problemas en el estudio de la identidad étnica y, sobre todo, en el mantenimiento de la misma, es la educación para la igualdad básica de conocimientos. La impartición de un conjunto de conocimientos básicos iguales independientemente de su origen étnico o cultural, nos permite tener ciudadanos que tienen en común ese mínimo acervo cultural de nivel nacional. Es quizá deseable la creación de ese tipo de uniformidad de información básica. El problema que crea para el estudio de la identidad étnica y para el mantenimiento de ésta es el siguiente: un sistema de texto único debería verse complementado eficazmente con una serie de conocimientos que permitan igualmente la diferenciación y ubiquen al estudiante de primaria en su propio contexto socio-cultural. Dado el pequeño porcentaje de estudiantes que llegan hasta los estudios de nivel medio superior, en relación con la población escolar de nivel primario, ese conjunto de conocimientos básicos que los homogeneiza,

nunca alcanza la etapa de diferenciación. El resultado concreto, aunque nunca deseado, de este fenómeno socio-educativo es la homogeneización del estudiante.

6) Un problema más que quisiera mencionar está relacionado con las industrias de producción masiva de la segunda ola. Saturan el mercado con una infinidad de productos uniformizados que, además, uniformizan el gusto del consumidor. La producción en serie de vestidos, alimentos, artículos de uso diario, etc., inundan nuestra vida cotidiana con un mensaje uniformizador. Cuando se usaban las pestañas postizas, podíamos admirar en torno a los ojos de las beldades los diferentes modelos de tres o cuatro compañías fabricantes. Lo mismo pasa con los pantalones, camisas, medias, lociones. Los comerciales para la venta de esos productos uniformizados nos hacían confundir la moda con la elegancia. Sin embargo, el hecho de que un mismo modelo de pantalón o de vestido pueda usarse en la ciudad de México o en Hueyapan; que una misma combinación de medias con pantaloncillos cortos pueda ser utilizado en Guadalajara o Monterrey y en Huitzitzilingo, Hgo., no precisamente fomentan el mantenimiento del pluralismo étnico. Sin embargo, conforme adviene la tercera ola, es de esperarse que haya un cambio de la producción transnacional a la producción regional (Alvin Toffler, 1983: 28-35). Es posible que entonces se sobrepase la necesidad de crear un mismo panorama—independiente del ambiente y la cultura—de productos y de lugares donde se expenden. La producción se podrá regir por los gustos de las diversas etnias que componen el país, y por la variedad de sus ambientes.

7) La visión de una tecnología centralizada, gigantista e inhumana en un mundo multipolar pugna por crear cotos cerrados de recursos naturales y de mercados. Los bloques de comercio, los carteles de industrias transnacionales, las nuevas coaliciones del mundo político, son de tal magnitud que nos inducen a pasar por alto el trasfondo étnico de la nueva conformación del mundo en la última década del siglo. Nos hacen olvidar que ahora que en otros continentes los estados se desmembran bajo la presión étnica, nuestro propio país podría ser fácilmente desestabilizado por esa misma presión, si no se busca el nuevo paradigma del estado pluricultural y poliétnico. En este sentido, es urgente abocarnos al estu-

dio de los problemas que subyacen al estudio de la identidad étnica, y proponer académicamente posibles caminos de solución.

IV. ¿POR QUÉ CONSERVAR LA IDENTIDAD ÉTNICA?

Vasconcelos, a su manera, trató de plantear su sentido de la inminencia de estos problemas al escribir: “es menester, con urgencia de salvamento, dar una filosofía a las razas hispanas” (III, 681). En su obra *La raza cósmica* nos presenta desarrollos lineares de cuatro razas convergentes en la “quinta raza universal” (Raza, p. 19)⁴ que, como el quinto sol azteca, es culminación. Pero le falta una dialéctica de la interdependencia existencial de las razas mismas, en la que, aún mientras den origen a una nueva, éstas mantengan su propia identidad. Por el contrario, Vasconcelos nos dice que “En la Historia no hay retornos, porque toda ella es transformación y novedad. Ninguna raza vuelve; cada una plantea su misión, la cumple y se va” (Raza, p. 25). Por otra parte, también debemos decir que Vasconcelos en su *Raza cósmica* y otros de sus escritos, siguiendo la tendencia de la época, confunde los conceptos de raza y etnia.⁵

Por otra parte, Vasconcelos rechaza toda forma de “indoamericanismo” (II, 130), toda forma de exaltación de lo indígena (I, 1042), toda forma de “indigenismo radical” (I, 872), porque considera que se trata de una estrategia norteamericana ya que con ello esperan “que el indio se vuelva en contra de la civilización de México, que tanto estorba al imperialismo” (I, 799). Nos dice que “el indio es un buen puente de mestizaje” (Raza, p. 37), pero el indio mismo “no tiene otra puerta hacia el porvenir que la puerta de la cultura moderna, ni otro camino que el camino ya desbrozado por la civilización latina” (Raza, p. 25). Proponer una regresión a lo indígena es, para Vasconcelos, “simple embrutecimiento y suicidio” (I, 1733). Los indigenismos que afirman que “era

4. Todas las citas de *La Raza Cósmica* de Vasconcelos están tomadas de la 13a. edición publicada por Espasa-Calpe, México, 1989, Colección Austral, 802, Las citas aparecen entre paréntesis como Raza, y número de página.

5. Cosa que incluso Agustín Basave Benítez hizo recientemente en su obra *México mestizo*, 1992: 13, nota 1.

enorme la civilización indígena cuando la destruyeron los españoles” (I, 1042), están “fundados en la ciencia etnológica de los agentes del Smithsonian y la Carnegie” (I, 888) que practican la “etnografía positivista, que exagera las diferencias de razas y hace del salvaje un ser aparte, una especie de eslabón del mono y del hombre” (I, 1328). Por su parte, nos dice Vasconcelos, “los indios, por lo general, no hablan de su casta; tratan de simular que son blancos” (I, 872). De esta manera desarrolla Vasconcelos el problema que culmina con su pregunta: “¿Qué es de nosotros, pobres diablos, si nos quitamos lo *Spanish*, si nos causa sonrojo que nos digan indios?” (II, 130).

Sin embargo, Vasconcelos plantea la necesidad de crear “una nueva doctrina étnica” (*Raza cósmica*, Editorial Espasa-Calpe, México, 8a. ed, p. 46) sobre la base de un sustrato racial mestizo. Hasta entonces, el ideal del mestizaje de la raza cósmica respondía a un requerimiento de homogeneidad como base de la gobernabilidad de la república (Agustín Basave Benítez, 1992: 69). Pero Vasconcelos, a diferencia de otros ideólogos del mestizaje, se propone, no solamente llegar a la consolidación del estado nacional sino la unificación de un continente y, en última instancia, a una unificación global en el Estado Mundial (III, 385).

a) *La anti-ideología MELAC*

Vamos a examinar los principales rasgos de una anti-ideología que Vasconcelos diseñó conscientemente. Se considera sucesor del ideal bolivariano y de las ideas de Lucas Alamán. Nos dice: “Alamán creía en la raza, creía en el idioma, creía en la comunidad religiosa” (II, 1308). Escribe que en tiempos de Simón Bolívar,

la idea de raza no pesaba en una época en la que la intromisión del inglés había reemplazado la influencia del pariente español. La comunidad de idioma no despertaba entusiasmos, acaso porque no se veía la amenaza; no era todavía el inglés idioma mundial de conquistas. Y, por último, el problema religioso aún no surgía, porque todas las constituciones de los países nuevos habían garantizado sus privilegios a la católica. Nadie previó la asechanza de los misioneros del protestantismo, sembradores de discordia entre cristianos desde que invaden nuestros países” (II, 1305-1306).

Al mencionar las ideas de Lucas Alamán, Vasconcelos las contraponen a la ideología WASP (White, Anglo-Saxon, Protestant) de la siguiente manera: “Alamán creía en la raza” (contra White), “creía en el idioma” (contra Anglo-Saxon), “creía en la comunidad religiosa” (contra Protestant). Pero la anti-ideología vasconceliana (MELAC) está compuesta de Mestizo (contra White), Latino (contra Anglo), Americano (contra Saxon), Católico (contra Protestant).

Frente al *melting pot* norteamericano, Vasconcelos coloca a toda latinoamérica: el “germen de esta futura raza cósmica lo encuentro yo en la población contemporánea de la América Latina” (II, 1179). Mientras que el *melting pot* norteamericano fracasa porque no alcanza ni dimensiones nacionales al no asimilar a los negros, la raza cósmica sería la “raza integral” (Raza, p. 30), ya que “las distintas razas del mundo tienden a mezclarse cada vez más, hasta formar un nuevo tipo humano” (Raza, p. 9). De allí resultaría el último tipo de hombre racional, el “hombre totínico” u “hombre de unidad” (III, 1106).

El segundo elemento de la anti-ideología es la unidad de lengua, que es “vehículo sintetizador de energías humanas” (II, 1192), porque “el idioma nacionaliza mejor que la sangre” (I, 1663). Vasconcelos concibe el español como una mejor alternativa que el inglés: “¿acaso no es legítimo hablar de un mundo español, de un mundo libre como el del inglés, respetuoso de todas las soberanías locales, pero uno ante el peligro, uno en la labor y uno en la gloria?” (II, 1192).

El tercer elemento es la religión católica ya que los yanquis están convencidos “de que la destrucción del catolicismo quita a nuestra raza su más vigoroso aglutinante, y la deja a merced de la conquista espiritual que es el antecedente de la dominación política y económica de todo el territorio” (I, 1787). Cada uno de estos elementos de la anti-ideología vasconceliana tiene sus acérrimos enemigos: el pochismo, el protestantismo, el indigenismo Smithsoniano (Cf. I, 1042) y el monroísmo, y finalmente la estrella de cinco puntas formada por Washington, Wall Street, John Pierpont Morgan y Andrew Carnegie, el Procónsul Dwight D. Morrow, y los presidentes Carranza y Calles. Sobre estos peligros ya traté en otra ocasión (Agustín Jacinto Z., 1987: 60-87). La *Raza cósmica* de José Vasconcelos ha sido calificada como un ensayo que

presenta “el ‘programa espiritual’ destinado a consolidar definitivamente la cohesión del continente iberoamericano y a hacer de él la cuna de la humanidad nueva” (Claude Fell, 1989: 639). Aquí nos interesa porque plantea algunos problemas y propone soluciones que nos pueden llevar hacia la “nueva doctrina étnica” que él mismo buscaba.

b) Mantener la identidad étnica⁶

Al hablar de mantener la identidad étnica me refiero al ejercicio continuado de la tradición que se manifiesta histórico - corporalmente y no a la identidad en sentido esencialista. En este mundo, que poco a poco se hace más concretamente uno, parecería una necedad tratar de mantener la identidad de los comparativamente pequeños grupos étnicos. No me refiero a la obliteración de las etnias por fuerzas externas, sino a la motivación interna de las mismas para mantener la identidad. Esto es muy importante para las etnias mismas. Si no encuentran ninguna motivación interna para mantener su identidad, ninguna justificación de su existencia, difícilmente podrían mantenerse frente a los embates conducentes a la pérdida de identidad. Ante todo, podemos pensar en una justificación simple. Tienen derecho a la existencia porque todo hombre, entre sus derechos fundamentales, lo tiene. Es decir, simplemente por el hecho de contarse entre los humanos tiene derecho a existir. Pero este derecho a la existencia como uno de los derechos humanos fundamentales no garantiza la identidad.

Vendría entonces una segunda razón. Todo miembro de un grupo étnico tiene derecho a mantener su identidad como miembro del mismo, si así lo desea. Sin embargo, este derecho no garantiza que el individuo mismo se sienta motivado a mantener su identidad. Puede haber muchas maneras indirectas de hacerlo renunciar a ese derecho. Por ello, se hace necesaria una razón interna todavía más fuerte.

Una tercera razón, esta vez interna, es el sentimiento de pertenencia a un grupo primario y la solidaridad que de ella se deriva. Pero aun es

6. Esta sección está tomada de la ponencia “Para mantener la identidad” que presenté en la II Reunión sobre Etnias: Oriente y Occidente, Tepic, nov., 6-8, 1991.

posible pensar que este satisfactor psicológico de pertenencia le pueda ser cambiado, al cambiar el grupo primario de referencia. Esta razón se basaría en un individualismo que a la larga sólo significaría la corrosión de la identidad del grupo étnico. Por ello es necesario buscar una razón más fundamental.

Llegamos así a la cuarta razón. Todo miembro de un grupo étnico, y el grupo étnico como tal, constituyen —para utilizar las palabras de Nishida Kitarô— un “elemento creativo del mundo creativo” (NKZ, VIII, 405). Por ello, cada miembro y todo el grupo étnico ya por el hecho de hacerse consciente de su identidad y de expresarla libre y creativamente, contribuye a trazar “una línea en el mapa de la historia universal”.

Por otra parte, el país mismo está en este momento a la búsqueda de una identidad capaz de resistir los embates cada vez más violentos de las diversas culturas que constantemente penetran a través de los medios de comunicación de masas. Por eso, resulta en interés del país mismo que cada uno de los grupos étnicos que lo constituyen, incluyendo a los mestizos y criollos según una nueva doctrina étnica de inspiración vasconceliana, se haga consciente de su propia identidad étnica y la ponga creativamente por obra. De la apropiación creativa de las diferentes tradiciones regionales, solamente puede resultar un México más fuerte, capaz de ir al encuentro de otras culturas con la seguridad de su propio ser. Cada miembro de un grupo étnico es ante todo creador de los valores culturales de la patria: coloca su propio grano de arena en la construcción de la nación, lleva encendida en el pecho la pasión de construir una patria mejor. Se ha considerado que la identidad étnica se restringe a la de los grupos indígenas o de otras regiones del planeta. En ese caso, se tiene la idea de que ser un buen mexicano implica sacrificar la propia identidad étnica en aras de la homogeneidad mestiza mexicana. Por otra parte, la estructuración del espacio histórico-vital ciudadano en México sobre la medida de estructuración europea, ciertamente no ha resultado eficiente en la resolución de problemas de tipo tradicional en las relaciones entre Estado y comunidades étnicas, ni en las situaciones de conflicto entre los grupos étnicos mismos. El resultado es una existencia marginal de las etnias de México, en la que simplemente se tolera una

forma diferente de estructuración del espacio histórico vital, como algo que se resolverá por sí sólo, con el tiempo.

Pero precisamente una de las grandes contribuciones de Vasconcelos es plantear la posibilidad de considerar al mestizaje dentro del área de la investigación de las etnias. Por esto se hace necesaria la “nueva doctrina étnica”, ya que entonces al tratar de la identidad étnica no habría que referirla solamente a las etnias indígenas o a las venidas de otras partes del mundo: sería un estudio de la identidad étnica extensivo a todo mexicano.

En la preservación de la identidad étnica, que es una tendencia histórica de la actualidad, se hace necesario mantener el convencimiento interno de cada miembro de un grupo étnico, de que dentro de su propia manera de ser, basada en su propia tradición, es posible hacer una contribución creativa a la cultura mexicana y a la cultura mundial. Ese convencimiento interno de cada miembro de un grupo étnico sólo puede darse mediante una toma de conciencia que lleve consigo el ejercicio creativo de la tradición como modo histórico-corporal de formación social del hombre.

V. ¿CÓMO MANTENER LA IDENTIDAD ÉTNICA?

Del ejercicio continuado de la tradición surge el espíritu étnico. Vasconcelos nos dice que entre los obstáculos más grandes para que pueda ser realidad la raza cósmica, están el rechazo o el olvido de las tradiciones (*Raza*, p. 22) y la disposición geográfica (*Raza*, p. 24).

El espíritu étnico de la raza cósmica se origina en nuestra tradición que “posee mayor facilidad de empatía con los extraños” (*Raza*, p. 26), lleva en sí el “afán de universalidad” (*Raza*, p. 27), es decir, la preocupación por “dar expresión al anhelo total del mundo” (*Raza*, p. 27). Es decir, ese espíritu étnico carga sobre sí una tarea histórico universal: la misión trascendental de “fundir étnica y espiritualmente a las gentes” (*Raza*, p. 28), en una “raza definitiva” o “raza integral” (*Raza*, p. 30), es decir, en una “raza nueva, raza de síntesis que aspira a englobar y expresar todo lo humano en maneras de constante superación” (*Raza*, p. 30).

Por eso Vasconcelos nos dice que “será menester que la raza iberoamericana se penetre de su misión y la abrace como un misticismo” (*Raza*, p. 30).

Al mismo tiempo, “ni en la antigüedad, ni en el presente, se ha dado jamás el caso de una raza que se baste a sí misma para forjar civilización” (*Raza*, p. 43). Se hace necesario el mantenimiento de las diversas tradiciones étnicas. Toda tradición, por la creciente globalización de nuestro mundo, se encuentra con otras que, venidas de otros grupos étnicos, chocan contra ella. Allí se da el choque de tradiciones en el seno de los grupos étnicos y no solo fuera de ellos. Nos encontramos entonces con la necesidad de una nueva unificación. En el choque entre tradiciones, no puede darse la simple eliminación de alguna de ellas. El choque de las tradiciones es siempre una demanda de creatividad.

Cuando se da esa creatividad, se da la formación de una nueva tradición, más globalizada, más cercana a lo que Redfield denomina una Gran Tradición. Esa nueva tradición viene, en sus nuevas circunstancias, a ser también un modo de formación histórico social. De allí se forma un nuevo tipo de hombre y de mujer, un nuevo tipo de individuo, un nuevo tipo de familia y un nuevo tipo de sociedad.

Por eso, al hablar de tradición no nos referimos simplemente al residuo invariante del devenir histórico. Tradición, como ya se dijo antes, es un modo activo, un modo formativo que demanda en cada individuo su corporalización creativa. No es una simple apropiación ni una asignación, sino que es un modo de la praxis. Siendo así, no pueden oponerse la tradición y la modernización ni como simple contraposición, ni como contradictorios. La tradición, para decirlo en términos al estilo del filósofo Nishida Kitarô (que a su vez los toma de Ranke), es la voz de Dios que nos habla en cada evento histórico que se origina de nuestro hacer histórico social. Allí la tradición es formación y transformación del mundo. Es cumplir con nuestra tarea histórica. Nos convierte en arquitectos del mundo histórico y nuestra acción traza una línea en el mapa de la historia universal.

El conflicto entre las tradiciones sólo puede resolverse mediante una fusión creativa. Como escribe Vasconcelos, “la oposición y la lucha, particularmente cuando ellas se trasladan al campo del espíritu, sirven

para definir mejor los contrarios, para llevar a cada uno a la cúspide de su destino y, a la postre, para sumarlos en una común y victoriosa superación” (*Raza*, p. 31).

La cada vez mayor globalización de las tradiciones es a lo que llamamos modernización, como tendencia histórica del mundo actual. Solamente en la perspectiva de la tendencia a la formación de un mundo global podemos llamar modernización a la fusión creativa y cada vez más globalizante de las tradiciones. Modernización es la conjunción creativa de tradiciones que antiguamente eran peculiares a una etnia. Podemos decir, en otras palabras, que modernización es la globalización creativa de la tradición como modo de formación histórico social.

Por esto, en este sentido, en cada época puede hablarse de modernización: cada época tiene su propia conjunción de tradiciones que deben fusionarse creativamente. Esta fusión creativa, cuando logra un avance en el proceso de globalización, viene a marcarnos el apogeo de una etnia, de una sociedad o de una cultura, y nos marca igualmente el movimiento de una época a la siguiente. Cada época se marca por el logro y florecimiento de una fusión creativa de tradiciones que se globalizan. Cuando una tradición se fusiona creativamente con otra u otras tradiciones y alcanza una mayor globalidad, entonces podemos hablar de una modernización.

Se marca con ello una época en la historia de la etnia y en la historia mundial. Por ejemplo, como resultado de la fusión creativa de las varias tradiciones cuyo encuentro tuvo lugar en lo que llegó a llamarse Nuevo Mundo, puede detectarse a fines del siglo XVII la formación de una configuración de nuevas tradiciones que llevan ya en sí la capacidad de globalizarse. El proceso tarda casi dos siglos en fructificar, hasta que a fines del siglo XIX se conjuntan en un estado nacional (Herón Pérez M., 1992: 27-81, esp. 73-81).

Sin embargo, la fusión creativa no significa que los elementos que dan nacimiento a una tradición más globalizada, ellos mismos desaparezcan. En realidad no desaparecen. La fusión creativa fortalece y renueva los elementos de la fusión. Allí hay una paradoja que solamente puede explicarse por el carácter de la tradición como segunda naturaleza del sí mismo histórico corporal. El encuentro de tradiciones no es que dos

configuraciones de valores, abstractamente, se toquen y en el choque se destruya alguna de ellas o en la fusión ambas desaparezcan. El encuentro de tradiciones se da en el “modo de coexistencia abierto al Logos” entre personas (Víctor Frankl). Por ello, la fusión creativa no destruye a las personas. Mantiene, enriquece, fortalece y profundiza las tradiciones étnicas y, al mismo tiempo, creativamente forma una nueva configuración de la tradición.

Si consideramos la identidad étnica como la corporalización de la vivencia del ejercicio de la tradición, es decir, si consideramos al mismo poético histórico corporal —que es foco de autoformación del mundo histórico— como encarnación de la tradición, entonces podremos comprender más fácilmente de qué manera pueden fortalecerse las tradiciones precisamente en la fusión creativa con otras tradiciones.

Esta es, quizá, la mejor manera de mantener la identidad étnica.

UNA ANOTACIÓN FINAL

Hace algunos días le pedí al maestro José Lameiras el favor de que me hiciera algunos comentarios sobre este escrito, para estar en posición de mejorarlo.

Aparte de señalarme algunas imprecisiones y falta de definiciones claras para términos tales como “comunidad”, “sangre”, “autopercepción de la sangre”, me hizo notar que sería conveniente consultar las ideas del doctor Luis Villoro sobre el tema del indigenismo.

Había yo leído algunas de las obras del doctor Villoro, pero yo las había utilizado para presentar la interpretación filosófica del movimiento indigenista en un escrito que trataba de dar un panorama de la filosofía mexicana para una audiencia japonesa. Entonces solamente había yo hecho notar que hasta ahora la filosofía mexicana no ha tomado como su principal punto de apoyo el pensamiento indígena, aunque no faltan los estudios monográficos sobre diversos temas relacionados con el pensamiento prehispánico.

Ahora que volví a revisar un poco más de cerca el pensamiento del indigenismo, me siento inclinado a pensar que, como dice el doctor Le Clézio, “el indigenismo es un humanismo” y que como señala el doctor

Villoro, efectivamente los principios fundamentales de la preocupación por los grupos indígenas se han ido transformando a través de los siglos. El indigenismo, especialmente el de quienes el doctor Villoro llama "mestizo-indigenista", ciertamente carga sobre sí una pesada tarea dialéctica: a) mantener vivas las tradiciones, costumbres, ritos, y en general las formas de vida de las comunidades indígenas hacia un mejor nivel de vida e integrarlos a la cultura nacional.

No sé si lo que voy a decir es una herejía, porque todavía no la he puesto a consideración de la comunidad colmichiana, pero se me ocurrió que el indigenismo pudiera dar un paso más adelante de la siguiente manera: en un estado pluricultural y multiétnico, las etnias indígenas se podrían ver acompañadas de por lo menos otras dos etnias a nivel nacional: 1) los criollos, y 2) los mestizos. En realidad por su papel como motor de la historia, los mestizos han tenido siempre el carácter de etnia, pero sólo se han reconocido hasta ahora como clase dentro de la sociedad nacional.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo

1973 *Teoría y práctica de la educación indígena*, SEP-Setentas, México.

AGUIRRE BELTRÁN Gonzalo y Ricardo Pozas Arciniega

1981 *La política indigenista en México. Métodos y resultados*, tomo II: Instituciones indígenas en el México actual, INI, 3a. ed., México.

BASAVE BENÍTEZ, Agustín

1992 *México mestizo*, FCE, México.

BONFIL BATALLA, Guillermo

1990 *México profundo. Una civilización negada*, CNCA-Grijalvo, México.

CRUZ VILLEGAS, Rogelio

1992 *Identidad y cultura*, UAM-A, México.

DITTMER, Kunz

1975 *Etnología general*, FCE, 1a. reimpr, México.

FELL, Claude

1989 *José Vasconcelos: Los años del águila*, México, UNAM.

FOSTER, George M.

1974 *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*, FCE, 2a. reimpr, México.

FUENTE, Julio de la

1964 *Educación, antropología y desarrollo de la comunidad*, INI, México.

GAMIO, Manuel

1972 “La investigación de los grupos indígenas mexicanos” y “Nuestra estructura social, el nacionalismo y la educación” en *Arqueología e indigenismo*, SEP-Setentas, México.

JACINTO Z., Agustín

1987 “Nishida Kitarô y José Vasconcelos” en *Relaciones*, vol. VIII, no. 30, Zamora, El Colegio de Michoacán.

KITARÔ, Nishida

1965-1966 *Nishida Kitarô Zenshû*, Iwanami Shoten, 2a. ed., Tokio.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1979 *Minzokugakusha no sekinin. Kôzô-shugi saikô* [La responsabilidad del etnólogo. Reconsideración del estructuralismo], The Japan Foundation (Ed.), Tokio.

MASAAKI, Kosaka

1942 *Minzoku tetsugaku* [Filosofía de la etnia], Iwanami Shoten, Tokio. Estos elementos provienen sobre todo de Leopold Ziegler (*Die Moderne Nation*) y de Werner Sombart (*Von Menschen*).

PÉREZ MARTÍNEZ, Herón

1992 “Nacionalismo: génesis, uso y abuso de un concepto” en Cecilia Noriega Elio (ed.), *El nacionalismo en México*, El Colegio de Michoacán. Zamora.

SÁENZ, Moisés

1970 Carapan, Departamento de Promoción Cultural del Gobierno de Michoacán, Morelia.

TOFFLER, Alvin

1983 *Avances y perspectivas*. Plaza, Janes, editores, Barcelona.

TYLER, Stephen A.

1991 “Etnografía posmoderna: desde el documento de lo oculto al oculto documento” en James Clifford y George E. Marcus (eds.). *Retóricas de la antropología*, Jucar Universidad, Madrid.

VASCONCELOS, José

1961 *Obras Completas*, Libreros Unidos Mexicanos, México.

1989 *La Raza Cósmica*, 13a. edición publicada por Espasa-Calpe, Colección Austral 802, México.