

La Revolución que nunca fue: pobreza, exclusión y olvido de las comunidades indígenas

En homenaje a Margarita Nolasco.

Los grupos indígenas siempre han estado presentes en los movimientos sociales más relevantes de nuestra historia patria; sin embargo no han sido hasta ahora un medio que les haya permitido capitalizar en su favor los beneficios que sí les fueron otorgados al resto de la población, pues a casi 490 años de su avasallamiento no han podido dejar atrás la pobreza, la exclusión y el olvido de sus necesidades y derechos en la que la sociedad, entonces surgida, los ha colocado. Con Hernán Cortés derrotaron al dominador azteca y fueron sometidos;¹ con el cura Miguel Hidalgo participaron en la lucha de Independencia y fueron olvidados; con el único presidente de origen indígena que el país ha tenido, Benito Juárez, expulsaron al imperio y perdieron por ley su sentido comunal, así como los bienes que de dicho significado se derivaban;² con Emiliano Zapata defendieron tierra y libertad y se les encadenó a la miseria; con la Revolución en el poder el PRI-gobierno los organizó en ejidos muy eficientes para votar eternamente por los candidatos del partido de la Revolución,³ pero muy poco competentes para producir. Así se les desposó con la penuria, lo que les impidió alcanzar las condiciones necesarias para poder proponer y construir los términos económicos, sociales y culturales de su propio desarrollo humano y comunitario.⁴

* Profesor de investigación científica de la Dirección de Etnología y Antropología Social-INAH, y profesor de asignatura de la Escuela Nacional de Trabajo Social-UNAM.

¹ Guy Rozart Dupeyron, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, Xalapa, Biblioteca Universidad Veracruzana/INAH, 2002, pp. 23-34.

² Jean Meyer, *Problemas campesinos y revueltas agrarias (1821-1910)*, México, Sep-Setentas, 1973, pp. 7-34.

³ Fernando Vázquez Rosas, Entrevista a Arturo Núñez Jiménez, senador del PRD, en línea: http://www.tabascohoy.com.mx/nota.php?id_notas=174295 octubre, 2009.

⁴ Arturo Warman, *Los campesinos, hijos predilectos del régimen*, México, Nuestro Tiempo, 1985.





La rebeldía

Las constantes y casi permanentes rebeliones protagonizadas por los grupos indígenas tampoco han tenido mejor fin. En el siglo XVI y en las primeras décadas del XVII las revueltas tuvieron por objeto oponerse a la conquista española, pero después de este periodo la intención de las rebeliones que tuvieron lugar en el centro y sur del país encabezados por grupos étnicos —que desde antes de la llegada de los castellanos eran ya sedentarios y conocían la dinámica de la conquista y de sus resultados— fue reclamar derechos perdidos en el proceso de sujeción, los cuales casi invariablemente se relacionaban con el despojo de sus tierras, los impuestos que se les exigían y los abusos a los que eran sujetos. Así sucedió con el efímero levantamiento de Jacinto Canek en 1761. En este movimiento los mayas encontraron el antecedente de la larga guerra de castas que se inició en 1847 y que para 1848 casi había desaparecido; dicho conflicto continuó en tan sólo algunos territorios dominados por los rebeldes y fue únicamente hasta después de pasados más de cincuenta años de lucha que concluyó con la ocupación en 1901 del principal foco de la sublevación: Chan Santa Cruz.⁵ Lo

⁵ Moisés González Navarro, “Las guerras de castas”, en *Historia Mexicana*, vol. XXVI, núm. 1, México, El Colegio de México, julio-septiembre de 1976, pp. 70-196.

mismo sucedió con las insurrecciones de mediados del siglo XIX en el estado de Guerrero,⁶ o con las de finales del siglo XIX y principios del XX de los mixtecos y triques en Oaxaca;⁷ igual suerte corrieron las acontecidas protagonizadas —en la misma época— por los grupos indígenas de los Altos de Chiapas⁸ o los de la Huasteca.⁹

En tanto, en el norte del territorio las sublevaciones, aunque también fueron constantes hasta la segunda década del siglo XX,¹⁰ tuvieron como objetivo lograr una meta diferente a la que se habían propuesto sus similares del centro y sur del país, pues en su mayoría eran grupos nómadas en los que la tradición de la sujeción seguía cánones distintos a los que la conquista española les ofrecía; por ello sus intenciones consistían básicamente, no en mejorar sus condiciones de vida con el reclamo de antiguos derechos, sino en el deseo de deshacerse de manera definitiva de la dominación, inclusive por medio de la eliminación física de toda la población no india. Así se registran, entre otras, las rebeliones de tepehuanes y tarahumaras en el siglo XVII, la de pericúes y yaquis en el siglo XVIII, y la de los apaches chiricahuas en el siglo XIX.¹¹

⁶ Jesús Hernández Jaimes, “Actores indios y Estado nacional: las rebeliones indígenas en el sur de México, 1842-1846”, en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 26, México, UNAM, julio-diciembre de 2003, pp. 6-44.

⁷ Francisco López Bárcenas, *Las rebeliones indígenas en la Mixteca. La consolidación del Estado nacional y la lucha de los pueblos por su autonomía*, Juxtlahuaca, Oaxaca, MC Editores, 2007.

⁸ Prudencio Moscoso Pastrana, *Rebeliones indígenas en los Altos de Chiapas*, México, UNAM, 1992.

⁹ María del Carmen Salinas Sandoval, “Rebelión indígena en la Huasteca Potosina, 1879-1882” (documento de investigación, núm. 73), El Colegio Mexiquense, A.C., Zinacantepec, 2003, en línea: <http://www.cmq.edu.mx/docinvest/document/DI73282.pdf> octubre, 2009.

¹⁰ Alfredo Jiménez Núñez, *El gran norte español. Una frontera imperial en la Nueva España (1540-1820)*, Madrid, Tébar, 2006; Friedrich Katz, *Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al XX*, México, Era, 2004.

¹¹ Ysela Campbell, *El contacto entre los españoles e indígenas en el norte de la Nueva España*, Ciudad Juárez, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez (Quinto centenario del encuentro de dos mundos), 1992.

La última rebelión indígena —y la que mayor trascendencia ha tenido en el actual momento social de la nación— fue la de los grupos de los Altos de Chiapas,¹² desarrollada en la postrera década del siglo pasado. Ésta se propuso lograr la liberación de las comunidades indígenas; sin embargo el levantamiento también estuvo impulsado por otros actores sociales que no son indígenas, lo que se expuso en el hecho de que las estrategias del ejército étnico, los tratados que se suscribieron con el gobierno federal, los comunicados y acciones del movimiento, fueron y siguen siendo conducidos por Marcos,¹³ un miembro de la sociedad nacional, pero que por sus acciones pretende mostrar que está sólo al servicio de los intereses indios. Es claro que las demandas de los indígenas, que se manifiestan desde el nombre que dan a su ejército, “zapatista de liberación”, están relacionadas con su persistente reclamo para tener acceso a la tierra y a la libertad; ésas fueron las motivaciones de Emiliano Zapata en la gesta revolucionaria de 1910, ésos siguen siendo los anhelos entre los indígenas de los Altos de Chiapas: tierra y libertad, en 2010.

El servicio de la Revolución

Algún observador poco cuidadoso —pero conocedor de las tareas que la reforma agraria¹⁴ puso en marcha a través de los gobiernos derivados de la Revolución mexicana— hubiera podido explicar el levantamiento de los pueblos indígenas de los Altos de Chiapas con el señalamiento de que sus motivos culturales, sociales, económicos y políticos se originaban en el supuesto hecho de que la Revolución mexicana y sus consecuencias nunca habían llegado realmente al estado de

Chiapas y por lo tanto se trataba de un problema que no rebasaba los ámbitos locales en los que se manifestaba; también podría pensar que era sólo el reclamo regional de un saldo de la factura no pagada a la historia. Sin embargo, esto podía dejar de lado las razones que hablan de un largo, persistente y actual modelo de dominación y explotación al que se ha sometido a los indios a todo lo largo y ancho del territorio nacional, en razón precisamente de sus diferentes características étnicas. De esta manera, el hipotético indagador estaría no explicando, sino contribuyendo a ocultar de nueva cuenta las contradicciones del injusto modelo con el que se norman hasta el día de hoy las relaciones interétnicas en la sociedad mexicana.

Por ello es necesario señalar con toda claridad que la acción del gobierno de la Revolución sí llegó a Chiapas, pero con una oferta un tanto distinta a la que ofreció en el resto del territorio nacional;¹⁵ en lugar de implantar la reforma agraria —que dotó de tierra pero que al mismo tiempo significó un yugo político para la mayoría de los grupos indígenas y campesinos— decidió formar una alianza con la clase terrateniente local, de modo que frenó al máximo el reparto de la tierra y se atendieron las demandas campesinas sólo cuando fue absolutamente necesario, aunque siempre lejos de los linderos del latifundio y también de la comunidad.

¹⁵ María Eugenia Reyes Ramos, *El reparto de tierras y la política agraria en Chiapas, 1914-1988*, México, IIA-UNAM, 1992; Julio Ríos Figueroa, *Siglo XX: muerte y resurrección de la Iglesia católica en Chiapas. Dos estudios históricos*, México, IIA-UNAM, 2002.

¹² Leo Gabriel y Gilberto López (coords.), *Autonomías indígenas en América Latina*, México, Ludwig Boltzmann Institut/UAM-1/Plaza y Valdés, 2005; Maya Lorena Pérez Ruiz y Marcelo Quezada, *EZLN: la utopía armada. Una visión plural del movimiento zapatista*, La Paz, Plural, 1998.

¹³ Abelardo Hernández Millán, *EZLN: revolución para la revolución (1994-2005)*, Madrid, Popular, 2005.

¹⁴ Arturo Warman, “La reforma agraria mexicana: una visión de largo plazo”, en *FAO Corporate Document Repository*, en línea: <http://www.fao.org/docrep/006/j0415T/j0415t09.htm> octubre, 2009.





Por lo tanto, propició la colonización del trópico húmedo, al tiempo que aseguró la potestad política sobre los indígenas por medio de los probados y eficaces métodos de control, desarrollados desde el siglo XIX por liberales y hacendados porfiristas.¹⁶ De modo que desde entonces la oligarquía chiapaneca los ha ejercido con gran eficacia a través del binomio tradicional de la dominación del indígena y del campesino en América Latina, el cual está formado por la institucionalización del peonaje y del latifundio, mismos que dieron forma a la hacienda como punto clave de la explotación y de la fricción en las relaciones interétnicas durante largos periodos de su historia.

Del indigenismo de integración al de autonomía

No obstante lo anterior, se tiene que el mismo gobierno surgido de la lucha armada de 1910 estuvo manteniendo, de manera simultánea a su diferente actuar en el caso de Chiapas, una política destinada a satisfacer las necesidades de los grupos indígenas; así, la atención que ofreció el Estado mexicano de manera especial para la población indígena, se canalizó primero a través de la creación de distintas dependencias de gestión entre los años de 1917 y 1947, y en segundo lugar a partir de 1948, año en el que se fundó el Instituto Nacional Indigenista, y en marzo de 1951 el primer centro coordinador, precisamente en el estado de Chiapas, en la región de los Altos,¹⁷ dirigido a los tzeltales y tzotziles; el Estado condujo toda su acción indigenista a través de dicha institución, que sería la que por más de 50 años encauzaría la política de integración de los grupos étnicos al proyecto nacionalista mestizo sustentado en los ideales de la Revolución mexicana, que predicaba la edificación de la nacionalidad a partir de la integración de toda su población en una sola cultura, en una raza, en una lengua, y en una identidad única, todo sostenido en

¹⁶ *Memorias del simposio realizado del 27 al 30 de septiembre de 1989. Origen y evolución de la hacienda en México: siglos del XVI al XX*, México, El Colegio Mexiquense/Universidad Veracruzana/INAH, 1990.

¹⁷ Gonzalo Aguirre Beltrán, "Formación de una teoría y una práctica indigenistas", en *Instituto Nacional Indigenista 40 años*, México, INI, 1988, p. 17.

la acción transformadora, impulsada desde la escuela, como el eje de las políticas públicas del Estado.¹⁸

Dicho indigenismo de integración fue desapareciendo a partir de las demandas de los nuevos zapatistas, por lo que para el año de 2003 también desapareció el Instituto Nacional Indigenista y se estableció la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). Lo mismo sucedió con los objetivos de las políticas públicas, pues ahora se pretende que la incorporación de las comunidades indígenas al desarrollo sea por la vía del respeto a sus tradiciones y aprovechando su cultura para enriquecer a toda la sociedad.¹⁹ Asimismo, la Constitución²⁰ hoy les reconoce, al menos en el papel, el derecho a la libre determinación y por tanto a la autonomía; ya no se pretende alcanzar la meta de la integración cultural y étnica impuesta, sino que se procura alcanzar su desarrollo desde sus propias tradiciones y expresiones étnicas, por lo que al parecer se propone contar con su activa participación tanto en el diseño como en la puesta en práctica de dichas políticas de impulso que den sustento a su desarrollo autónomo.

Condenados a la miseria, al silencio y al abandono

A pesar del entusiasmo con el que los indígenas han participado en las luchas que registra la historia patria —y no obstante el ahínco con el que han puesto en marcha sus propios movimientos de reivindicación—, de manera invariable se les ha mantenido al margen de los beneficios que por estos medios el resto de la población ha conseguido; también se les ha relegado al ser sólo utilizados y nunca considerados como sujetos,

¹⁸ Miguel Ángel Sámano Rentería, "El indigenismo institucionalizado en México (1936-2000): un análisis", en línea: <http://www.bibliojuridica.org/libros/3/1333/10.pdf>, octubre, 2009;

José Íñigo Aguilar Medina, *El problema de la educación indígena. El caso del estado de Oaxaca*, México, INAH (Científica, 235), 1991, t. I.

¹⁹ *Objetivos estratégicos de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas*, CDI, en línea: http://www.cdi.gob.mx/media/pdf/cdi_objetivos_estrategicos.pdf octubre, 2009.

²⁰ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (artículo 2º), en *Diario Oficial de la Federación* (5 de febrero de 1917), texto vigente, última reforma publicada DOF 24-08-2009, en línea: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1.pdf> octubre, 2009.

como personas de la misma dignidad, que puedan conseguir las condiciones necesarias para trabajar en la construcción de sus anhelos presentes y futuros. De modo que no han podido aún romper el cerco étnico que les ha mantenido dentro de la pobreza, la exclusión y el olvido cíclicos al que los mestizos, miembros integrados de la sociedad nacional, los han sometido desde el inicio de la conformación y unificación de lo que hoy se llama nación mexicana. De esta manera, el colonialismo interno ha sido una de las pocas situaciones sociales ante la cual las políticas públicas del Estado, primero virreinal y después mexicano, han sido muy ineficaces y sus logros han sido magros, pues secularmente no ha tenido un avance significativo en esos asuntos. Sólo así se comprende que a cien años de la Revolución, ser indio en México continúa siendo sinónimo de miseria, silencio y abandono.

En el contexto del recién celebrado centenario de la Revolución mexicana, este trabajo intenta explicar el lugar que ha tenido el Estado mexicano, mismo que a partir de los ideales del movimiento armado de 1910 reformuló su manera de operar respecto a los grupos étnicos por medio de la propuesta de una nueva acción indigenista en sus políticas y en sus programas sociales; asimismo este artículo describe la manera en que la población mestiza conformó dichas acciones para que respondieran más a los anhelos de sus configuraciones colectivas, que a las necesidades de desarrollo de los pueblos indígenas. Los deseos de la mayoría mestiza son los que en forma perseverante han dado siempre el estilo a la renovada identidad nacional, pero al mismo tiempo también se convierten en el factor decisivo para lograr la exclusión social de otros grupos étnicos presentes en su ámbito territorial, de una manera especial de todos aquellos que se agruparon bajo el título genérico de indios.

Atrapados entre la fricción interétnica y la política pública

La dinámica de las relaciones interétnicas y de las políticas públicas del Estado en el devenir de la historia nacional²¹ se basa en la construcción de los conceptos



de indio, de lo indio y del indigenismo. Su elaboración se inicia con la llegada de los europeos al continente americano, ya que antes de su arribo sus habitantes obviamente no se nombraban a sí mismos ni a sus coetáneos con dicho apelativo. Éste surge como una manera de designar y distinguir a todos aquellos que siendo nativos, no eran europeos ni tampoco eran sus descendientes; además, con dicho nombre los colocaban en el estrato de los dominados, sin importar las grandes diferencias que mantenían entre sí las poblaciones y las sociedades agrupadas de esa forma. A menudo se llegaba a reconocer las disparidades entre los que llevaban una vida sedentaria y los que mantenían una existencia y economía nómada. Así, en la actualidad la palabra indio es un concepto que describe a un sector de la sociedad que no existe más que como una categoría social y también representa un adjetivo que define a sujetos concretos, a quienes por lo general se les da un trato peyorativo. Al mismo tiempo, se emplea como una referencia a los antepasados más valorados de la población nacional, los indios históricos, los que sucumbieron defendiéndose de la dominación de los europeos. Y por paradójico que pueda parecer, precisamente esos indios heredaron toda su valía y su historia²² sólo a la población mestiza,

²¹ Arturo Warman, "Indios y naciones del indigenismo", en *Nexos*, núm. 2, febrero de 1978, pp. 3-6.

²² José Íñigo Aguilar Medina, "Los libros de texto o la historia del gobierno contra la memoria de la nación", en *Secuestro de la memoria. Un debate sobre los libros de texto gratuitos de historia de México*, México, Delegación Sindical del INAH/Colegio de Antropólogos, 1991, pp. 125-130.



la cual se funde en plenitud con todo lo que, según los mismos mestizos, debe ser la nación mexicana.

Sin embargo, a cada generación le toca reconstruir la identidad de la patria, ahora a nosotros en el marco del centenario recién conmemorado de la Revolución mexicana, debemos rehacer no sólo los rasgos que nos dan sentido de colectividad, sino también nuestras políticas y programas sociales, así como la relación que hemos construido para hacer posible la convivencia con los miembros de los otros grupos étnicos; los de quienes comparten con nosotros territorio y ciudadanía, interacción, que es sin duda, en la que no hemos encontrado la medida más adecuada para asignar de forma equitativa el disfrute del territorio, del gobierno, del Estado y de las identidades étnicas y nacional; para que de esta manera también las otras y distintas representaciones socioculturales se puedan expresar como plenamente mexicanas y nacionales, participando por igual en obligaciones, derechos y oportunidades.

Sin duda en torno a la cuestión indígena es que se estructura el devenir de las relaciones interétnicas al interior de la sociedad mexicana, las que tienen su inicio en el momento de la conquista y que han estado marcadas, primero, durante el periodo de la Colonia por la larga pretensión de la corona, pero nunca lograda, de la separación física y social, determinada por las dos repúblicas: la de indios y la de españoles;²³ segun-

do, por las intenciones de lograr su asimilación a una sola identidad nacional, la expresada por y para los mestizos²⁴ y, por último, por el socavamiento de las propuestas, de las promesas y de las leyes para otorgar la autonomía a los pueblos indios;²⁵ sin embargo, en México —para hacer más compleja la cuestión—, los integrantes de los diversos grupos étnicos siempre han vivido en frentes de permanente e intensa interacción con la población, primero española y criolla y después mestiza, en donde se comparten las mismas regiones geográficas y las mismas relaciones económico-sociales

con los no indios, pero hasta ahora en una situación asimétrica llena de injusticia y de violentas fricciones.²⁶

Para entender las relaciones interétnicas es necesario distinguir a sus actores sociales, entre los que se tiene, como ya se ha señalado, al gobierno y a las políticas públicas que diseña para regular el contacto, a los integrantes mayoritarios de la sociedad nacional, los mestizos, que en el devenir de su vida cotidiana expresan sus valores y normas con los que guían su interacción con los miembros de los grupos que portan una cultura distinta a la suya y por último, están los individuos y las comunidades que conforman a los pueblos indios, que al saberse distintos, en no pocas ocasiones aceptan actuar como inferiores, pues han sido obligados durante cientos de años a mirarse desde la misma perspectiva en la que lo hacen sus dominadores.

La minoridad y el paternalismo

Invariablemente, la relación interétnica en México ha tenido como premisas la minoridad y el paternalismo; es decir, se parte del supuesto de la incapacidad de los indígenas por constituir un sector social minoritario, y de la necesaria e indispensable acción protectora y pa-

²³ Elsa Malvido, *La población, siglos XVI al XX*, México, Océano, 2006; Antonio Dougnac Rodríguez, *Manual de historia del Derecho Indiano*, México, IJ-UNAM, 1994.

²⁴ Manuel Gamio, *Forjando patria*, México, Porrúa, 1960.

²⁵ Leo Gabriel y Gilberto López, *op. cit.*, 2005, pp. 47-111.

²⁶ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, México, INI, 1973; Roberto Cardoso de Oliveira, "Aculturación y 'fricción' interétnica", en línea: <http://www.ciesas.edu.mx/Publicaciones/Clasicos/articulos/aculturacionyfriccion.pdf> octubre, 2009.



ternal del gobierno federal con su política indigenista, así como de quienes son representados por él: todos los miembros de la etnia dominante. Así, se construyen y fraguan relaciones interétnicas para posteriormente consolidarse en el devenir de la propia vida cotidiana, con base en el prejuicio, la discriminación y el estigma,²⁷ que llevan a la distinción y formulación de valores, actitudes y comportamientos, traducidos en una relación social desigual, en la que el otro, el diferente, es situado un nivel siempre inferior.

La cotidianidad se acepta como “el orden correcto” de la vida. Trabajo, vida familiar, tiempo libre, práctica religiosa y actividad socio-política²⁸ son esferas de la vida en sociedad que se rigen de acuerdo con el valor que los individuos e instituciones les otorgan. Es por ello que Agnes Heller reconoce que “la historia es historia de colisiones de valores de esferas heterogéneas”,²⁹ palabras que en el contexto de las fricciones interétnicas tienen un especial significado.

Según dicho modelo de fricción, desplegado en la vida cotidiana, el mestizo parte del considerando de que el indio desea desarrollarse siguiendo su mismo paradigma, mentalidad que se sustenta en la falsa creencia de que el progreso sólo se puede dar desde la cultura dominante y por tanto a partir de sus valores. Pero también se advierte en esta forma de proceder que se considera al indígena como incapaz de hacer ese cambio por sí mismo, pues no sabe cómo, porque es ignorante y no tiene, por la supuesta deficiencia intrínseca de su cultura, a la mano los recursos necesarios para lograrlo.

Los prejuicios sobre el indígena son los que permiten al dominante que pueda acoger al indio, y precisamente por estas características de aparente anhelo y de obligada imposibilidad; por lo que una vez que son impuestos estos términos en la relación interétnica, el mestizo es capaz entonces de mostrar su actitud pater-

nalista, pero sin abandonar su posición de superioridad.

El dominado deja de ser sólo un indio atrasado y por tanto despreciable,³⁰ para pasar a ser un individuo en permanente estado de minoridad, que le permite recibir la designación de “indito”, en el altiplano, o de “niño”, en la ciudad de San Cristóbal de las Casas, o de “pupilito”, en la ciudad de Oaxaca, términos que expresan una aparente cercanía, comprensión y afecto discriminatorio y estigmatizante, que no refleja otra cosa más que la aprobación al supuesto hecho de que el indio es consciente de su identidad étnica desvalorada, con la que da por sentada una aceptación tácita de su inferioridad y de su permanente situación de minoridad. Ésta es una manera cotidiana de cómo se manifiesta en México la posición racista de su población, basada en el prejuicio y en la ignorancia; el mestizo se hace racista a partir de su falso paradigma de desarrollo del que se vale para arrebatarle al indio su perenne calidad humana.

A los ojos del mestizo dicha actitud de docilidad es signo de que el indio por fin se ha dado cuenta de que su identidad es la que le impide su ingreso al “progreso”, entendido éste desde la perspectiva de la población dominante. Al mismo tiempo se interpreta su sumisión como una posición de querer aprender o adquirir la identidad de su opresor. Esa aparente incapacidad de “ingresar al progreso” es utilizada como un mecanismo-argumento por medio del cual se le despoja de sus bienes y de sus recursos naturales, acción representada no como un simple robo, sino como la consecuencia natural que debe esperarse siempre de la relación interétnica.

En realidad el mestizo, desde la perspectiva de este modelo de fricción, no hará nada para que el indio sometido deje de serlo, pues esa relación le favorece. La situación de su eterna minoridad y falta de progreso justifican su explotación y deprecio a su identidad y al valor de las mercancías que ofrece (mano de obra, pro-

²⁷ Erving Goffman, *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970.

²⁸ Mónica Sorín, “Cultura y vida cotidiana”, en *Casa de las Américas*, vol. 30, núm. 178, La Habana, Universidad de la Habana, enero-febrero de 1990, pp. 39-47.

²⁹ Agnes Heller, *Historia y vida cotidiana. Aportaciones a la sociología socialista*, Barcelona, Grijalbo, 1972, p. 27; Agnes Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Península, 1991.

³⁰ Así, desde la época de la Colonia suele distinguirse a la población mestiza de la indígena señalando a la primera como “gente de razón” y a la segunda como “gente que no es de razón”, sino como “gente de costumbres”, términos que han utilizado también los mismos discriminados hasta la época actual.



ductos agrícolas y artesanías), lo cual mantiene y refuerza la condición de sujeción y de dominación marcada precisamente por sus indelebles características étnicas. De esta manera, la relación que norma la sociedad para mestizos e indios es la otra tenaza de la pinza, que junto con la política indigenista del gobierno, han mantenido al indio durante el siglo XX en una posición de subordinación.

Un ejemplo de cómo ha ido cambiando la construcción de las configuraciones colectivas de las relaciones interétnicas se puede ejemplificar con lo que hasta hace algunos años era común encontrar en la ciudad de Oaxaca, donde había múltiples redes sociales que permitían la relación entre familias mestizas e indígenas de las distintas comunidades de la entidad. Dichas redes hacían posible que los niños indígenas pudieran ser recibidos como aprendices y colaboradores en las casas urbanas; en ocasiones inclusive se colocaban algunos pequeños letreros en las ventanas de los hogares que anunciaban: “Se solicita pupilito.” Ahora en cambio reclaman: “Se solicita mozo chico”, letreros que hablan sin duda del sentido en el que han cambiado las maneras en que se ve a los otros.

Cuando los indígenas querían “progresar” en los términos racistas de los mestizos, éstos los aceptaban como “pupilos” en sus moradas. Así, a cambio del trabajo doméstico aportado recibían como contraprestación casa, comida, educación y escuela. No eran ya cualquier indio, sino “pupilitos” que se querían superar, que deseaban aprender de los mestizos, a quienes reconocían y trataban como a superiores. Ahora que los indios quieren seguir conservando sus características étnicas y luchan por la aplicación de sus derechos, los mestizos de la ciudad de Oaxaca no aceptan más pupilos, sino que solicitan mozos; la relación basada en el anhelo y la minoridad del racismo a la mexicana ha desaparecido y la fricción interétnica se ha clarificado. No se basa más en el afecto discriminatorio y estigmatizante, por lo que ya no hay aprendices sino sólo trabajadores étnicos, esos que se aferran a seguir en la ignorancia y en el atraso al dejar de lado la oferta que se les ofrece de alcanzar la forma de vida y los valores de los mestizos. Así, el caduco anhelo de la integración va dando paso a un racismo más claro y directo porque

muchos de los mestizos todavía no están dispuestos a perder sus privilegios.

De esta manera, la sociedad mexicana a lo largo de su historia a demandado de los indios que dejen su identidad étnica para convertirse, primero, en ahijados y vasallos del conquistador, después en devotos y endeudados peones del hacendado, más tarde en aprendices y servidores eternos de la población mestiza. Ahora se pretende ofrecerles una acotada autonomía, pero no obstante siempre se les ha condenado a que sean mano de obra dócil y muy mal pagada, como una consecuencia necesaria de su propia etnicidad.

La exclusión en la política social

Por otro lado, están, como ya se señaló, las políticas del Estado. Para esclarecer las que se aplican en el caso de la ciudad de Oaxaca, el análisis gira en torno al papel que juega su museo más importante, ubicado en el exconvento de Santo Domingo. Se compararán las composiciones de las salas de etnografía del Museo Regional de Oaxaca (elaboradas en el año de 1972) y su relación con el espacio que se destinó a la etnografía en el nuevo museo reabierto en 1998 y que en este momento lleva un nombre más adecuado, según las nuevas relaciones interétnicas que ahora se pretenden establecer: Museo de las Culturas de Oaxaca.

Es necesario señalar que la etnografía se ocupa del estudio y la descripción de las características que identifican a una comunidad humana, misma que se distingue porque ha construido una identidad étnica-cultural que la delimita y la diferencia, dotándola de una estructura sociocultural que le permite relacionarse de una manera singular con la naturaleza, con los otros conglomerados humanos y con la divinidad.

Debido a lo anterior, el museo debe ser un espacio institucional en el que se adquieren, conservan, estudian y exponen los objetos e imágenes que permiten dar cuenta de las principales actividades del hombre y de su cultura, para propiciar así el conocimiento, aumentar el valor que la colectividad da a las expresiones de sus diferentes grupos culturales y reforzar la identidad étnica de sus artífices, desde una posición de igualdad, de simetría, que forje y conserve una relación donde

todas las expresiones socioculturales tengan cabida.

Sin embargo, en 1972, cuando los representantes de los medios de comunicación locales preguntaron a los especialistas qué era lo importante en las salas de etnografía, los etnólogos contestaron que la relevancia de la colección de textiles, la distribución de los grupos por regiones culturales (que ya no seguía la tradicional agrupación de las siete regiones geográficas),³¹ de cómo al combinar la presentación de artefactos, utensilios, textiles y técnicas —ya en desuso— con los que en la actualidad se tenían, permitiría dar una visión diacrónica de la cultura, lo cual además servía de memoria de los diferentes aspectos del desarrollo cultural de los grupos étnicos que habitaban el estado.

Sin embargo, los periodistas seguían esperando que se hablara de lo “realmente importante”, pues querían saber la calidad y procedencia de los maniqués que serían utilizados para la exposición de la indumentaria, cuestionaban por qué no eran como los de los aparadores de las tiendas de ropa de la ciudad, por qué eran de color café y tenían los ojos negros y no azules o verdes, por qué se había elegido el color negro para el cabello y éste era corto y lacio o largo pero trenzado, en dónde se habían fabricado así y por qué razón se utilizarían, si era obvio que esto afectaría el goce estético que el museo pudiera proporcionar a los visitantes.

En el transcurso de los recorridos hechos previos a la inauguración del museo en 1972, miembros prominentes de la sociedad y del gobierno manifestaron su satisfacción por el avance de su instalación, por la importancia de las salas de arqueología (en especial la parte que presentaría las joyas de la tumba siete de Monte Albán) y su extrañeza por el gran espacio dado a la etnografía. En las palabras de una de esas personalidades: “a los vestidos de las mujeres que venden en el mercado”.

Después de la apertura del museo, los indígenas encontraron que podían ver en las salas de etnografía



algunos textiles que ya no fabricaban y cuyo diseño quisieron volver a reproducir, o podían conocer el traje antiguo de novia que se usaba en su pueblo y del que alguna de las personas ancianas de su comunidad les había hablado. Asimismo, pudieron conocer cómo son las costumbres y formas de vida en las diferentes regiones del estado, comentarlas y compararlas con las propias y salir orgullosos de que los utensilios, las herramientas, los artefactos y las imágenes que reflejaban parte de su identidad étnica se mostraran y valoraran a través de su exposición en el museo más importante de la ciudad.

Algunos de los cambios ocurridos entre 1972 y 1998, tanto en el país como en el estado y en la ciudad de Oaxaca, son desde diferentes puntos de vista significativos para entender el discurso y la práctica en las que se enmarcan las relaciones interétnicas y su relación con la trascendencia de las salas de etnografía dentro y fuera del museo.

Para alcanzar dicha valoración es necesario tener en cuenta que en el ámbito del estado de Oaxaca, 527 de un total de 570 municipios son los que cuentan con población que habla alguna de las lenguas indígenas; es decir, al menos 92.4% de sus municipios albergan población indígena. Para tener idea de su dimensión real, de su peso demográfico en la entidad, tampoco hay que olvidar que un buen porcentaje de la población indígena sólo habla el español, pero el resto de sus características (su cultura, su inscripción comunitaria y su filiación étnica) continúan siendo indias, no obstante la importante pérdida que significa el olvido de su lengua.

Asimismo, es necesario tener presente el reconocimiento que en la actualidad se hace a los pueblos indí-

³¹ Margarita Nolasco Armas, *Oaxaca indígena*, México, III-SEO/SEP, 1972.



genas de sus derechos en el ejercicio de su participación política. Ahora pueden elegir legalmente a sus autoridades por medio del método establecido por sus usos y costumbres, es decir por lo que les marca su cultura, dejando atrás el artificio de legitimizarlas por medio del registro y elección a través del partido oficial, como les exigía la política indigenista de integración.

Se tiene que el Instituto Nacional de Antropología e Historia cambió un pequeño museo regional (donde las salas de etnografía ocupaban alrededor del 30% del espacio de exhibición total), para que junto con la ciudad y otras instituciones patrocinadoras erigieran uno de nuevas y enormes dimensiones: el de las Culturas de Oaxaca. Empero, el espacio destinado a la etnografía se redujo a dos pequeñas salas, que con dificultad alcanzarían a cubrir 25% del espacio que en el antiguo y pequeño museo se le destinó. Si bien se introdujeron nuevas formas de proporcionar información, a través de videos y de cédulas manuales, no se logra ni de manera remota ofrecer hoy a la cultura indígena viva un espacio que dé cuenta de sus características básicas y que refleje de manera cabal la importancia que tiene en la vida social y cultural de la entidad. Además, ahora ni siquiera están representados todos los grupos étnicos que, aunque minoritarios, se sabe que habitan y son parte de las culturas de Oaxaca, como es el caso de los cuicatecos, los nahuas y los zoques.³²

Sin duda, el abandono de las políticas de integración también han propiciado la segregación social, pues si los indios quieren seguir siéndolo, los mestizos y sus instituciones han decidido dejarlos a su vez al margen de su vida doméstica y de su museo, aunque éste lleve el generoso, pero falso título de Museo de las Culturas de Oaxaca.

La escuela, ¿para la integración o para la autonomía?

El futuro de la diversidad cultural de los pueblos indios en México sin duda se ha definido y se seguirá determinando en la escuela, según el papel que en ella se le asigne a los saberes y a los idiomas vernáculos. La

lengua es el vehículo de transmisión de la cultura y ésta fluye a partir de aquélla; es el medio que a la vez que le permite al hombre pensar y comunicarse, le señala el orden en el que ve e interpreta el mundo. El lenguaje es la parte de la cultura que resulta más evidente y fácil de identificar, es su columna vertebral.

Durante el periodo integracionista del indigenismo, las lenguas vernáculos sólo se consideraban como un obstáculo para el desarrollo nacional, por lo que la escuela tenía como principal tarea lograr la castellanización de todos los mexicanos. En consecuencia, resultaba casi inútil tratar de establecer con toda precisión las características y el número de los idiomas que se hablaban en el territorio nacional. De esta manera, cuando se propuso pensar en la necesidad de una educación bilingüe,³³ a partir de la década de 1980, los organismos del Estado quedaban satisfechos cuando podían señalar que determinado porcentaje de profesores eran bilingües, sin importar a nadie que el docente se expresara en una lengua igual o distinta a la que portaban sus alumnos, pues lo relevante no era lograr la conservación y el desarrollo del habla materno —y con ello preservar la cultura— sino alcanzar por cualquier medio la castellanización universal.

Otro problema para la elaboración y evaluación de los planes y programas de educación intercultural es que en el país no se ha podido superar la atrofia visual que produce a los dominadores la heterogeneidad de los dominados, de los indígenas. Por ello, planes van y planes vienen pero la secretaría de Estado involucrada en la educación indígena no es capaz aún de elaborar y poner a disposición de los integrantes de cada uno de los pueblos indios la educación básica, desde los términos de su propia cultura, tanto por los contenidos como por la lengua.

Sin embargo, los indios se han resistido a la construcción de una identidad étnica y nacional homogéneas, que es una acción de integración en la que ha desempeñado un papel importante la educación impartida en la escuela; es decir, la escuela mestiza de lo nacional, esa que acaba con la alteridad, con la cultura y con los derechos de los diferentes; la que busca

³² José Íñigo Aguilar Medina *et al.*, *Etnografía y educación en el estado de Oaxaca*, México, INAH (Científica, 268), 1993.

³³ José Íñigo Aguilar Medina, *op. cit.*, 1991, pp. 111-151.



el progreso, la que habla y escribe sólo en castellano, que integra a los indios al mercado y que ayuda a que se destruya el entorno ancestral; la que despoja de las identidades y del derecho a imaginar, desde la propia lengua materna, cómo seguir siendo en la diferencia.

Así pues, el problema de la educación indígena no es nuevo: ha nacido junto con el país. Pero en cada coyuntura de su historia se ha ido replanteando; ahora se hace dentro del marco de grandes cambios externos (básicamente gracias a la omnipresente globalización) e internos. La esencia de estos últimos cambios es la anhelada democratización plena del país, donde las demandas sociales y políticas por la justicia cultural han llevado entre otras muchas cosas a reformar la Constitución política federal y la de algunos de sus estados para reconocer a México como una entidad sociopolítica conformada por una gran variedad de pueblos y de culturas autóctonas, así como para ceder algo de autonomía a dichos pueblos, a fin de que puedan convivir en los términos que su cultura exige. Asimismo, se pretende dar un nuevo papel a la acción educativa, ahora bajo el impulso de la búsqueda y de la construcción de un nuevo modelo educativo que dé fortalecimiento a la diversidad como forma de vida y que se pueda alcanzar por medio de una educación intercultural y bilingüe.³⁴

Si en la escuela se quiere preservar y fomentar el uso de los idiomas de los pueblos indios, es indudable que el primer paso a dar es el de saber el tamaño y las características del universo que se va a desarrollar. Esto no había sucedido desde el empeño que pusieron en ello los frailes evangelizadores del siglo XVI. Es la condición sin la cual no es posible asegurar el derecho a la diversidad lingüística y a una educación realmente bilingüe. En este sentido, un cambio radical en las tradicionales políticas públicas del Estado mexicano ha sido la formación del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), que a principios de 2008 presentó el “catálogo de las lenguas indígenas nacionales”,³⁵ gracias al cual hoy es posible saber con gran precisión que las hablas

de los pueblos indios corresponden a once distintas familias lingüísticas, las que componen 68 agrupaciones y 364 variantes, así como los nombres que les dan sus propios poseedores y la ubicación de las poblaciones en las que se utilizan cada una de las diversas expresiones lingüísticas.

Sin embargo, una escuela intercultural y bilingüe requiere varios supuestos que aún no son posibles en la práctica. A pesar de las significativas reformas hechas a las leyes fundamentales de nuestro país, éstas continúan siendo en gran medida insuficientes. Algunos de tales supuestos se refieren a la misma interculturalidad, como se ha visto en el desarrollo de este trabajo y como se prevé en la ley. Sin embargo, ésta sólo corre en un sentido: el de las comunidades indígenas; es decir, son ellas las que deben adoptar el modelo intercultural, las que establecen el diálogo con la otra cultura, para quienes la otra lengua es enseñada. Pero esa interculturalidad no se aplica a los mestizos, ni siquiera para los que viven en las regiones o en los municipios con población india: a ellos no se les exige dialogar con la cultura india, ni se les enseña la otra lengua. Así resulta que la educación intercultural es sólo para los excluidos de siempre, los pueblos indios. No obstante el avance que significa que los indígenas puedan conservar y desarrollar su lengua y su cultura por medio de la escuela, a los mestizos (aún dueños de los aparatos del Estado) no se les impone el mismo ejercicio. En tales condiciones, la institución docente sólo seguirá siendo una forma eficaz, quizás ahora un poco más matizada, para continuar la tarea de la integración del indio a la cultura mestiza de lo nacional.

Otro de los supuestos que no se da es el de la participación de los pueblos indios en el diseño y en la evaluación de los contenidos propios de su cultura que se quieran transmitir por medio de la escuela. Estos supuestos no están dentro de los atributos para la autonomía que la Constitución hoy les otorga. En consecuencia, sólo puede ser una falacia la escuela intercultural para los pueblos indios, en tanto los con-

³⁴ SEP, Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe, en línea, <http://eib.sep.gob.mx> octubre, 2009.

³⁵ INALI, “Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referen-

cias geoestadísticas”, en *Diario Oficial*, México, 14 de enero de 2008, en línea: <http://www.inali.gob.mx/catalogo2007> octubre, 2009.



tenidos y los valores que deba proporcionar a las nuevas generaciones no sean parte de la decisión de quienes portan la cultura india; ellos deben ser los que gestionen sus contenidos en una situación de plena participación y de diálogo, que permita no sólo transmitir la tradición, sino sobre todo el anhelo de futuro que desde su propia identidad étnica quieren legar a sus generaciones futuras.

Una premisa más tiene que ver con la forma de transmisión de los conocimientos; es decir, cuestiona el lugar que en la escuela se le da a la palabra oral y a la escrita, pues es claro que muchas de las lenguas indígenas siempre han carecido del alfabeto que haga posible la lecto-escritura. Por lo tanto, resulta pertinente la pregunta que cuestiona la pretendida necesidad de imponerles la escritura como un requisito sin el cual, se dice, no es posible pensar en la función de la escuela.

Otra cuestión se refiere a la producción de los materiales. En el pasado se argumentaba que los costos, por la gran diversidad lingüística y por lo reducido de las comunidades que compartían cada una de las variantes del habla, hacían en la práctica imposible la construcción y distribución de herramientas pedagógicas³⁶ que posibilitaran el desarrollo humano³⁷ desde la propia cultura. Hoy las nuevas tecnologías de información y comunicación ofrecen una respuesta completa a dichas dificultades; sin embargo, falta la decisión política que las ponga a disposición de las comunidades indias, para que sean ellas las que hagan posible la educación bilingüe en una verdadera situación de interculturalidad. No es posible pensar que un organismo central y alejado de las necesidades y de la cultura local pueda satisfacer este reclamo de los pueblos indios.

Por una interculturalidad global

Si la nuestra es en verdad una sociedad democrática que quiere construir la interculturalidad, debe demostrarlo con hechos, pues ahora cuenta por primera vez, a cien años de la Revolución mexicana, con una gran

³⁶ José Ínigo Aguilar Medina *et al.*, *La educación interétnica*, México, INAH (Científica, 320), 1996.

³⁷ Jacques Delors, *La educación encierra un tesoro*, Madrid, UNESCO, 1996.

variedad de recursos de muy bajo costo para hacerla posible. Dichos medios van desde los que comprenden la educación informal (es decir la que se da fuera de la escuela) y que en las radios comunitarias³⁸ tiene uno de sus pilares más sólidos, hasta Internet, que ahora facilita la elaboración de programas de todo tipo con base en los archivos multimedia de audio, texto y video, que al ser generados tanto por las mismas comunidades como por profesores y alumnos, pueden aportar el material necesario para que las nuevas generaciones valoren y reproduzcan la cultura propia y se asegure que estén elaborados en el habla tradicional de la comunidad a la que pertenecen.

Todo ello, sin embargo, requiere la decisión política para hacerlo posible, destinándose de esa forma los fondos y ofreciéndose el asesoramiento necesario para que las mismas comunidades y sus centros escolares produzcan y distribuyan en las aulas de todos los niveles y en la web —además de hacerlo a través de los amplios circuitos de la educación informal— los recursos que hagan posible el desarrollo de una verdadera educación intercultural, bilingüe y autónoma de los pueblos indios.

La pobreza, la exclusión y el olvido de las comunidades indígenas sólo se podrán superar con una educación, escolar y social, intercultural. Por un lado, habrá que dotar de real autonomía a los pueblos indios y por el otro, educar por primera vez a los mestizos en la aceptación de las diferencias étnicas, despojadas del racismo, de la discriminación, del prejuicio y del estigma que han sido los compañeros hasta ahora inseparables de una mexicanidad etnocida.

Porque la educación social es una fuerza que colabora en el ordenamiento de las relaciones sociales, debe orientarse para que lo haga también en la conformación de una nacionalidad que sea en verdad pluriétnica y pluricultural, en donde las propuestas, tanto de los grupos y comunidades involucrados, como de las instituciones del Estado democrático, propicien por fin la desaparición en todo el país de las relaciones sociales basadas en los principios de discriminación y explotación que hasta el día de hoy prevalecen en la fricción interétnica.

³⁸ CDI *Sistema de radiodifusoras culturales indigenistas*, en línea: <http://ecos.cdi.gob.mx/> octubre, 2009.