

## Asimilación y diferenciación de los indios en México

*Alicia Castellanos Guerrero*

LA INTERPRETACIÓN DE LAS RELACIONES étnico-nacionales y su intrínseco carácter conflictivo en la sociedad contemporánea pasan por el reconocimiento de las ideologías que intervienen en la construcción social y cultural de la Otredad. El origen de estos antagonismos, independientemente de sus múltiples determinaciones, remite inevitablemente a los procesos de formación de las naciones modernas, inseparables de las ideologías y políticas de integración impuestas por el Estado-nación.

La ideología del universalismo, basada en el principio de que todos los hombres son iguales y tienen los mismos derechos, es uno de los fundamentos del proceso *nacionalitario*, sobre todo en el siglo XIX. Sin embargo, la proclamación de una identidad nacional que traspasaba las pertenencias étnicas, locales y corporativas contenía una contradicción intrínseca (Balibar y Wallerstein, 1988:42).

Lo universal es definido a partir de una escala única de las civilizaciones, en cuya cima se encontraba Occidente, negando las diferencias étnicas y regionales. La idea de una misión civilizadora de las naciones y clases hegemónicas, fuera y dentro de sus fronteras, subordinaba todo particularismo que pudiera oponerse a los fines de la expansión capitalista y constituía el fundamento de las nuevas formas de dominación, esto es, el establecimiento de un sistema de hegemonía consustancial con todo proceso de conformación de la nación contemporánea (Mármora, 1986).

Los ideales universalistas que legitimaron las conquistas coloniales eran, en esencia, los mismos que los estados nacionales utilizaron para “destruir” la heterogeneidad interna. Con el pretexto de difundir la “civilización” entre los pueblos “atrasados”, se les despoja de sus recursos y se les somete a la explotación (Todorov, 1989:425). La imposición de una lengua “nacional”, la instrucción pública y la igualdad jurídica de dere-

chos individuales son medidas homogeneizadoras de los estados nacionales que buscan, en última instancia, la abolición de las identidades étnicas (Akzin, 1968:109-110).

Los proyectos de integración nacional también recurren a las ideologías que excluyen con base en las características étnicas, raciales o nacionales de los grupos, sobre todo cuando éstos interpelan en defensa de sus identidades diferenciadas (Akzin, 1986; De Valle, 1989).

La herencia colonial y las formas de inserción en la economía capitalista determinaron formas distintas de integración nacional en América Latina y en el Caribe, con un denominador común: las identidades nacionales no incorporan los contenidos de las culturas indígenas y afroamericanas (Jácome, 1993; De Valle, 1989). Sin embargo, los procesos de mestizaje, las formas de ruptura de las relaciones con la metrópoli colonial y los variados sistemas de explotación, así como las características de las poblaciones, determinaron la incorporación de ciertos símbolos etnoraciales al discurso nacionalista. Las “imágenes étnicas mitologizadas”, la distorsión, devaluación y negación del potencial cultural de las identidades étnicas fueron configuradas a la luz de ideologías universalistas y racistas (Jácome, 1993).

La “desindianización”, el “mestizaje cultural”, la “extinción biológica y cultural” o etnocidio, expresados por la drástica disminución de población indígena, la desaparición de etnias y lenguas, la reducción de territorios étnicos, la expropiación y pérdida de recursos, así como el deterioro de pautas culturales de relacionamiento con el medio, revelan estas perspectivas asimilacionistas y diferencialistas que han correspondido al modelo de desarrollo capitalista y de integración nacional.<sup>1</sup>

El objetivo de este trabajo es indagar si las ideologías y políticas de integración nacional, en particular las del indigenismo, han derivado en concepciones y prácticas etnocéntricas y racistas hacia los pueblos indios de México. Una mirada a los estereotipos del indio muestra cómo el etnocentrismo y los prejuicios étnicos en las etnorregiones forman parte de las percepciones de ciertos sectores de la población. Nos proponemos

<sup>1</sup> El perfil demográfico de los grupos étnicos de México muestra la asimilación que durante los últimos dos siglos produjo una sociedad predominantemente homogénea. Del 60% de indígenas que existían en 1810, se estima que en la actualidad quedan sólo 9% de la población total (Aguirre Beltrán, 1972; y Valdés, 1988). La creación de instituciones y programas especiales para la enseñanza de la lengua nacional por el método directo o por medio de las lenguas vernáculas ha ocasionado el desplazamiento de las lenguas minoritarias, indicado por la disminución de los hablantes de lenguas indígenas, el aumento del bilingüismo, la reducción del monolingüismo en lenguas indígenas, el incremento de población hablante de español dentro de las comunidades indígenas y la desaparición de numerosas lenguas (De Oliveira, 1971:10).

suscitar la reflexión sobre cómo se reproducen estas representaciones frente al Otro en distintos espacios de las relaciones sociales.

El énfasis en el discurso indigenista intenta revelar la intervención del Estado en la estructuración de los contenidos ideológicos del universalismo, de los prejuicios y la discriminación, reconocidos como formas específicas de racismo, visión distinta de la de otros estudios sobre el indigenismo en México.

### Las representaciones del Otro

La mirada al Otro, como referencia ineludible para la construcción de toda identidad sociocultural, puede expresar diversos sentidos según los protagonistas y la naturaleza de las relaciones sociales que se establezcan entre las culturas en contacto. Desde los orígenes de la humanidad, todo agrupamiento humano, para preservar lo propio, ha debido enfrentar la alteridad de muy variadas formas (Vernaut, 1986).

La demarcación entre los sistemas de representaciones que denotan superioridad en relación al Otro y atentan de distinta manera contra su existencia (en particular, el universalismo y el racismo) es objeto de controversia entre los estudiosos de las relaciones interculturales (Taguieff, 1990).

El etnocentrismo, reconocido como la “actitud más antigua” común a todos los pueblos, es una de las imágenes del universalismo que sobrestima lo propio frente a lo ajeno para afirmar su imagen del mundo y su propia existencia. Esta forma de enfrentar la alteridad es universal por ser la expresión de un principio de clasificación básico para la delimitación de grupos y la interacción social (Lévi-Strauss, 1979; Saintoul, 1988; Falomir, 1992).

Pero el etnocentrismo deviene un proceso de “deformación” de las culturas ajenas cuando el conocimiento del Otro, por medio de lo propio, “sobrevalora negativamente la diferencia” con miras a discriminar y establecer relaciones de opresión (Saintoul, 1988). En cambio, cuando una cultura se instituye en modelo absoluto frente a los Otros, genera “juicios errados” sobre su identidad y su situación histórica, y la diferencia entonces es transitoria y no constitutiva y se disuelve asimilándose a Nosotros (Saintoul, 1988:146-147). El etnocentrismo legitima la expansión de una civilización sobre otra y convalida las relaciones de dominación. Así, etnocentrismo y racismo sólo se distinguen por los atributos que justifican la negación del derecho a la diferencia de determinados grupos y ciertas formas en que se manifiestan sus representaciones y prácticas (Banton, 1983; Saintoul, 1988; y Taguieff, 1990).

Sin embargo, la diversidad de rostros de los sujetos “racializados” introduce nuevos elementos en la discusión, porque los atributos de las víctimas en los países metropolitanos son múltiples. Varios autores advierten sobre el abuso que se ha hecho de la noción de racismo y no comprenden la exclusión de la alteridad basada en las características culturales (Van der Berghe, 1971; Banton, 1983; y Wiewiorka, 1991). Desde esa perspectiva, la delimitación del racismo como objeto exige una definición restringida, que vincule los atributos estrictamente físicos, genéticos o biológicos de un individuo o grupo y sus supuestos caracteres intelectuales y morales. Esta definición limita la comprensión de ciertas prácticas que parecen estar mejor agrupadas bajo la noción de racismo, que en sentido amplio es un “conjunto de representaciones, de valores y normas” expresadas en prácticas que conducen a la inferiorización y exclusión del Otro próximo o distante, cuyos atributos físicos o culturales son percibidos como distintos de los que comparte el grupo hegemónico (Taguieff, 1990:314).

El análisis del fenómeno ha tenido un desenvolvimiento desigual en las tradiciones del pensamiento social y en las perspectivas teóricas que han buscado comprender su naturaleza. Sin embargo, su estudio ha alcanzado un desarrollo notable en las sociedades multinacionales de Europa Occidental y Estados Unidos. La investigación sobre las distintas formas del racismo tiene una larga trayectoria en la sociología norteamericana (Yetman, 1991). Asimismo, los sociólogos franceses han llevado a cabo investigaciones novedosas sobre el racismo como ideología, siendo de particular importancia aquellas que enfatizan su carácter instrumentalista en el capitalismo que, independientemente de otros aspectos, opera como forma de dominación. El racismo, el sexismo y el universalismo forman un sistema ideológico global de exclusión y dominaciones complementarias (Balibar y Wallerstein, 1988). La polémica revela el carácter contradictorio del discurso antirracista, particularmente en Francia, y establece distinciones básicas entre el racismo diferencialista y el racismo asimilacionista, que afirman o niegan la diferencia por los ideales de la diversidad o de la universalidad, respectivamente (Taguieff, 1990).

La investigación no ha sido menos importante en América Latina, sobre todo entre los científicos sociales brasileños que han producido trabajos sobre los prejuicios y la discriminación de los negros (Fiola, 1990). Los estudios en México han reconocido los prejuicios étnicos y la discriminación, han analizado el indigenismo desde muy diversas perspectivas teóricas, pero no han profundizado en los contenidos racistas ni en las particulares formas de su reproducción en los diversos espacios, tal vez por la idea muy difundida de que en México las formas de negar

la identidad de los pueblos indios no se estructuran también a partir de esta ideología.<sup>2</sup>

No obstante, la antropología que sustentó la teoría indigenista reconoció en las relaciones interétnicas las “ideologías de la superioridad”, las “actitudes raciales” sustentadas por mestizos, así como la “aceptación de la inferioridad asignada”, el “ocultamiento del origen” y la “ladinización” asumidos por los indígenas en las regiones étnicas del sudeste (De la Fuente, 1965; Aguirre Beltrán, 1973; y Villa Rojas, 1990). La identificación de “ideas racistas o etnocéntricas” que rigen las relaciones interétnicas en las “regiones de refugio” no reconoce que los mecanismos legales para propiciar la integración del indio en la nación son también una forma de inferiorizar y cuestionar la diferencia.

La teoría del colonialismo interno planteaba la vigencia de las relaciones coloniales en las sociedades nacionales y señalaba las relaciones asimétricas y las desigualdades de los grupos étnicos (Stavenhagen, 1971). Sin embargo, la categoría del colonialismo interno connota la dominación desde fuera, la homogeneización del sujeto colonizado, la no contemporaneidad del problema indígena, la regionalización del conflicto étnico nacional. En la medida en que se intensifican los procesos de diferenciación social interna de las comunidades indígenas y se desbordan las fronteras de las regiones en que se concentraban, como consecuencia de la migración hacia los centros urbanos, se reconocen los límites de este enfoque (Stavenhagen, 1992).

La “aculturación” constituye otra faceta importante de la reflexión en torno a las relaciones interétnicas en México. No obstante, los estudios sobre la naturaleza del contacto entre culturas distintas tienden a justificar la “aculturación planificada” que promovían los organismos indigenistas y limitan el alcance del análisis (Aguirre Beltrán, 1982). Esta perspectiva no hacía explícito cómo las asimetrías y visiones de la Otridad intervienen en el proceso de una aculturación inducida y determinan que una cultura y no otra imponga sus ideales. Tampoco se discuten las fron-

<sup>2</sup> Para una revisión de la amplia literatura crítica al indigenismo, consúltese Daniel Cazés (1966), “Indigenismo en México: pasado y presente”, en *Historia y Sociedad*, núm. 5; Héctor Díaz-Polanco *et al.* (1979), *Indigenismo, modernización y marginalidad. Una revisión crítica*, México, Juan Pablos, CIS; Andrés Medina y Carlos García Mora (1983), *La quiebra política de la antropología social en México*, México, UNAM, 1986, tomos I y II.

El estudio de Peter L. Van den Berghe, sobre los problemas raciales, incluye, entre otros, el caso de México en forma limitada. El autor parte de una visión restringida del racismo y sus construcciones analíticas corresponden a un modelo que sólo reconoce el racismo en su expresión diferencialista. Así, sólo encuentra residuos de racismo en el folklore y en las preferencias estéticas.

teras entre una aculturación basada en el “respeto a la personalidad y a las culturas indias” y el etnocidio como “política consciente” e institucionalizada de destrucción de los grupos étnicos (Fonval, 1985).

La antropología crítica al indigenismo, en su versión etnicista, destaca en sus análisis las diversas formas de explotación y opresión del indio. La crítica de la dominación y de “Occidente” es el punto de partida para reconocer que la desindianización es un proceso por medio del cual opera la “acción etnocida de diversas formas de opresión”, siendo una de ellas el racismo (Bonfil, 1981:44 y 1987).

También, el estudio de la identidad definida como “proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo social y le dan estructura significativa para asumirse como unidad” descubre la naturaleza conflictiva de las relaciones étnico-nacionales (Aguado y Portal, 1992). La identidad negada, contradictoria, estigmatizada, como recurso estratégico de los grupos, corrobora la vigencia de estereotipos y estigmas construidos en la sociedad nacional y reproducidos en las comunidades indígenas (Friedlander, 1975; Barabás y Bartolomé, 1986).

Los esfuerzos más recientes en búsqueda de la unidad empírica y teórica del racismo, realizados por algunos sociólogos franceses, son sumamente sugerentes para el estudio de las especificidades del fenómeno en países como México. El reconocimiento de la doctrina, los prejuicios, la discriminación, la segregación y la violencia como formas específicas que conforman el espacio empírico del racismo permite delimitar el objeto y la naturaleza de su relación. Sin embargo, estas formas rara vez se manifiestan en la historia de manera unitaria, los niveles de relación dependen del carácter político de las fuerzas que lo promueven y del grado de intervención del Estado (Wieviorka, 1991).

Otra característica del fenómeno, básica para entender el sentido de las exclusiones, es la racionalidad que determina la inferiorización y la negación o conservación de la diferencia. La asociación de ambas lógicas es necesaria si el racismo ha de ser “estable” (Wieviorka, 1991).

La lógica diferencialista tiene su origen en la tradición comunitaria, “afirma la diferencia”, “exalta la pureza de las razas” y separa los grupos; mientras que la lógica asimilacionista reivindica los derechos del hombre, es “negación absoluta de la diferencia”, es una “ideología de la mezcla de sangres” y del “blanqueamiento progresivo” y su ideal es la disolución de las identidades diferenciadas (Bastide, 1970:41; y Taguieff, 1990).

El racismo que niega el derecho a la diferencia por la vía de la asimilación no “tolera la existencia de distintos modelos de vida colectiva”, sino que los somete al propio en forma etnocéntrica, mientras el grupo dominante se ubica en una “posición superior sobre una escala de valor

universal, única y absoluta". La prescripción, según este razonamiento, es la "asimilación a su modelo cultural que es autorreferencial y auto-preferencial con respecto a todos los otros pueblos" (Taguieff, 1990:323).

La intolerancia a las diferencias lingüísticas, religiosas, de organización social, culturales y otros atributos de diferenciación étnica se manifiesta en forma de discurso, prejuicios, discriminación y violencia. El discurso proviene del Estado y no de una fuerza política que actúa con relativa autonomía. Los prejuicios como conjunto de actitudes y juicios desvalorizadores dirigidos hacia los grupos minoritarios se producen para legitimar, sobre todo, formas de dominación; mientras que la discriminación, expresada en un trato diferenciado, tiende a ocultarse en un sistema en el que se halla sancionada por ley.

Las fronteras entre las ideologías universalistas y racistas no están claramente establecidas. En este trabajo asociamos el etnocentrismo que se "apropia de la cultura" y las representaciones deformadoras que se elaboran con base en los rasgos físicos y culturales con formas del universalismo y un racismo asimilacionista.

La homogeneización cultural, la oposición entre etnias y Estado-nación, la disolución de las etnias y las identidades contradictorias de los grupos que persisten en condiciones de desigualdad material y de derechos, respecto a la nacionalidad mayoritaria, son procesos en los que han intervenido estas formas de representación de la alteridad étnica.

La variedad de las formas, los niveles y las lógicas con que se expresa el racismo en la historia están determinadas según las especificidades del desarrollo del capitalismo, los distintos proyectos de nación y la naturaleza de la relación entre clases nacionales y grupos étnicos, así como según las diversas formas de resistencia de los sujetos subordinados.

### Todos somos iguales

La formación de la nación mexicana no escapa a la racionalidad burguesa que había cundido más allá de Europa y Estados Unidos. La independencia nacional de México es el parteaguas de un nuevo discurso social que reafirmaba frente al Otro externo el derecho a las diferencias nacionales y negaba hacia dentro las étnicas. El liberalismo del siglo XIX buscó negar la diferencia disolviendo la estructura de castas heredada de la Colonia y estableciendo un sistema de referencias homogeneizador que justificara la asimilación del indio para impulsar el "progreso" y el desarrollo de la nueva nación.

Los principios básicos concernientes a los derechos de los ciudadanos en la Constitución de Apatzingán reflejan una ideología que borra

las diferencias. Libertad, propiedad y ciudadanía conforman la trilogía de una mentalidad individualista en la que las colectividades indígenas no tienen cabida. Los liberales, en su lucha por legitimar el proyecto de una nación homogénea, defendían los ideales de las nuevas clases en el poder y las necesidades de la expansión capitalista.

No obstante, el indio del pasado era pensado como un componente de la identidad nacional por liberales y conservadores, idea que se venía gestando desde fines del siglo XVIII. En cambio, el pensamiento de José María Mora sobre el indio estaba imbuido de una visión universalista y también racista. La proscripción por ley de la denominación de indios, “acepción vulgar” y “oprobiosa” de la mayoría de los ciudadanos, justificaba la negación de su existencia como sujetos diferenciados. El indio era un ser inferior al blanco, razón por la cual los fundamentos de la identidad y el mito de orígenes nacionales habría que buscarlos en la “raza blanca”, incluso en el conquistador, y desde luego, como en muchos países de América Latina, se pretendía que la inmigración europea produjera la fusión de las razas y la civilización del indio (Hale, 1987:229; Berninger, 1974).

La negación del indio en la nueva nación se tradujo en prácticas para impedir la reproducción de las comunidades indígenas. La supresión por ley de la propiedad comunal, de los gobiernos y tribunales propios y del uso de la lengua vernácula en la enseñanza transformaron sus lealtades comunitarias (Aguirre Beltrán, 1983:76). El indio dejó de serlo, rompiendo su aislamiento por medio de la escuela y a partir del aprendizaje del castellano (Cifuentes y Ros, 1993). De ahí también la oposición de Mora al establecimiento de un *curriculum* separado para los indios.

La beligerancia por desaparecer todo indicio de propiedad comunal, origen —según algunos liberales— de todos los males sociales y económicos y contraria al progreso, obedecía al interés en abrir las tierras de los pueblos indios al mercado y liberar la mano de obra requerida por las nuevas formas de explotación capitalista. Pero también había fuerzas diferenciadoras que reproducían la comunidad indígena a fin de disponer de reservorios de mano de obra al servicio de las fincas cafetaleras y las grandes empresas explotadoras de madera (Favre, 1973).

Desde luego, no es posible atribuir esta concepción del indio a toda la clase política de la época (Meyer, 1976:61-66). El pensamiento representado por Mora, sin embargo, fue uno de los ejes de la política indigenista en el siglo XIX.

En el marco jurídico, las leyes de Reforma y de desamortización fueron el vehículo para destruir los apegos comunitarios, a pesar de que los liberales también pensaron repartir tierras y de que no todas eran legalmente susceptibles de expropiación (Fraser, 1991).

La resistencia indígena a lo largo del siglo fue una expresión generalizada contra las formas de explotación económica y el carácter conflictivo de sus relaciones con los grupos hegemónicos. Las sublevaciones comuneras, guerras de castas, sublevaciones contra propietarios, instalación de una monarquía indígena, rebeldías contra la tributación, contra el despojo de tierras comunales, por recuperar tierras y salinas, por el cumplimiento de promesas de abolición de impuestos y de distribución de tierras, los motines para cazar a los colonos al grito de expulsión de “gente de razón”, muerte a “todo el de pantalón”, fueron las coordenadas de la movilización india que ponen al descubierto las contradicciones étnicas y de clase (Meyer, 1976; y García de León, 1987).

Los levantamientos de los mayas, en particular, despertaron gran preocupación por la amenaza, imaginaria o real, de “exterminio de los blancos” (Hale, 1987:242). Frente a este supuesto peligro, las políticas que se debatían eran “civilizar”, “mezclar” o “exterminar” a los indios.

Por su parte, los conservadores pensaban que la igualdad no era posible en una nación culturalmente heterogénea. La política hacia el indio no debía ser el exterminio, sino el restablecimiento de la sabia jurisprudencia colonial que implicaba suprimir el servicio militar y reintroducir la categoría legal de menores de edad. Su educación, civilización y progreso serían más fáciles bajo un sistema “protector”. Los conservadores, conscientes de que este sistema implicaba mantener la desigualdad, aclaraban que ésta era “en beneficio de los mismos indios” (Hale, 1987:249-250). Este debate entre liberales y conservadores del México decimonónico expone las dos lógicas posibles de todo etnocentrismo y racismo. La negación de la diferencia por la vía de la asimilación, “un camino más seguro para disolver las identidades diferenciadas”, o la separación segregada por miedo al mestizaje.

La política indigenista no hizo desaparecer al indio, pero las fuerzas homogeneizadoras y el despojo de tierras sufrido por las comunidades habían trastocado las bases de su reproducción. El proceso de consolidación de la nación mexicana, una vez que triunfó el movimiento revolucionario iniciado en 1910, pasó a una nueva etapa en la que instituciones indigenistas promovieron la asimilación de los pueblos indios.

El sistema de representaciones del indigenismo de principios de siglo no concibe más que el universal de “nuestra civilización”. La imagen del indio que se incorpora a la identidad nacional mestiza es un pequeño fragmento del pasado glorioso, no del presente ni del futuro (Villoro, 1979). Pero a diferencia de los liberales del siglo XIX, los nuevos indigenistas no niegan su existencia y buscan un mejor conocimiento que contribuya “al buen gobierno”. Sin embargo, la estrategia asimilacionista no difiere sustancialmente de la que predominó durante el siglo pasado.

Las instituciones oficiales y civiles debían “fomentar el desarrollo físico, intelectual, moral y económico de las ‘pequeñas patrias’ y preparar ‘el acercamiento racial, la fusión cultural, la unificación lingüística y el equilibrio económico de dichas agrupaciones, las que sólo así formarán una nacionalidad coherente y definida y una verdadera patria’ ” (Gamio, 1978:26).

La valoración negativa de la Otredad no admite la expresión de las culturas indígenas; la fusión debe ser física y cultural. La justificación se basa en los prejuicios que inferiorizan al indio por encontrarse, según esta concepción, en un estadio cultural atrasado que lo hace sujeto de dominación (Gamio, 1978:30-32; y Sáenz, 1982).

No obstante, las formas de percibir la alteridad próxima y lejana encierran una contradicción básica. Desde el punto de vista teórico, su perspectiva relativista le hace reconocer múltiples universales, pero la mirada hacia la diferencia interna se torna evolucionista. La distinción entre culturas superiores e inferiores la juzga absurda, pero otro es el criterio cuando se refiere a la “civilización contemporánea” y a las “culturas anacrónicas y retrasadas”. No debe imponerse una cultura sobre otra, pero sí buscar la “fusión” de culturas atrasadas con la “civilización”, en forma “gradual”, para que surja la “verdadera nación” (Gamio, 1978:36).

Las “pequeñas patrias” sufrieron transformaciones económicas, políticas, sociales y culturales profundas durante los decenios subsecuentes. Los procesos de asimilación y de cambio en las formas de reproducción material y simbólica de las comunidades indígenas se aceleraron con los proyectos hidroeléctricos e hidráulicos que exigía el modelo de industrialización, el reparto agrario, la introducción de los cultivos comerciales en determinadas regiones étnicas, el desarrollo de las comunicaciones, la acción de las instituciones religiosas, los programas de castellanización y la migración rural urbana.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Los diversos procesos económicos, políticos e ideológicos han afectado de distinta manera a las bases de reproducción cultural de los grupos étnicos. Los proyectos del Estado instrumentados bajo el modelo de desarrollo capitalista han reducido los territorios étnicos originarios y con ello desestructurado las bases de “modos de vida y de pensamiento de los pueblos indios” (Clastres, 1981). Por ejemplo, desde principios del siglo a la fecha, los proyectos hidroeléctricos e hidráulicos de Necaxa, Valle de Ixtapantongo, Villa Victoria, Benito Juárez, Peñitas, La Angostura, Caracol, Agua Milpa, Huites, Temazcal, Cerro de Oro, Pujal Coy, Zimapán, afectaron a miles de hectáreas, ocupadas por comunidades indígenas. La relocalización de otomíes, mazahuas, zapotecos, zoques, tzotziles, nahuas, huicholes, mayos, mazatecos, chinantecos y huastecos, entre otros grupos, ha originado procesos de “fragmentación territorial, tensiones interétnicas y la ruptura de formas de cohesión comunitaria” (Bartolomé y Barabás, 1990; y Robinson, 1993).

El discurso indigenista modifica sus enunciados y categorías analíticas expresando la influencia del relativismo cultural y la misma resistencia étnica provocada por las transformaciones sociales sufridas. La región intercultural, estructurada por la ciudad metrópoli y las comunidades indígenas satélites, en la que interactúan indios y mestizos, es, ahora, el ámbito para acelerar el cambio y la integración (Aguirre, 1982). La ciudad, símbolo de la civilización, el progreso y el desarrollo, debía ser “un factor capaz de realizar modificaciones trascendentes en la cultura de una comunidad india” (Aguirre, 1982:157). El Instituto Nacional Indigenista habría de promover “la modernización u occidentalización de la ciudad mestiza”, para contribuir al “mejoramiento de la situación indígena” (Aguirre, 1982:161).

El nuevo discurso aparenta no perseguir la abolición de las identidades diferenciadas. Los programas debían introducir “elementos básicos de la cultura industrial” y conservar [...] “aspectos de la cultura indígena que dan a la integración regional su *ethos*, sin que [...] impidan el mejoramiento de las condiciones generales de vida de los indígenas y mestizos” (Aguirre, 1982:161).

Es por antonomasia contradictorio reconocer y, al mismo tiempo, excluir la alteridad étnica. Luego de asegurar que habrán de preservarse ciertos aspectos de la cultura indígena, se reitera que la acción indigenista no va dirigida a “fortalecer los valores y las instituciones de las comunidades indígenas para conservarlas”, sino para “promover el cambio cultural [...] inducir el proceso de aculturación [...] para que se integren [...] a la gran comunidad nacional” (Aguirre, 1982:162).

La “protección” de las comunidades indígenas es necesaria para conservarlas y evitar la explotación de sus miembros, pero si se mantiene puede contribuir a la segregación e impedir la integración regional y nacional (Aguirre, 1982).

El viejo ideal del pensamiento liberal seguía vigente, ocultándose discretamente tras la influencia, ahora, del relativismo cultural que aporta la antropología estadounidense e introduce la idea de respetar los valores “positivos” del indio. Pero el discurso no logra conciliar la incorporación del indígena a la sociedad nacional y la preservación de los valores positivos (Mórner, 1969).

La valoración del Otro niega el derecho a la diferencia y vulnera su integridad:

Es así indispensable en nuestro concepto que la acción se realice no sólo en los aspectos de la vida material, transformando la utilería, las prácticas agrícolas y ganaderas, introduciendo nuevos cultivos y técnicas, sino también cambiando sus formas de reaccionar frente al medio, modificando

los conceptos y las formas de tratamiento de la enfermedad, mejorando la educación. No podemos modificar simplemente la tecnología que corresponde a un estado cultural, sin cambiar también la ideología que corresponde a ese mismo estado [...] La acción integral comprende también el cambio del concepto que se tenga sobre el hombre y el mundo, modificando las ideas de la propia comunidad en relación con lo que sabemos desde el punto de vista científico. Hay que señalar que consideramos indispensable que la comunidad indígena tenga conciencia de que pertenece a una sociedad más vasta que es la nación mexicana [Caso, 1962:11-12].

El discurso del cambio sociocultural, así como niega el derecho a la diferencia, paradójicamente condena otras formas de exclusión ajenas a la idiosincrasia de los mexicanos. El sistema de reservaciones que separa a los indígenas de la sociedad nacional, en práctica en Estados Unidos, "repugna a la comprensión mexicana del problema". Con todo, considera que el trato diferente a la comunidad indígena en México es "justificado", dadas sus "características culturales", mismo que cesará "cuando la comunidad ha sido puesta ya en camino de su integración" (Caso, 1962:13). Para Caso, separar y asimilar no son dos formas de exclusión de las identidades de los grupos minoritarios.

El complejo proceso de metamorfosis sufrido por el indio para escapar a las clasificaciones estereotipadas de su cultura y gozar de los beneficios reales o supuestos del progreso y de la modernidad han originado su disolución silenciosa. Porque el mestizaje cultural no ha fusionado dos tradiciones culturales, sino que ha impuesto la hegemonía del modelo cultural nacional sobre aquéllas sustentadas por las comunidades étnicas.

### **Somos una nación multiétnica**

El significado ideológico del discurso indigenista en la década de los setenta se enmarca en el contexto económico y político de la crisis agrícola y de la amplia movilización agraria que modifica la relación de fuerzas políticas y sitúa a los grupos étnicos como un nuevo sujeto social.

Las representaciones del indio y los planes de la acción indigenista cambian frente a un movimiento social en el que los campesinos mestizos e indígenas son los protagonistas. El sujeto étnico, capaz de redefinir su identidad y organizarse para defender sus intereses y expresar su voluntad, lucha por la tierra y por reivindicaciones étnicas en el marco de una amplia gama de organizaciones indígenas y campesinas en los niveles local, regional y nacional (Mejía y Sarmiento, 1987).

El indigenismo propone entonces “replantear el proyecto de nación”, incorporando la diversidad étnica a la identidad nacional, al concebirla como “uno de los elementos fundadores de la nacionalidad mexicana” (Ovalle, 1978:9; Warman, 1989:1). No se renuncia al proyecto de consolidar la nación mexicana, sino a la aspiración histórica de la homogeneidad cultural; “el fortalecimiento de una conciencia nacional”, ahora, debe “reflejar la diversidad cultural”, aunque no se precisan las estrategias de articulación entre identidades colectivas y diferenciadas (Ovalle, *op. cit.*: 17).

El reconocimiento de que los indígenas han sido sujetos de prejuicios y discriminación es también un enunciado presente en las alocuciones públicas de los funcionarios de los años ochenta (Ovalle, 1988:41). Está implícita la existencia de una ideología que legitima formas de explotación y desvaloriza la diversidad por medio de los prejuicios atribuidos a la sociedad dominante; esto es, desplazados a los Otros.

El mestizaje biológico y cultural ya no es concebido como indicador de la inexistencia de discriminación, pues ahora es comprendido también como una manifestación que encierra la disolución de la alteridad, aunque no se explican las determinaciones que lo originan (Limón, 1988:81).

La valoración positiva de las identidades étnicas, derivada del reconocimiento de la nación en la diversidad, impone viejas y nuevas tareas a la acción indigenista de los últimos dos decenios. El “fortalecimiento de la pluralidad cultural de la nación”, la “organización interna y participación comunitaria”, la “defensa de los derechos agrarios” y la “procuración de justicia” son algunas de las nuevas prioridades que afirman la identidad étnica (Ovalle, *op. cit.*; Limón, *op. cit.*; y Warman, 1989).

La nueva forma de percibir la alteridad étnica redefine el sentido de las viejas concepciones asimilacionistas.<sup>4</sup> Ahora, la promoción del aprendizaje del español aparenta no buscar la integración del indígena en la sociedad nacional, sino servir “como instrumento de negociación y defensa de los intereses propios de las comunidades” sin atentar, según la lógica de los castellanizadores, contra las identidades étnicas (Ovalle, 1978:17). Mientras se anuncia que se fomentará “el respeto, dignificación y divulgación de las lenguas indígenas de México”, paralelamente se impulsa una “magna cruzada” de educación de grupos marginados para “castellanizar a los compatriotas que no manejan la lengua nacional”. En la nueva ley de educación se otorga al español, sin ninguna base constitucional, el estatus de lengua “oficial” (Solana, 1979).

<sup>4</sup> Para una evaluación de las prácticas indigenistas, véase Henri Favre (s/f), *L'indigenisme mexicain: crise et reformulation*, manuscrito.

Asimismo, en la práctica, los programas de educación indígena en algunas regiones donde investigamos no son exactamente bilingües-biculturales. Los maestros bilingües expresan con frecuencia, como intermediarios culturales, una identidad contradictoria que los conduce en la práctica a enseñar en la lengua dominante (Guzik, 1989; y Bataillon, 1988). La divulgación de las lenguas indígenas en ámbitos muy reducidos, como la que se da por los programas de radio emitidos en las regiones étnicas, seguirá siendo limitada si no se articula con un reconocimiento oficial en el nivel constitucional que implicaría la enseñanza de estas lenguas en el sistema educativo nacional y regional. El "fortalecimiento" de la identidad étnica mediante la promoción de encuentros de médicos tradicionales es contradictorio con las campañas de reconversión organizadas por ciertos sectores de la iglesia católica, que en los últimos diez años han dirigido la destrucción de los altares de curanderos, brujos y adivinos en algunas regiones étnicas. Asimismo, algunos investigadores cuestionan cierta exaltación de las prácticas curativas "tradicionales" o alternativas, como formas supletorias frente a las carencias y limitaciones de la infraestructura de salud estatal.

La identificación de un racismo en su versión asimilacionista es relevante, a pesar de que se afirme que éste ha sido vencido. El discurso del director en funciones en 1989 señalaba que "se ha ganado la batalla contra el racismo que postulaba la desaparición fatal y deseable de los indios", y destacaba, además, el importante papel que el INI había desempeñado en esa lucha (Warman, 1990:18). El olvido de las representaciones y prácticas que el INI sostuvo durante más de tres decenios, es inexplicable frente al reconocimiento de una política que buscó su asimilación.

La participación del sujeto étnico en la elaboración de la política indigenista "debe culminar en el traspaso de funciones institucionales a las organizaciones y colectividades indígenas" (Warman, 1989:3). Se explica que la transferencia de funciones no tuvo lugar antes "por ausencia de organizaciones reconocidas para ser sujetos de las acciones de promoción del desarrollo" (Warman, 1989). No obstante, no se hace explícito si esta ausencia se determinó por la institución o por las comunidades indígenas.

Además, se advierte de inmediato que el sujeto prioritario del traspaso todavía no puede asumir el ejercicio de funciones encaminadas a transformar su condición minoritaria. Según Warman, "cuando las condiciones existan se procederá al traspaso a la brevedad. En la mayoría de los casos, esas condiciones no existen por la carencia de una organización económica propia de las comunidades y pueblos indígenas" (Warman, 1989). Por ello, el INI promete ahora priorizar "la creación,

fortalecimiento y ampliación de la base económica de las comunidades y organizaciones indígenas” (Warman, 1989). Los estereotipos del Otro, percibido como diferente, marcan ausencias o propiedades, en este caso, de organizaciones *ad hoc* que justifican su exclusión.

El discurso no revela ya una concepción asimilacionista que persiga la desaparición del indio, por lo que es necesario descifrar el sentido con un nuevo código; ciertas prácticas se encubren ahora en una política “autogestionaria” dirigida por el Estado y parecen variar según las especificidades de las regiones étnicas y la capacidad de interpelación de los sujetos (Favre, 1976; Bataillon, 1988).

De manera enfática se vuelve a aclarar que “no se renuncia a ninguna de las funciones que históricamente ha desempeñado el INI”, el traspaso incluye acciones y programas “de suplencia o complemento”, pero no “las funciones que la ley otorga al INI para coordinar, regular y normar, en el ámbito del Poder Ejecutivo, la acción del Estado respecto a los pueblos indígenas de México” (*ibid.*: 3).

El indigenismo de fin del milenio mantiene un lenguaje crítico, con una nueva lógica, e incluso se le declara una “tarea democrática de la sociedad”, lo cual es en sí una contradicción de términos. Esta política de Estado se apropia del discurso contestatario proveniente de las organizaciones indígenas, de la antropología crítica y del debate sobre los derechos humanos y colectivos que se desarrolla en el seno de organizaciones internacionales y de organismos no gubernamentales.

En este contexto, el carácter multiétnico de la nación es reconocido, en 1991, con la reforma del artículo 4° de la Constitución. La iniciativa de modificación provenía del INI y de la Comisión de Justicia para los Pueblos Indios y recogía, en principio, una reivindicación de las organizaciones indígenas. La reforma reconoce la existencia de las colectividades étnicas históricamente negadas, así como las lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas de organización social ayer excluidas de la Constitución.

Sin embargo, la Comisión de Justicia para los Pueblos Indios no estuvo integrada con los representantes de las organizaciones indígenas y no incorporó las modificaciones emitidas durante el periodo de consulta previa (Castellanos y López y Rivas, 1992).

Durante la discusión de la reforma, los espacios en los que se exhibieron la indiferencia y el desprecio a la alteridad étnica fueron múltiples. El debate de la iniciativa de ley en la Cámara de Diputados no estuvo exento de confrontación ideológica. La reforma encontró la indiferencia de la gran mayoría de los legisladores y el etnocentrismo y los prejuicios étnicos de quienes discutieron la adición al artículo 4° de la Constitución (Castellanos y López y Rivas, 1992).

La admisión de los indígenas en la nación mexicana, con derechos específicos, expresa sólo una dimensión de la concepción de la Otredad, en un contexto sociopolítico delimitado por múltiples determinaciones. La votación en favor de la reforma unificó una ideología, a pesar de sus contradicciones y representaciones diversas sobre los indios. Pero las prácticas sociales no siempre exponen la "lucha de motivos" que tiene lugar en la subjetividad de los actores. La iniciativa de reforma constitucional provenía del Ejecutivo y el apoyo de la mayoría silenciosa, de los hispanistas y etnocentristas era inevitable por obligatoria (Castellanos y López y Rivas, 1992:86).

La reforma al 4º constitucional es una conquista limitada de los pueblos indígenas, que se produce en el contexto de los quinientos años de la invasión europea del continente americano. Pero, además, su vigencia plena requiere una ley reglamentaria, aún no discutida ni consultada, y una estrategia que interprete las recientes reformas al artículo 27º, las nuevas leyes Agraria y de Aguas y las reformas a la ley Forestal en favor de los pueblos indios.

La ley reconoce la existencia de los pueblos indios y sus derechos culturales. Sin embargo, las identidades se "formulan, mantienen y cambian" en una dimensión de tiempo prolongado (De Valle, 1992), permaneciendo en el imaginario las representaciones del Sí y del Otro, fijas sobre determinadas bases materiales e ideológicas. Así, la interiorización del pluriculturalismo en la concepción de todos los componentes étnicos y nacionales de la nación mexicana es un proceso complejo, sujeto a transformaciones sociales profundas.

Los grupos étnicos enfrentan prejuicios y prácticas discriminatorias en instituciones de gobierno, de la administración pública, en tribunales y prisiones, en sectores de la iglesia católica y de las sectas protestantes, en sindicatos, escuelas, partidos políticos y medios de comunicación masiva, así como en espacios de la vida cotidiana, sobre todo en las regiones étnicas.

Las ideologías asimilacionistas y diferencialistas se traducen en prácticas en las instituciones de formación de las identidades sociales y culturales, entre ellas el sistema escolar, socializando a los grupos étnicos en el sistema cultural nacional.

La imposición de las clasificaciones que legitiman las fronteras entre el Nosotros mestizo y el Otro indígena opera en la cotidianidad de las relaciones en el ámbito escolar urbano de las regiones étnicas. El abandono de ciertos símbolos de distinción y el ocultamiento del lugar de origen de los estudiantes indígenas en las escuelas federales en los niveles básico y medio es sistemático, hasta el grado de que se desconoce o se niega a los miembros del propio grupo. La denigración de lo étnico se

produce no sólo por medio de un *curriculum* que deforma la cultura y la historia de los pueblos indios, sino también por medio de la burla discreta, las señales y los códigos. El indígena se oculta para perderse y fundirse en el Otro civilizado. La negación del lugar de origen es una estrategia o una voluntad de dejar de ser miembro del grupo minoritario privado de su identidad. El indígena en la ciudad de las regiones étnicas enfrenta la alteridad desintegradora de sí mismo, el ladino o mestizo en el que se disuelve, aunque el estigma del origen persista hasta la segunda generación.<sup>5</sup> De esta manera, la palabra adquiere una existencia material, en cuanto que tiene el poder de negar y destruir identidades diferenciadas (Herzfeld, 1992).

Las conductas y prácticas de miembros de las clases dominantes expresan las profundas raíces del desprecio hacia el Otro desigual. Los miembros de la burguesía rural del Valle del Mezquital ya no tienen un interés directo en sostener relaciones de “tipo colonial”, sin embargo, denigran a los otomíes (Bartra, 1988). Los estereotipos homogeneizan al grupo como “volubles, apáticos, necios”, “raza difícil”, “medio estúpidos”, “faltos de civilización”, “sin cultura”, “no desarrollados en términos culturales” y “flojos”. La asimilación de la alteridad étnica por medio de la educación para eliminar las desigualdades sociales forma parte del discurso social. Se considera que mediante la educación, particularmente de los jóvenes, es posible integrar a los indígenas en “nuestra sociedad”. Los sectores tecnócratas no adoptan actitudes prejuiciosas de manera abierta, atribuyendo la pobreza a las condiciones del medio ambiente y prescribiendo como solución “enseñarles cómo sustituir sus patrones culturales inadecuados”. El punto de vista “liberal” de sectores de la burguesía local en el mismo valle tipifica a los indígenas como “gente industriosa” que sólo necesita la ayuda del gobierno (Bartra, 1988:431).

Las categorizaciones étnicas que persisten en la sociedad yucateca, por ejemplo, revelan el conflicto histórico entre “blancos” y mayas, los cuales, a diferencia de grupos como el otomí, han conservado un alto grado de resistencia y unidad étnicas. En este caso, la estratificación clasista, atravesada a su vez por la étnica, clasifica a las personas como macehuales, mayeros, mestizos, catrines, dzules, huaches e indios (Barabás, 1989). Clasificaciones de este tipo refieren un complejo sistema de distinciones en el que se autoadscriben y son adscritos los grupos, basado en los mitos de origen, en la participación de la tradición indígena, en el color de la piel, en el uso del traje occidental, del castellano y de

<sup>5</sup> Los datos son resultado de varios trabajos de campo realizados en la Sierra Norte de Puebla como parte de una investigación más amplia.

otros símbolos de la identidad, denotando las diferencias intraétnicas e interétnicas y los niveles étnico, regional y nacional de la identidad.

En la región étnica de la Sierra Norte de Puebla, los grandes propietarios ganaderos y cafetaleros, en el contexto de la movilización campesina de los años setenta, expresaban una "ideología racista y clasista". Para esta burguesía agraria, "todos los campesinos son improductivos, flojos y despreciables" por ser "indios" (León López y Steffen, 1987: 66). Estos estereotipos legitimaban las relaciones de explotación y dominación políticas existentes en la región, donde los campesinos indígenas y mestizos constituían una mano de obra muy barata para las fincas cafetaleras y eran despojados de sus tierras por la expansión de la ganadería. La violencia fue en estos años un recurso del poder frente a la creciente organización de un campesinado heterogéneo, social y étnicamente.

La manera de percibir la alteridad depende también de los niveles de confrontación y de "amenaza" de los intereses de clase y étnicos. En algunas regiones donde el indígena ya no parece representar un recurso estratégico para la reproducción del capital, la lucha de las clasificaciones persiste en las relaciones entre los grupos en forma oculta. Los prejuicios no siempre se confiesan abiertamente; la especificación de las representaciones sobre las diferencias lingüísticas, territoriales y culturales, entre muy diversos sectores, se disfrazan, se eluden, se ocultan, se niegan y se definen desplazando a otros. Las prácticas discriminatorias expresadas por medio de múltiples indicadores (salarios, condiciones de trabajo, participación política, etc.) persisten en algunas regiones étnicas. Asimismo, la violación de los derechos humanos de los pueblos indios y la represión de sus movimientos políticos en regiones como los Altos de Chiapas, el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca o el Alto Balsas, Guerrero, entre otras, es una práctica cotidiana.<sup>6</sup>

El etnocentrismo y ciertas formas de manifestación del racismo han marcado las relaciones étnico-nacionales en México. La producción de las formas específicas en que se manifiestan expresan cierta autonomía, dado que las relaciones con los grupos étnicos involucran diversos actores sociales. La intensidad de las relaciones entre grupos nacionales y étnicos y los distintos intereses en juego, así como la dinámica de los procesos históricos, económicos, políticos e ideológicos regionales, imprimen ciertas especificidades a las etnorregiones. Tal vez, como señala Balandier, la diferencia próxima engendra, con frecuencia, una apreciación negativa por la amenaza que ésta puede constituir. Pero, también,

<sup>6</sup> Véase el *Informe sobre los derechos humanos en México*, Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos, A.C., México, septiembre de 1992.

para mantener y reproducir el poder hay que legitimar las relaciones de explotación y dominación excluyendo al Otro diferente.

En estas condiciones, el cambio del paradigma histórico de raíces coloniales pasa inevitablemente por el reconocimiento de los derechos individuales y colectivos de los pueblos indios como ciudadanos y como colectividades de una nación plural y democrática.

Recibido en septiembre de 1993

Revisado en noviembre de 1993

Correspondencia: Departamento de Antropología/División de Ciencias Sociales y Humanidades/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Av. Michoacán y La Purísima/Iztapalapa/09340 México, D.F.