

PLANTEAMIENTO SOCIO-CULTURAL DE LOS VALORES AMERINDIOS HOY DIA EN MEXICO

Georges BAUDOT

En estos meses de preparación intensa para la sucesión presidencial en México que ha de culminar en octubre—noviembre del presente año con la proclamación del candidato oficial del **PRI** para las elecciones de julio de 1988, he creído oportuno recordar aquí uno de los que fueran temas privilegiados en la última campaña presidencial de 1982, la que animaba entonces con indudable entusiasmo el actual presidente de México, Miguel de La Madrid. En este tema, el de los valores amerindios en el panorama social y cultural del México de hoy *en día*, es uno que tradicionalmente valoran los candidatos a la presidencia de la República y sobre todo puede destacarse últimamente la importancia que le han concedido recientes presidentes como Luis Echeverría o ahora Miguel de La Madrid. ¿Qué hay de nuevo, me dirán ustedes, en la política indigenista de un país que siempre ha enfocado la existencia de sus raíces aborígenes y de su actual campesinado amerindio con particular atención y con no pocas buenas intenciones? Por lo menos a nivel de palabras, de escritos y de discursos ideológicos. En este terreno la tradición arranca desde muy lejos y en el siglo XX marca hitos fundamentales con nombres y obras como Manuel Gamio (*Forjando patria* es de 1916), Alfonso Caso, Angel M" Garibay, etc... por solo citar a los hoy desaparecidos cuyas huellas son aún muy presentes y muy vigentes. También organismos estatales como el tan discutido Instituto Nacional Indigenista están en todas las memorias al evocar los instrumentos de la política mexicana para con sus poblaciones amerindias. Y hablar del INI es ya empezar a delimitar el planteamiento de nuestro título y preguntar así: ¿Cuál es hoy la política indigenista de México? y ¿qué vale hoy ese indigenismo? Acaso evocando de manera crítica el indigenismo como si fuera parte de una máscara para intentar la justificación de los procesos de dominación y de explotación de los amerindios. Como si se tradujeran las políticas indigenistas (al darse algunas circunstancias dignas de estudio) en unas formas hábiles y sofisticadas de explotación económica y política. Parece obvia la observación de que el indigenismo induce la existencia de una diferencia entre amerindios y noindios al darse una institución encargada de producir

discursos y argumentos para denunciar la explotación del amerindio. Y de que se trata de una institución que viene a substituirse así a la necesaria toma de conciencia del propio amerindio sobre su desesperante condición de explotado y de negado desde hace siglos. Acaso convenga preguntarse si gracias a las investigaciones de los antropólogos cuyos resultados casi siempre revisan y aprovechan los políticos, no tenemos en el Estado mexicano de hoy un manipulador magistral del indigenismo para poder controlar toda agitación reivindicadora surgida espontánea y desafortunadamente desde las poblaciones aborígenes más sacrificadas. Y que, de este modo, el indigenismo es sobre todo teoría del mestizo para expresar en su favor los mecanismos del proceso de dominación que mantienen al amerindio en su marginalidad.

Dos aspectos relativamente recientes de la manera de encarar los problemas planteados por la situación de los amerindios en México llaman así, ahora, la atención. El primero es, en estas casi vísperas de una nueva campaña presidencial, el tipo de discurso que presentaron las intervenciones amerindias en la campaña presidencial anterior de 1982. Un primer estudio cuidadoso de este material se realizó en París hace tres años y permite así que se pueda considerar cómodamente (1). De este modo en dicha campaña presidencial se presentaron ante el candidato a presidente nueve representantes amerindios, originarios respectivamente de Chiapas, Chihuahua, Campeche, Hidalgo, Michoacán, Nayarit, Oaxaca, Querétaro y Yucatán. Varios de ellos eran funcionarios indigenistas de la Secretaría de Educación, otros militantes amerindios del **PRI**, otros por fin miembros de un Consejo Supremo amerindio como fue el caso para Michoacán. Cuatro tipos bien significados de discurso se dieron ante el candidato Miguel de La Madrid que revelan actitudes y aspiraciones tan distintas como que van desde una asombrosa y dolosa cantinela sobre supuestas e interiorizadas "culpabilidades" amerindias, hasta la vigorosa afirmación de una firme reivindicación de identidad que parece arrancar en una madura y coherente conciencia de marginalidad. De seguir los datos recopilados por Martínez Dauzier en su informe al CNRS (2) contamos primero con un tipo de discurso que se puede calificar de discurso "no enterado" y aséptico y que a pesar de haberse dado en Chiapas, Campeche y Yucatán no contempla o mejor dicho elimina la problemática real tan dolorosa de la marginalización amerindia en esos estados. Después de una presentación tradicional en estos casos, como el de la representante de Chiapas, Pascuala Calvo Solana, que empieza así: "... Señor candidato, nuestro estado es muy rico en producción, pero sus habitantes están desnutridos, mal alimentados; el 40% de la población de Chiapas la formamos nosotros los indígenas quienes te pedimos en esta reunión que nos escuches, y nos escuchen los que en ella participan, y que tengan en cuenta, que si somos indígenas, somos seres humanos que sentimos y pensamos...", pues tras estas buenas palabras, los agudos problemas que plantea la violencia represiva en contra de *e jiduturios y comuneros* no se abarcan y las reclamaciones se limitan a mendigar ayudas concretas de poca amplitud, como son: "...queremos que... le des más alumbrado a nuestro pueblo... le solicitamos un transporte de ambulancia para las emergencias de nuestros enfermos..." etc...etc...

El segundo tipo de discurso fue el que pronunciaron un representante del Consejo Náhuatl de Hidalgo y un promotor bilingüe otomí, que cantaron la salmodia de la

1. Ver Martínez Dauzier. *L.Indien qu'il se parle. Interventions indiennes dans la campagne présidentielle da PRI, L.982* Ivry, ('.N.R.S. GREDA[...], 1984. Document de travail n° 32 de LIRSIPAL (Equipe de Recherche sur les sociétés Indiennes Paysannes d'Amérique Latina

2. *Miden/*. Datos incluidos en los documentos publicados por el Instituto de Estudios Políticos, Económicos y Sociales del PRI.

culpabilidad ingénita del "pobre indito". Después de saludar al candidato en idioma amerindio: "...Quisiera comunicarle lo que pienso en otomí, porque siento en otomí. Pero esta lengua que antes era de todos ahora sólo es de unos cuantos. Por eso por Usted y para Usted, hoy voy a decir lo que pienso en su lengua...", enseguida manifestaron un curioso sentimiento de vergüenza avasalladora al conceptuarse frente a la comunidad mexicana: "..Esa vergüenza nos lleva a tratar de imitar al resto de los mexicanos... Pero debemos de educar al resto de los mexicanos para que comprendan que no es motivo de burla ni de lástima ni risa el oírnos hablar otomí... En las escuelas mexicanas se debe enseñar que en este país existen diferentes culturas y que todas son buenas y respetables...". Y en la trama posterior del discurso se fue adentrando y creciendo la sorprendente constatación de que los propios valores amerindios eran motivo de esa vergüenza y de los fracasos y aspectos negativos de la vida campesina aborígen. Así por ejemplo la pobreza amerindia: "...Esa pobreza se debe principalmente a nuestra tradición de solo sembrar el maíz el cual no rinde lo suficiente para mantener a nuestras numerosas familias..., sabemos que necesitamos aprender a cultivar frutas, pero sólo sabemos cultivar maíz...", o también el alcoholismo, plaga amerindia aquí reclamada como íntimo azote: "... El alcoholismo es otro problema que afecta a las comunidades otomíes. Esta situación es completamente generalizada ya que también las mujeres y los niños se emborrachan. La mayoría no sabemos los problemas de salud que provoca el alcoholismo, y por eso vemos que aún las mujeres embarazadas toman... Además el alcohol provoca todo tipo de problemas sociales, entre otros la irresponsabilidad, dándose frecuentemente el caso en donde el pulque es más importante que comprar alimento y vestido para la familia...". Para remedio de tantos males una panacea universal conceptuada en la escuela y en la educación, pero que la culpabilización del indígena lleva a contemplar también como una falla íntima al no aprovecharla y al poder declarar así, como si en todas las regiones amerindias existieran escuelas y educadores eficaces: "...Los niños no asisten a la escuela porque a sus padres les interesa que hagan cosas útiles, como cuidar los borregos, bueyes, caballos o animales que tengan. A otros no les envían porque piensan que sólo van a perder el tiempo. No se dan cuenta que al no mandarlos les están impidiendo una preparación que les permita después una vida mejor. Existen algunos otomíes que, al crecer, reclaman a sus padres el no haberles permitido obtener una educación...". El discurso implica con este complejo de inferioridad absoluta frente a la bondad del Estado un paso previo en toda tentativa de salvación amerindia, a saber, primero el hacerse perdonar la propia falta de cualidades positivas. Quizá toquemos aquí el último nivel de la marginalidad, el colmo de la alienación. De muy distinta tonalidad y contenido fueron las intervenciones de los representantes amerindios de Michoacán y de Nayarit, que eran educadores con trayectoria profesional en los organismos indigenistas y ambos militantes de la *Alianza nacional de Profesionales Indígenas Bilingües* (ANPIBAC), organización autónoma del indigenismo más progresista de hoy y que en su declaración de principios de 1978 daba la pauta así: "... ANPIBAC sostiene que la liberación del indio habrá de darse con la participación consciente de los propios indígenas, apoyados en su identidad étnica...". De manera coherente y hasta vigorosa presentaron ambos a los grupos amerindios como un conjunto global y múltiple, hablando ellos en nombre de todos los amerindios y dirigiéndose a toda la comunidad mexicana, denunciando las culpas y razones de la marginación amerindia en el propio ser histórico de México. Oigamos así algunos elementos de su argumentación: "... La razón es que desde la Conquista hasta nuestros días el término "indígena" ha sido un instrumento de dominación usado por el poderoso, primero para los intereses españoles y ahora para el capitalismo que abandera Estados Unidos...". Y las consecuencias se

consideran desastrosas tanto a nivel económico y social: "...Uno de nuestros problemas más lacerantes es la tenencia de la tierra, que por la superposición de la comunidad indígena, intencionalmente creada por la corona española causa estragos en nuestras comunidades; además éstas cada día son invadidas por la propiedad privada, forma que es ciento por ciento capitalista...", como son lamentables a nivel cultural:

"... La penetración cultural occidental en nuestras comunidades está causando división entre familias y entre comunidades, y aunado a ella la manipulación y el engaño de que somos objeto por parte de los intereses ajenos a nuestra realidad autóctona, nos hacen ser desconfiados...", y un poco más lejos: "... La cultura occidental ha tratado de imponerse en su erróneo complejo de superioridad y lo que ha logrado es el desfasamiento, enclaustración y mediatización cultural, en el indígena y en el mexicano en general...". Acto seguido los representantes indígenas presentaron proposiciones concretas que esta vez no eran meros detalles de mejoras superficiales. Empezaron claramente: "... Nuestra intención no es la de repetirle lo que Usted conoce muy bien. Queremos hacerle unas proposiciones para que nos ayude a convertirnos en hombres dedicados a producir y dejar de ser sujetos acostumbrados a la dádiva que no resuelve el problema, pero que sí, denigra..."

Y la primera reclamación fue la de una participación efectiva en las empresas previstas en los territorios de la población amerindia: "... Se requieren programas en los que podamos intervenir en su preparación y desarrollo para que resulten adecuados a la zona... es importante que quienes vayan a trabajar a la sierra, no vayan en plan de conquistadores o con la vestidura paternalista. No nos tengan lástima, somos ciudadanos como los de todo México con deseos de trabajar para aprovechar los recursos que tenemos...". Esta reclamación de responsabilidades pareció, sin embargo, estar como confiscada por enseñantes y educadores indígenas bilingües, lo cual correspondería de ser efectivamente así a las metas de la política oficial del Estado mexicano desde hace casi diez años. Escuchemos, la confesión: "... Los maestros indígenas consideramos necesario que se nos brinde la oportunidad de participar en la formación de este proyecto...". Y tanto el representante de Michoacán como el de Nayarit insisten en aquellas operaciones donde ellos, los educadores bilingües, tienen la máxima importancia y donde su actuación es indispensable. Para el de Michoacán: "...para fortalecer nuestra nacionalidad mexicana se requiere cubrir el desfasamiento cultural y así dar apertura a la realidad pluricultural de nuestro México apoyando a las culturas autóctonas, con el objeto de integrar una verdadera asociación cultural mexicana. Como uno de los medios para revalorar y fortalecer las culturas autóctonas, se requiere del apoyo para la educación indígena bilingüe bicultural, nacida del primer seminario de educación indígena desarrollada por la ANPIBAC en Oaxtepec, Morelos, en junio de 1979, considerándola desde los niveles básicos hasta los superiores...". Y para su colega de Nayarit es idéntico el proceder: "...Es urgente dar al joven indígena una educación bilingüe bicultural que fortalezca su cultura materna, le enseñe los valores de la nueva cultura, que lo capacite a producir en su propio medio, tanto a nivel de educación primaria como a nivel medio básico...". La necesidad del saber tiene como intermedio obligatorio al educador bilingüe que es la relación con el saber, y sólo así podrán evitarse los mayores males que los representantes indígenas resumen de manera aquí un tanto confusa o quizá humorística: "... para que el joven indígena pueda desarrollarse sin traumas que lo orillen a prostituirse, servir de policía, ayudante de albañil, drogarse, ser vicioso, ser improductivo e inclusive emigrar de su comunidad...". El último de los tipos de discurso aquí catalogados fue radicalmente distinto y se debe a los representantes de Oaxaca y de Chihuahua, dos estados de la

República donde explotación y opresión violenta se traducen a nivel de ásperas luchas y de tragedias vivas.

A pesar de producirse en una convocatoria del PRI los discursos empezaron sin trapicheos: "... La condición actual de los indios de Oaxaca es producto del proceso histórico nacional. Aun cuando compartimos en la actualidad las mismas condiciones de marginación con otros sectores explotados del país, a nosotros nos caracteriza una diversidad económica, histórica y cultural cuyas raíces nos fortalecen...". Y la explicación de la tragedia se dió como parte de un proceso general profundo: "...la marginación que padecemos no debe interpretarse con referencia a nuestra condición étnica, sino en función de los mecanismos de explotación económica, dominación política y discriminación social que hemos venido arrastrando por siglos. Durante la Colonia las poblaciones indígenas fueron violentamente incorporadas a un sistema social que las despojó de sus territorios y, en forma paralela, se inició un largo proceso de saqueo económico que se extiende hasta nuestros días..., proceso histórico que no evita ni mucho menos la mención del fracaso post-revolucionario: "... después de la Revolución, en su esfuerzo

para lograr la llamada integración nacional, la clase dirigente trató de ignorar la diversidad étnica y cultural que caracteriza al país..., fracasaron en forma inevitable...". Y claro al releer el texto de Eva Leonides Salvador Hernández, representante amerindia de Oaxaca, cuando denuncia la tragedia cotidiana que vive: "... la falta de tierras cultivables, la baja productividad por el uso de técnicas rudimentarias, la incomunicación, la falta de empleos alternativos y la ausencia de servicios asistenciales son las ataduras que han mantenido nuestro rezago..." y los fracasos de la política indigenista: "... Denunciamos públicamente la duplicidad de acciones, la falta de coordinación institucional y la improvisación que se manifiesta en la contratación de profesionistas incapaces, sin vocación de servicio ni orientación indigenista, que sólo buscan ocultar nuestra realidad con proyectos de escape... No queremos ser una justificación política, tampoco campo de experimentación de ideólogos indigenistas formados en la ciudad...", así como la resistencia ante los proyectos de aniquilamiento cultural: "...El proyecto 'civilizador' oficial trata de substituir nuestra lengua por el castellano, nuestra cultura por la cultura occidental, lo que representa un atentado en contra de las raíces históricas de México. Estos valores son los que nos dan unidad y fortaleza, y por ello nos hemos resistido a esa incorporación...", al releer pues este texto pensamos en las luchas despiadadas que sostienen aún hoy los amerindios zapotecos de Juchitán y los esfuerzos representados por las acciones de la COCEI (Coalición Obrera Campesina Estudiantil del Istmo).

Conviene resaltar a este respecto que el mismo año de la campaña presidencial, y concretamente en 14 de septiembre de 1982, el obispo de Tehuantepec, Monseñor Arturo Lona Reyes, concedió a la revista del Ayuntamiento Popular de Juchitán, *Guchachi' Reza* (En zapoteco "Iguana rajada" núm. 13, dic. 82) una entrevista en que afirmaba su apoyo a las luchas indígenas más decididas y en particular a las de la COCEI. Entresacamos respuestas estas declaraciones: "... La COCEI nos simpatiza porque es una de las tantas respuestas del mundo obrero, campesino, estudiantil..., no hemos predicado un matrimonio Iglesia-COCEI, no, sino una alianza táctica, porque el objetivo del proyecto COCEI, en cuanto a liberación del hombre, estamos de acuerdo; pero nosotros partimos desde la fe, y ahí está lo específico que nos distingue, y los respetamos y ellos nos respetan..., como prioridad una presencia más fuerte con los hermanos indígenas. Hay muchos sacerdotes jóvenes con indígenas aprendiendo su idioma; otros ya lo saben, lanzándose ya a hacer programas, cooperativas, tanto gastos de producción como de consumo..." . Y después de lamentar las situaciones de grave violencia que por ello los sacerdotes han debido afrontar,

el obispo de Tehuantepec vincula estrechamente el movimiento popular radical del campesinado con la salvaguardia de los valores amerindios: "...Juchitán es el otro eje fuerte en el campo, está representado por estos movimientos populares. Entonces, si se logra perseverar y avanzar en este proceso, o sea de no pararse, no caer en la tentación de que vayan a marearse con el poder, sino que realmente sea el poder al servicio del campesino, del pueblo pobre. Y si este proceso sigue sin despegarse de la base, sí es posible conservar la cultura étnica de nuestros pueblos, zapoteco, huave, chontal..." para concluir de manera clarísima: "...En el sistema actual no es posible (que sobrevivan esos grupos), por eso decía que estamos convencidos que reformismos en el sistema no van a dar la solución. Se necesitan cambios o transformaciones substanciales. Es lo que llaman y a veces lo llamamos —con un cierto temor de que no nos entiendan— la revolución social o sea la revolución de la sociedad, y esto está costando". Por la proximidad o casi simultaneidad de fechas esta entrevista del obispo de Tehuantepec parece pieza inseparable del discurso de la representante oaxaqueña para el análisis de este planteamiento de valores amerindios en el México de hoy. Pero, volvamos a la campaña presidencial para escuchar el último de los discursos aborígenes aquí contemplados, el de Juan Lazos Valencia, tarahumara, quizá el más incisivo de todos, el más duro, y el que a nivel de descripciones y reivindicaciones plantea los problemas amerindios con mayor fuerza. La denuncia empieza sin contemplaciones: "... Por muchos años los Tarahumaras del estado de Chihuahua hemos venido padeciendo despojos, hambre, explotación y miseria por parte de todas las personas que se han acercado a nosotros con el supuesto propósito de ayudarnos a resolver nuestros problemas...". El problema se concibe aquí como el de una explotación despiadada: "...Todos los habitantes de México saben y conocen los recursos económicos de nuestros municipios tarahumaras: forestales, mineros, agrícolas y ganaderos. Sin embargo, nosotros vemos con tristeza casi todos los días del año, que se tumban pinos de nuestros bosques y tenemos necesidad de trabajar con los caciques que nos contratan por un dinero que no nos alcanza para comer...", y el representante tarahumara designa concretamente a dichos caciques: "...personas ajenas a nuestra comunidad que se llevan lo que es nuestro, sin que llegue a nuestros hermanos de raza algún beneficio, ya que cuando nos reparten las utilidades por la explotación de nuestros bosques, nos conforman con algunos kilos de maíz, frijol, y unos pocos pesos...", todo ello fundamentado en una violencia permanente: "... Los indios tarahumaras no podemos protestar porque siempre vivimos con miedo...", o aun: "... ni podemos quejarnos ante las autoridades porque estamos muy lejos de las ciudades y no contamos con ningún medio de transporte: y cuando llegamos a poner la queja ante éstas, no nos atienden y nos piden muchos papeles, nos enredan con sus trámites y muchas veces no nos hacen caso porque no conocen nuestro idioma...". Para colofón, esta vez el representante amerindio reclamó una solución política: "... Solicitamos que un tarahumara forme parte de la cámara de diputados para poder defender nuestros más elementales derechos y hacer leyes que realmente nos beneficien..."

¿Qué podemos pensar de esta palabra amerindia que suena un poco como el eco y la respuesta a la vez frente a una política indigenista antigua y discutible? Antigua, aunque renovada desde la presidencia de Luis Echeverría y desde el año de 1971. Efectivamente, a partir de esta presidencia los objetivos de asimilación y de integración nacional del campesinado amerindio, objetivos planteados desde la Revolución. habían de conocer condenas múltiples en nombre de la etnicidad, de la pluralidad cultural y de la personalidad lingüística. México empezaba entonces a replantear sus valores amerindios con una política indigenista descentralizada, y el INI perdía su monopolio de intervención para

conceder mayor autonomía a nivel local (3). Un ejemplo claro lo procura el PRODESCH (Programa de Desarrollo Económico y Social de los Altos de Chiapas) que a partir de 1971 depende del gobernador del Estado de Chiapas, con la ayuda de las Naciones Unidas (UNICEF, UNESCO, FAO, etc...) y con un presupuesto imponente que va de 73 millones de pesos en 1972 hasta 168 millones de pesos en 1975. Sin dedicarnos aquí a un análisis meticuloso de los resultados de dicho programa, análisis por cierto ya procurado y cuidadosamente realizado (4) sí podemos destacar en el marco de esta ponencia dos aspectos sobresalientes de este "nuevo" indigenismo puesto en práctica en Chiapas. El primero es el de la educación primaria. Con 60% de la población infantil escolarizada y con un sistema de enseñanza bilingüe que equipara los idiomas Tzotzil o Tzeltal con el Castellano, el PRODESCH intenta también tener en cuenta la situación étnica del estado de Chiapas e integrar su historia en una continuidad que es la constatación de una diferencia aceptada. Recordemos para mayor claridad que según las cifras del X Censo General de Población y Vivienda de 1980, Chiapas cuenta con 211.429 aborígenes monolingües que no hablan español y que entre ellos se cuentan 100.880 Tzeltales y 57.499 Tzotziles. Para ellos y para los 98.377 Tzeltales bilingües y los 66.000 Tzotziles bilingües se ha implantado una estación de radio que es el instrumento de la valorización fervorosa de la cultura amerindia con referencia permanente a la historia prehispánica y a la civilización maya; *Radio Comunidad Indígena* creada por el PRODESCH. Puede notarse que tal actividad suscita no pocas críticas, en particular por aparecer este esfuerzo como una tentativa para divulgar en medio indígena una imagen muy conservadora de la sociedad amerindia y de sus valores, como para ayudar a un control preciso de la población amerindia a través del PRI que lleva, claro, las riendas del PRODESCH. Interesante es también aquí el notar la importancia de una original correa de transmisión con la creación de cuadros o mandos intermedios, que son el segundo aspecto de este "nuevo" indigenismo. Se trata de los famosos promotores culturales del INI, maestros de escuela bilingües formados por el INI, que empiezan a constituir una burocracia indígena intermediaria y que son los miembros de los Consejos Supremos de las etnias suscitados por el Gobierno Federal. Y con ello abarcamos el segundo de los aspectos relativamente recientes que nos llamaron la atención y que anunciábamos al principiar este trabajo sobre los actuales planteamientos socio—culturales de los valores amerindios en México. Aquí también contamos con un excelente y preciso trabajo preliminar que gracias a la investigación de campo permite conocer la situación desde el interior del mecanismo indigenista (5). Nacidos con el INI en 1950, los promotores culturales eran ya por definición bilingües y afincados en una comunidad amerindia que tenían la responsabilidad de educar y de promover integralmente. En la década de los 70, con la presidencia de Luis Echeverría, su número y su peso político conocieron un notable incremento a la par que su papel venía a ser central en los debates suscitados por el nuevo indigenismo llamado "crítico". Al crearse entonces las organizaciones para—estatales llamadas Consejos Supremos de las etnias amerindias y el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas, creció aún su importancia por entrar a formar masivamente parte de los nuevos organismos. Esta flamante élite

3. Ver Arturo Warman. *De eso que llaman antropología mexicana*, México, 1970, así como *Siete ensayos sobre indigenismo*, México, 1977 y *INI, treinta años después. Revisión crítica*, México, 1978.

4. Henri Favre. *Changement socio-culturel et notad indigenisme amí Chiapas, Mexique*, Ivry CNRS-CREDAL. 1981. Document de travail n° 21 de L'ERSIPAL.

5. Ver Martine Dauzier. *Une nouvelle dite indienne? Les promoteurs culturels de L'INI au Mexique*, Ivry, CNRS-CREDAL. s.d., Document de travail n° 35 de L'ERSIPAL.

amerindia, unos 20.000 promotores culturales hoy en día, es bien representativa de las incomodidades y de las ambigüedades del indigenismo mexicano de hoy, así como del indudable despertar amerindio que conoce hoy en América Latina caminos y direcciones bastante dispares. El primer papel y la función primordial de los promotores fue desde un principio la educación primaria, bilingüe, en las escuelas para indígenas, del INI, y en 1964 fueron incluidos en una dirección general de la Secretaría de Educación Pública, la D. G.E.E.M.I., Dirección General de Educación Extraescolar en Medio Indígena al reconocerse oficialmente el programa bilingüe del INI. Gozan de idéntica carrera académica a la de un maestro normalista a condición de proseguir una formación específica en las clases organizadas por la DGEEMI. Pueden destacarse tres etapas en su formación. Primero, la de promotor básico, fundada en una educación a nivel primario. Segundo, la de maestro con tres años de enseñanza secundaria o media. Por fin, la de maestro normalista tras estudios de formación permanente en la Escuela Normal. Estos últimos normalistas se hallan situados a todos los niveles de la organización de Educación Indígena, como inspectores o directores de cada centro del INI, y todos ellos dependen de la DGEEMI, salvo unos pocos maestros que en cada centro dependen directamente del INI. Las cifras de su progresivo acrecentamiento son bastante elocuentes. Así, en 1970 contamos con 3.018 maestros y promotores básicos, en 1974 con 2.400 maestros y 4.374 promotores, en 1976 con 4.362 maestros y 4.234 promotores, en 1978 con 18.000 maestros y promotores y en 1982, año de la campaña presidencial, con aproximadamente 22.000 maestros y promotores. Conviene subrayar el porcentaje que ellos representan dentro del marco de la enseñanza rural. Así en 1977, los maestros de las zonas amerindias eran 14.000 para un conjunto de 78.000 maestros de otras zonas rurales, o sea un 18%. Según subraya el informe de Martine Dazier estos promotores proclaman una imagen de ellos mismos y de su papel socio-cultural bastante contrastada, según se les conceptúe dentro del marco de una suerte de "leyenda dorada" o de una "leyenda negra". Para el indigenismo oficial y para sus metas de aculturación, el promotor cultural es el héroe de la escuela como condición de progreso y de liberación, y la lista de sus obligaciones para cumplir con su cometido es un panorama de toda clase de virtudes sociales. La *Guía del Promotor* que publica el INI propone así:

- "Tener ascendencia en la comunidad debido a su preparación y buen comportamiento.
- Habilidad para encontrar soluciones adecuadas a las promociones por realizar.
- Capacidad para entregarse integralmente al cumplimiento de los programas. - Tener anhelo de superación mediante el estudio.
- Tener espíritu de disciplina y alto sentido de responsabilidad.
- Tener disposición de líder para orientar a sus compañeros...".

La ideología inspirada en los principios de la Revolución institucionalizada es heredera directa de los ideales progresistas de la Ilustración: "... Debe tener presente siempre que está formando un nuevo grupo social con ideales más elevados en que la lectura y la escritura constituyen el arma de combate...", y en la literatura hagiográfica que difunde el INI los promotores de la década de los 50, los primeros en romper las cadenas, son unos auténticos santos laicos que empezaron a ganar la batalla contra la explotación y la ignorancia. Desgraciadamente algunos ecos discordantes se dejan oír que a su vez merman no poco esta imagen tan positiva. Es frecuente el reproche de haber perdido la fe, de limitarse a una tarea de iniciación académica sin mayores ambiciones, desde hace algunos años. Por otra parte toda una joven antropología de izquierdas, sumamente crítica, arremete contra el INI y por consiguiente contra los promotores culturales.

Además de ser unos frustrados dentro de una nueva cultura ambigua que ya no es la suya, los promotores son acusados de haber constituido un nuevo grupo explotador de los amerindios. Podemos leer así estas frases altamente ofensivas (6): "... Este conjunto social, como grupo integrado orgánicamente al aparato burocrático de la SEP, ha adquirido todos los vicios naturales del sistema educativo mexicano y ha sido permeado hasta la médula, salvo casos excepcionales, por los intereses de la clase explotadora..., es una rígida burocracia que ha sido la 'escuela de cuadros' del caciquismo local...", y más adelante para colofón: "... Todos los caciques de las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas son promotores o maestros bilingües...", y si leemos la prensa de oposición de derechas, la del poder *ladino* que no ha aceptado nunca los programas indigenistas, las acusaciones aluden a toda clase de inconductas y faltas profesionales. En realidad el mayor problema parece estar en la ambigüedad de la situación del promotor que muy a menudo considera su estatuto como una gran puerta abierta para considerables mejoras en su situación personal, ya sea alcanzando así un nivel educativo impensable de otro modo (y con él un nivel económico que lo separa completamente de la población campesina amerindia), ya sea consiguiendo un estatuto social que lo haga respetar de ladinos y mestizos a pesar de su condición de amerindio. Y quizá en las delicadas y casi siempre conflictivas relaciones con lo no-amerindios está una de las raíces profundas del problema. En cierto modo la documentación reunida por M. Dauzier alude claramente a hechos y actos racistas. Y este racismo más o menos solapado se expresa casi siempre en términos de educación, de comunicación, de poder expresivo y de respeto cultural. Discursos de este tipo recogidos en Chiapas lo dicen bien claro: "...Siempre se ve claramente la discriminación que les hacen a ellos y hasta a uno también (es decir a un promotor cultural), muchas veces por no saber expresarse, quizás por falta de un lenguaje rico en castellano...", y el promotor insiste en el lenguaje: "... No tenemos problema porque tenemos como ir a hablar y ya no es como antes que nos hacía falta el vocabulario...". El problema crucial presentado así parece siempre ser cultural: "... Casi por lo regular la gente mestiza ya culta no discrimina mucho al indígena. La gente que le falta cultura todavía cree que el indígena no vale nada..." declara un promotor chiapaneca. Sin embargo otras declaraciones aluden claramente a reacciones de rechazo racista fundamentado en la apreciación de diferencias de color, de vestimenta, de apariencia física. Se recogen discursos del tipo de: "... No es igual la cara de un mestizo y de un indígena..." o aún: "... están acostumbrados a ver el color, la manera de pelo, el color del pelo. Porque los ladinos, siempre son ondulados sus pelos, son crespos. Son de ojos azules, medio-azules... tienen otro color, son barbudos..., diferencia el color...". O esta otra declaración: "...Pero siempre que pierda uno la fisonomía, la fachada de ser indígena no pierde. No. Siempre no compara. Solamente que sea un blanco o medio-blanco. Hay indígenas blancos. Entonces con el aseo, con buenas ropas, ahora se cambia. Pero vemos que somos medio-negros, fieritos, entonces ahí no se puede...". Y lo que parece comprometer el anhelado respeto hacia la alteridad del amerindio vienen a ser entonces, muy a menudo, los signos éticos protegidos y hasta re-construidos por el propio INI para mantener la personalidad étnica. Por ejemplo, la vestimenta tradicional, promovida por el INI para toda fiesta floklórica y que aparece como la mejor ilustración de que el turismo induce la restauración, o la preservación, o aún la re-creación ficticia de atributos étnicos. Pero aquí, en este contexto, esta restauración de atributos étnicos se resiente como un sello indeleble de vergonzosa diferencia y se oyen confesiones como esta:

6. Ver A. García de León. "Análisis sobre estructura de clases e ideología en regiones indígenas de Chiapas". citado por M. Dauzier. Une *nouvelle élite...* p.8.

"... mi mamá está de traje regional. Entonces si la llevamos, nos tratan "ese es Indio, es Chamula" nos dicen. A mi no me dicen así, sólo cuando van atrás mis padres...". Diferencia y tensiones originadas por la diferencia que los promotores culturales viven como una íntima contradicción de su nuevo y original estatuto.

De incompleto y de pesimista podrían con justicia tacharme ustedes si no mencionara para terminar, aunque fuera sólo de pasada, un aspecto más esperanzador de este re—planteamiento de los valores amerindios en el México de hoy. Un aspecto tan crucial como es el de la emergencia indudable de una creación literaria amerindia contemporánea, fundada en la lengua aborigen y en la conciencia del legado cultural antiguo. Conocido es, sin duda, el *Teatro Náhuatl* que recogiera y publicara Fernando Horcasitas hace unos años, así como son valiosos los textos actuales que a veces publica la Universidad de México, la UNAM, en sus revistas *Estudios de Cultura Náhuatl* o *Estudios de Cultura Maya* y que dan muestra de esta creatividad nueva entre los jóvenes amerindios de hoy. Más vital aún me parece para concluir el conjunto de poetas jóvenes que encabeza hoy precisamente un maestro bilingüe, un promotor cultural náhuatl de la Dirección de Educación Indígena de la SEP, y que en su último poemario en lengua náhuatl (7). *Xochikoskatl*, publicado en 1985, quizá mejor resume y simbolice lo que significa la mirada amerindia cuando con tanto dolor antiguo interroga su destino:

Toseltika Matinemikajya

Kemantika nijmachilia
tlen timaseualmej tij chiaj
se tlakatl tlen nochi ueli
tlen nochi kimatí,
tlen ueliskia tech makixtia.

Ni tlakatl tlen nochi ueli
uan nochi kimatí
axkemaj asiki:
pampa touaya itskok
touaya nemi:
peuaya tlachia
mojua kochtok.

Necesitamos caminar solos

Algunas veces siento que los Indios
esperamos la llegada de un hombre
que todo lo puede
que todo lo sabe,
que nos puede ayudar a resolver
todos nuestros problemas.

Sin embargo, ese hombre que todo lo puede
y que todo lo sabe
nunca llegará:
porque vive en nosotros
se encuentra con nosotros
camina con nosotros:
empieza a querer despertar.
aún duerme.

7. José Antonio Xoko■otsin.lochiko,kad. (*W/ir de Illore*, México. Kalpüllí Editorial México. 1985. pp. 43-44.