

LA REPRESIÓN DE LA PLURALIDAD

LOS DERECHOS INDÍGENAS EN OAXACA

Miguel Alberto BARTOLOMÉ *

SUMARIO: I. *Discursos y realidades*; II. *El Estado y los indígenas en Oaxaca*; III. *Derechos lingüísticos y culturales*; IV. *Derechos religiosos*; V. *El racismo en la sociedad plural*; VI. *Conceptualizando el etnocidio*; VII. *Bibliografía*.

I. DISCURSOS Y REALIDADES

Durante los últimos años se ha ido construyendo un discurso que, a nivel formal, supone la aceptación de las perspectivas derivadas del pluralismo cultural por parte de las instituciones estatales. Como resulta frecuente en estos casos, la aceptación del pluralismo tiende a ser asumida como una concreción del mismo; ya que el discurso suele confundir la presencia de una voluntad política, con la existencia de resultados de la misma. Parecería que el solo hecho de no continuar negando la vigencia de la multiétnicidad, supondría su automática realización. Esto es, el comienzo de la gestación de una sociedad efectivamente plural, en la que una multitud de rostros étnicos, hasta ahora reprimidos, puedan reiniciar la construcción de sus propios proyectos históricos y existenciales; sin que ello suponga una necesaria desvinculación con el estado que los incluye. Pero pretendo demostrar aquí que el pluralismo objetivo imperante en la mayor configuración multiétnica de México, el estado de Oaxaca, continúa siendo signado por la asimetría de las relaciones sistémicas; configurando una pluralidad basada en la desigualdad. Por otra parte, intento destacar que las perspectivas ideológicas dominantes, siguen orientadas hacia la descaracterización cultural de los grupos

* Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro Regional Oaxaca.

étnicos, a pesar de la retórica pluralista que han hecho suya tanto el Estado como otros sectores sociales. Así, las construcciones ideológicas coloniales y neocoloniales, no sólo persisten en la sociedad civil y política local, sino que también han sido internalizadas por muchos miembros de los pueblos nativos, quienes han llegado a hacer suyos los estigmas adjudicados a la condición étnica en el contexto regional.

Si el actual discurso triunfalista, que pretende ver a la etnicidad realizándose en todos los ámbitos, se acercara más vivencialmente a los mundos culturales concretos, se encontraría con panoramas desoladores. En la plural Oaxaca, hay tres grupos étnicos en proceso de extinción y uno más prácticamente extinguido en estos momentos. Es decir que los 16 grupos de los que se habla tradicionalmente en realidad son 14 (descontando ixcatecos y a los inexistentes popolocas), y pronto estarán reducidos a 11. Como antropólogo me ha tocado la dolorosa tarea de documentar la extinción de los ixcatecos, cultura de la cual ya sólo quedan menos de veinte hablantes mayores de 75 años (M. Bartolomé, 1992). Los chocholtecos, miembros de una antigua tradición que comenzó a configurarse alrededor del año 700 d. C., padecen una etapa avanzada del mismo proceso, ya que quedan alrededor de 2,000 portadores de la lengua, pero muy pocos de ellos menores de 30 años (A. Barabas, 1992). Los chontales de Oaxaca, representan otra de las culturas sometidas a un acelerado proceso de pérdida lingüística, el que ha reducido en forma dramática la cantidad de pueblos hablantes en las últimas décadas. En similar situación se encuentran los zoques, habitantes de las selvas de los chimalapas, de los cuales ya sólo quedan dos pueblos en los cuales se practica ocasionalmente una herencia lingüística milenaria, aunque afortunadamente sus pares de Chiapas continúan ejerciéndola. Cada una de estas colectividades humanas representan culturas singulares e irrepetibles; experiencias lingüísticas, sociales y existenciales alternas, que están desapareciendo en forma, tal vez, irremediable.

Pero este proceso no es accidental, no se debe a ningún pretendido desarrollo o transformación social inevitable, sino a la deliberada acción de una maquinaria estatal, que ejerce un proyecto político e ideológico orientado hacia la homogeneización de su población. Por ello, el proceso de extinción cultural, o de descaracterización étnica, no es sino la expresión del etnocidio, de la inducción al suicidio cultural. Esto ha sido históricamente construido a través de la sis-

temática y escandalosa violación de los derechos humanos de estas culturas, previas y alternas a la que se ha constituido como propietaria del aparato político de la sociedad.

II. EL ESTADO Y LOS INDÍGENAS EN OAXACA

Las reflexiones anteriores nos permitirán enmarcar mejor la política indigenista en su expresión regional, entendiéndola no ya como una acción coyuntural sino como una cuestión estructural, derivada de la misma naturaleza jurídico-política del modelo “Estado-nación” tomado como referencia. Modelo que tiende a identificar al “Estado”, que es un aparato político, con la “nación” que es una comunidad social o cultural específica. Esta perspectiva, originada a partir de las revoluciones burguesas europeas, y por lo tanto eurocéntrica, pretende identificar la voluntad del grupo cultural propietario del Estado con la voluntad del conjunto de la colectividad. Es así como las sociedades multiétnicas se orientaron a configurarse como Estados uninacionales. De allí la dificultad de resolver el carácter asimétrico de los sistemas interétnicos contemporáneos, sin transformar el marco jurídico y político global, dentro del cual se encuentran contenidos.

El tema del indigenismo ha dado lugar a miles de páginas, pero es necesario realizar una breve referencia a su trayectoria, para comprender mejor algunas de sus concreciones actuales en el ámbito local, puesto que Oaxaca concentra la tercera parte de la acción indigenista nacional. Y es importante destacar, que *muchas de sus consecuencias contemporáneas, no se deben a propuestas del presente, sino a perspectivas del pasado que aún siguen actuando sobre la realidad*, contribuyendo a conformarla de acuerdo a principios que el mismo estado ya no hace suyos.

Los fundamentos ideológicos de la propuesta indigenista resultan de capital importancia para comprender la práctica, no sólo del Instituto Nacional Indigenista, sino también de las otras instituciones —especialmente las educativas— que asumieron su marco ideológico. Incluso los ideólogos del indigenismo se constituyeron en referentes básicos para la imagen que la sociedad civil desarrolló respecto a las minorías étnicas. Es entonces inevitable recordar a uno de los precursores del indigenismo posrevolucionario, Molina Enríquez, quien a principios de este siglo destacaba que había llegado el mo-

mento de construir la nación mexicana superando su heterogeneidad (en L. Villoro, 1979:177). La homogeneización de la nación como un acto civilizatorio, encuentra su máxima expresión en el racismo de José Vasconcelos, para quien el mestizo sería la “raza cósmica” síntesis de todas las existentes, llamada a detentar la supremacía mundial en el futuro y que por lógica debía ser el grupo rector y referencial en el proceso de construcción nacional (1976). Dentro de similar perspectiva se inscriben las formulaciones cardinales de Manuel Gamio (1916), para el cual la idea de nacionalidad suponía la necesaria “fusión” de las culturas, de las razas y la unificación lingüística de los habitantes del estado. Propósito que durante más de medio siglo orientó la tarea fundamental de los indigenistas; ayudar a la construcción de la nación, asumiendo que homogeneización cultural era prácticamente sinónimo de civilización.

Es necesario destacar, sin embargo, que este proyecto estatal uniformador, calificado como indigenismo de “incorporación”, estaba protagonizado por sinceros humanistas, muchos de ellos ubicados en altos cargos públicos y que deseaban lo mejor para los indígenas. Pero lo mejor era que dejaran de serlo. Se trataba de la expansión de un credo revolucionario, del que eran portadores un grupo de fervorosos militantes. Todo el esfuerzo y el apostolado redentor del indigenismo, estaba orientado hacia la desaparición del indígena. Ese otro, a quien se adjudicaba la culpa de la heterogeneidad que impedía a México concretarse como nación, debía desaparecer para dar lugar a la supuesta síntesis cultural.

Después de la creación del INI, en 1948, el discurso comenzó a variar y surgió el denominado “indigenismo de integración”, no muy diferenciado del anterior, pero con una retórica que proponía la educación bilingüe y el respeto a “algunos aspectos” de las culturas nativas. El objetivo del indigenismo continuaba siendo la integración de los indígenas a la sociedad nacional, lo que en suma significaba “mexicanizar al indio”. A riesgo de ser reiterativo no se puede dejar de citar a uno de sus más destacados ideólogos, Gonzalo Aguirre Beltrán, para quien el proceso de aculturación representaba el símbolo de la identidad nacional, puesto que legitimaba científicamente al mestizaje cultural (1976).

En el nuevo lenguaje del momento lo que se planteaba era la aculturación, el cambio cultural dirigido; lo que se suponía lograría el tan anhelado desarrollo de la población indígena, considerada como estadio arcaico y subdesarrollado de una sociedad que se in-

dustrializaba a pasos acelerados. El desarrollismo se vestía con los ropajes del humanismo. Los positivistas anteriores fueron sucedidos por los evolucionistas unilineales. Aculturación y cambio fueron considerados sinónimos de evolución y desarrollo. Por lo tanto, tal como lo apuntó A. Warman (1970:91), el fin del indigenismo consistía en acelerar la desaparición de esas molestas supervivencias del pasado: de integrarlos a una abstracta cultura nacional, aunque ésta no correspondiera a ninguna entidad sociocultural concreta.

Nada de lo hasta aquí dicho es muy novedoso y refiere a perspectivas que ya han sido teórica (o retóricamente) superadas. Pero resulta fundamental recordarlo para entender sus efectos contemporáneos sobre los pueblos indios de Oaxaca. Es que los jóvenes actuales son los nietos e hijos de aquellos que recibieron los avasalladores impactos del indigenismo de incorporación y del integraciónismo, ejercido por las escuelas rurales. Por más que la prédica de los grupos hegemónicos se lo pretenda imponer, nadie puede ser obligado a renunciar a su propio idioma y cultura si ya los posee; podrá ocultarlos, pero no hacerlos desaparecer. Sin embargo, puede evitar enseñarlos a sus hijos, y eso es lo que ha pasado en muchos de los grupos nativos, en los cuales el indigenismo contribuyó a que asumieran su identidad como un estigma. Es decir, como una forma obsoleta de ser un ser humano, la que debía ser necesariamente renunciada, para poder acceder a la “progresista” identidad considerada legítima por el Estado.

En Oaxaca la acción directa del INI comenzó a ejercerse a partir de 1954, año en el que se instaló el primer Centro Coordinador Indigenista en la localidad de Temazcal, cuya primer tarea fue la relocalización de los 20,000 mazatecos desplazados por la presa Miguel Alemán. Ese mismo año se instalaron dos centros más (Tlaxiaco y Jamiltepec), otro en 1959 (Huautla), y 14 en la década de los setenta hasta completar los 20 centros actuales (1992). Además de sus distintas actividades promocionales económicas, jurídicas, sanitarias, etcétera, los centros coordinadores tenían a su cargo la función educativa en su ámbito de control, la que desempeñaron hasta 1976 cuando se creó la Dirección General de Educación Indígena. Así para 1963 los cuatro centros contaban con un total de 120 escuelas propias, que atendían a 11,721 alumnos (INI, 1964:34-36). En su mayoría los maestros eran promotores indígenas, formados por el INI no sólo como alfabetizadores sino como “verdaderos agentes o promotores del cambio cultural” (*op. cit.*, 35). Con base en la expe-

riencia adquirida en Chiapas, se pretendió aplicar el “método indirecto” que suponía usar la lengua materna en forma inicial para favorecer el aprendizaje del español, pero en algunos casos, como entre los mazatecos, se recurrió a la castellanización directa, en razón de las dificultades para escribir la lengua nativa. En la mixteca baja se habían editado cartillas en mixteco, pero a partir del libro de texto gratuito en 1960, las cartillas quedaron en desuso y se volvió a recurrir al método directo. También en la mixteca alta se recurrió finalmente a la castellanización directa por las dificultades pedagógicas (Onofre Montes, 1992). El resultado inmediato fue el incremento de la devaluación de las lenguas nativas, las que fueron casi totalmente excluidas del ámbito escolar, a pesar de que en teoría se seguían utilizando. Dicha situación se mantuvo hasta la creación de la DGEI, a la que me referiré más adelante.

A nivel local, el indigenismo no fue tal vez tan importante por su acción directa, sino por su capacidad de proporcionar el ya mencionado marco ideológico para las otras instituciones estatales y para las perspectivas sobre el tema de amplios sectores de la sociedad política y civil. Es decir que el modelo de homogeneización como acto civilizatorio pasó a integrar el “bloque histórico” de Oaxaca, aunque ello suspusiera la represión de las culturas indias. El mismo Aguirre Beltrán comentaba melancólicamente que “estuvimos tan ocupados en alcanzar la homogeneidad que poco caso hicimos de los derechos de los indios” (1970:133-134). Recordemos que en 1957 se suscribió la Convención de la Organización Internacional del Trabajo, que reconocía el derecho de los indígenas a conservar su identidad cultural. Sin embargo en Oaxaca ya se había construido un proyecto de sociedad que suponía la abolición de las culturas nativas, como forma de aspirar a la modernidad.

Existen muchas valoraciones políticas o ideológicas posibles referidas al papel del indigenismo dentro del proceso de construcción nacional, aunque éste fuera entendido en términos innecesariamente uninacionales y monoétnicos. Pero hay un juicio global que se puede realizar respecto a su praxis: se trata de una de las mayores empresas etnocidas llevada a cabo con el aval de la antropología. No se trata de una adjetivación escandalosa y gratuita. Tenemos que tomar en cuenta los cambios de nomenclatura; lo que antes se llamaba aculturación dirigida, es ahora mundialmente entendido como etnocidio. Es decir “. . . la destrucción sistemática de formas de vida y de pensamiento de gente diferente a quien lleva a cabo el proce-

so. . ." (Pierre Clastres, 1981:56). Lo que antes se consideraba un acto civilizatorio, basado en un humanismo universalista, ahora es prácticamente tipificable como un delito.

Como respuesta autocrítica a este proceso, en la década de los años 70 comenzó a desarrollarse el denominado "indigenismo de participación", dentro del cual se suponía que, por primera vez, los indígenas tendrían voz y voto respecto a las acciones que sobre ellos se ejercían. Se reclutó entonces a un gran número de agentes interculturales indígenas, inicialmente provenientes de la tradición integracionista de los "promotores culturales" y después del masivo grupo de los maestros bilingües. En muchos casos éstos se han configurado como una intelectualidad orgánica, orientada hacia la recuperación de sus culturas, y que está cumpliendo un importante papel en la revitalización ideológica de sus pueblos. Pero en muchos otros se constituyeron como un sector de intermediarios culturales, de *cultural brokers*, al servicio de los intereses institucionales. Es preciso apuntar que los cuadros indígenas iniciales del indigenismo participativo, ya habían sido formados en la ideología del "progreso" y del "desarrollo", e incluso del renunciamiento étnico. La revalorización de sus identidades ha sido, frecuentemente, parte de una estrategia destinada a obtener mejores posiciones laborales, integrándose a una burocracia institucional demasiado atenta a su propia reproducción.

Dentro de una estructura social piramidal y verticalista, la participación se manifiesta como un ritual de legitimación, que sigue las mismas reglas de juego que el sistema nacional. También aquí ha intervenido un nuevo humanismo, orientado hacia el respeto de la pluralidad, pero que fue condicionado por la tradición política preexistente. Un ejemplo exponencial de la práctica participativa en nuestro ámbito de referencia, puede estar proporcionado por el foro de "consulta popular" con los grupos étnicos, que inauguró la campaña del entonces candidato a gobernador del estado de Oaxaca en 1986. En él se congregó a un grupo de indígenas apresuradamente reclutados por el INI y la DGEI, que en muy pocos casos podrían ser considerados representantes de sus pueblos, y a los cuales funcionarios de ambas instituciones les redactaron sus "demandas", que fueron leídas ante el candidato. Podría ser ésta calificada como una "misa de ateos", ya que suponía la participación en un rito, en el que ni los acarreados feligreses ni los oficiantes tenían fe alguna.

III. DERECHOS LINGÜÍSTICOS Y CULTURALES

Detengámonos ahora en algunas de las más graves violaciones concretas de los derechos indígenas, haciendo especial énfasis en aquellas situaciones que dependen directamente de la acción de instituciones estatales, como en el caso de la educación. Aunque en oportunidades la inacción o la indiferencia estatal es también violatoria, como ocurre en el ámbito de la religión, o en la ya intolerable vigencia de los prejuicios raciales que siguen inferiorizando a la población india.

Referirnos a la situación contemporánea de las lenguas y culturas de Oaxaca implica una necesaria reflexión respecto al papel de la escuela en los pueblos indios, en tanto institución externa voluntaria o involuntariamente violadora de los derechos nativos. Su acción podría sintetizarse, destacando que en el ámbito local se refleja la situación asentada en el capítulo 90 del *Informe Especial de Naciones Unidas* de 1983, donde se expone que “. . . Con frecuencia los Estados desconocen la educación tradicional indígena según procesos educativos autóctonos y pretenden, en muchos casos deliberadamente, su abandono y su sustitución por procesos de educación formal ajenos y alienantes. . .”. Precisamente, la trayectoria histórica de las instituciones educativas en Oaxaca, supone un continuado esfuerzo de represión cultural y lingüística, avalada por el discurso de la construcción nacional. Así, por ejemplo, en la obra de Moisés Sáenz, gran impulsor de las escuelas rurales y de las misiones culturales de los años 20 y 30, encontramos afirmaciones tales como “civilizar es uniformar”, o “si un pueblo no habla nuestra lengua no es de nosotros” (1982:92-95).

Al igual que en el caso del indigenismo, la teoría y práctica de la educación indígena ha sufrido numerosas transformaciones históricas, las que han repercutido con intensidad en el ámbito local. No es éste el lugar apropiado para exponer su trayectoria, pero resulta importante señalar algunas de sus manifestaciones, para entender por qué en Oaxaca se ejercen simultáneamente perspectivas del pasado junto con propuestas contemporáneas. Aunque, a muy grandes rasgos, se podría destacar que la práctica educativa continúa siendo mayoritariamente integracionista, pero enmarcada en la retórica derivada del discurso pluralista, que enfatiza la propuesta bilingüe-bicultural.

La escuela surgida de la Revolución mexicana estuvo también protagonizada por fervorosos militantes, quienes asumieron la misión salvacionista de llevar la educación a todos los ámbitos del país, ya que la castellanización obligatoria era percibida como uno de los componentes básicos de la cruzada civilizatoria, de acuerdo al marco referencial proporcionado por los ideólogos del nacionalismo homogeneizante. Se comenzó entonces por aplicar el llamado “método directo” en las escuelas para indígenas, que suponía la enseñanza del castellano sin recurrir a la lengua materna, para lograr su total sustitución. La redención del indio pasaba por su desaparición, una vez despojado de su alteridad, podría llegar a ser considerado un ciudadano igual a los demás. Pero este método directo, expresión educativa de la “incorporación”, se demostró tan ineficiente que, a partir de la década de los años 30, se decidió recurrir a una enseñanza bilingüe inicial que facilitara la posterior castellanización, es decir la “integración” (Shirley Heath, 1972).

A fines del siglo XVIII, las autoridades coloniales intentaron que los caciques locales prohibieran que se hablaran lenguas nativas en sus jurisdicciones (Víctor de la Cruz, 1989:70): al parecer la historia de la educación en Oaxaca está signada por una constante represión lingüística. Pero esta escandalosa situación que llega hasta nuestros días, casi forma parte de la tradición oral, ya que son muy pocos los testimonios al respecto. Incluso leyendo a los autores actuales que tratan de la historia de la educación en el estado, parecería que ésta no estuviera orientada hacia una población mayoritariamente étnica, puesto que omiten mencionar la filiación cultural de los estudiantes: la negación a aceptar la presencia india llega a extremos insospechados. A pesar de esta omisión el impacto de la escuela rural posrevolucionaria sobre los grupos étnicos fue y es crítico. Así se puede constatar que para 1903 sólo se educaba formalmente a una población escolar de poco más de 30,000 alumnos, registrándose alrededor de 125,000 sin instrucción; pero en 1935 existían 76,000 alumnos y una inscripción de cerca de 112,000 (Víctor Martínez, 1990). Ya para 1938 el gobierno federal había instalado cuatro centros de educación indígena (Ayutla, Chalcatongo, Matamoros y Guelatao), para intentar atender a una población indígena que en 1930 superaba el medio millón de personas (del 60% al 70% del estado), y de las cuales más de un 34% era monolingüe. Para 1980, si bien la población india se había duplicado, el índice de monolingüismo descendió a alrededor del 25% (M.

Bartolomé y A. Barabas, 1990:25). En las comunidades nativas éste fue un proceso largo y compulsivo, que exhibe el fervor de los apóstoles de la castellanización forzada: la mayoría de las escuelas recurrían a castigos físicos y multas cuando un niño hablaba en su idioma. Como bien lo ha calificado Teresa Pardo (1983) para el caso mixe, la escuela en Oaxaca pasó a ser un ámbito de confrontación lingüística, lo que supone no sólo un ejercicio sino un abuso de la hegemonía estatal. Los escolares fueron considerados culpables de ser nativos, condición que podía ser parcialmente redimida con el aprendizaje de la lengua dominante. Sin embargo, se consideraba que se los estaba salvando de la ignorancia y contribuyendo a su mejoramiento social, político y económico.

Dentro de esta lógica castellanizadora se procedió en las regiones indígenas, durante la gran campaña alfabetizadora lanzada en 1944-1945. En Oaxaca, una de las consecuencias de dicha campaña fue la extinción del idioma de los ixcatecos y el comienzo de la extinción del chocho. Los actuales desposeídos herederos de esas tradiciones lingüísticas, son los hijos y nietos de los que recibieron aquella compulsión alfabetizadora; que en algunos casos logró que los pueblos nativos aceptaran la necesidad de abandonar sus inferiorizadas lenguas. En Santa María Ixcatlán se recuerdan esos años como “la época en que nos llegó el alfabetismo”: como resultado de la campaña, padres y autoridades municipales en unión con los maestros, decidieron no enseñar el idioma a sus hijos ni aun en el ámbito doméstico (M. Bartolomé, 1992). Afortunadamente no en todos los lugares se obtuvieron resultados similares, ya que numerosas comunidades lograron resistir esta alfabetización, entendida como una necesaria negación del mundo propio. Sin embargo, fueron también muchas las localidades de distintos grupos etnolingüísticos, en las que la ideología social se orientó hacia el renunciamiento étnico, tal como lo exhibe en la actualidad la situación de las regiones mixteca y zapoteca, en las que comunidades de hablantes son contiguas a otras que han perdido la lengua.

Fundamentar lo anterior obligaría a exponer una casuística demasiado amplia y en general poco documentada, pero se pueden mencionar algunos casos representativos. Un ejemplo dramático estaría representado por la situación del pueblo ex-zapoteco de Zimatlán, al que las misiones culturales lograron adherir a la propuesta integracionista, hasta el punto de que sólo quedan ocho hablantes, en una población que a principios de siglo casi no utilizaba el castellano

(Niséforo Méndez Pérez, 1989). En las comunidades de la región mixteca se registra una gran variedad de situaciones sociolingüísticas, pero en todos los casos de sustitución idiomática, ello es atribuido por los pobladores a la acción de la escuela. Incluso se ha generado una frecuente asociación ideológica local entre el grado de mantenimiento de la lengua y el “atraso” de una comunidad (P. Pacheco, S. Ramírez e I. Santiago, 1989). En algunas localidades de los zapotecos del sur, los padres de familia menores de cuarenta años, hacen grandes esfuerzos para hacer del castellano el lenguaje doméstico de sus hijos, a pesar de que las relaciones sociales comunitarias se siguen realizando en zapoteco: con esta actitud tratan de evitar que sus hijos sean discriminados y castigados por los maestros, tal como lo tuvieron que padecer ellos en la escuela integracionista (L. Méndez y M. Ruiz, 1989). Hasta el presente las escuelas de las áreas indígenas son centros de “occidentalización” forzada, donde con frecuencia se sigue prohibiendo a los niños que hablen su lengua y se fomentan los estereotipos denigrantes respecto a los idiomas étnicos, tal como ha sido registrado en las localidades zapotecas de Talea y Analco (R. Cruz y A. Hernández, 1989). Quisiera resaltar el hecho de que todos los autores citados son indígenas, ellos mejor que nadie están habilitados para brindar esta clase de testimonios.

A mediados de la década de los años 70, en conjunción con la perspectiva pluralista, comenzó a vertebrarse la propuesta de una educación bilingüe-bicultural, la que fue institucionalizada a través de la Dirección General de Educación Indígena. La fuerte ideologización de esta corriente educativa, no estuvo acompañada por un programa pedagógico eficiente, que superara la utilización de la lengua materna como una “lengua ortopédica” auxiliar de la castellanización (Ernesto Díaz-Couder, 1992). Sin embargo esa misma ideologización de la propuesta, en la que influyó la destacada participación revivalista de los *cultural brokers* indígenas, determinó el desarrollo de un discurso institucional triunfalista, que no estaba acompañado por concreciones reales (Cándido Coheto, 1980). Tal vez por la falta de una definida participación autogestionaria de las comunidades, la educación bilingüe-bicultural tiende a actuar, en el mejor de los casos y cuando existe, como una réplica traducida del proceso educativo en castellano (Laurent Aubague, 1987). Las críticas no sólo se orientan hacia la inexistencia del biculturalismo (Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, 1990:33-34), sino también hacia la

misma estrategia lingüística utilizada (Leopoldo Valiñas, 1987). Pero más allá de las críticas formales, lo que importa destacar son sus consecuencias para las comunidades indígenas.

Quizás la más radical crítica que se pueda hacer a la educación bilingüe-bicultural es destacar su inexistencia. Una vez más, el legítimo discurso pluralista cayó en manos de una burocracia institucional que hizo de él una retórica. Al parecer la Dirección General de Educación Indígena supone que existe un “idioma indio” genérico, ya que con frecuencia coloca maestros indígenas en comunidades que hablan lenguas diferentes a la del educador. A la falta de capacitación de los maestros y a la ausencia de materiales didácticos, se le debe añadir el hecho de que la ideología del progreso a través del renunciamiento étnico, creada por el integracionismo, sigue vigente en gran parte de los maestros bilingües, aunque tiendan a disfrazarla con la retórica institucional. Por lo general, el uso del idioma materno en las escuelas, continúa desempeñando el papel subordinado de instrumento inicial para la castellanización. Son incluso frecuentes los casos de maestros de la DGEI, encargados de difundir su lengua y cultura, que no les enseñan el propio idioma a sus hijos. En oportunidades, son ellos los que más han rechazado el desarrollo de programas de lecto-escritura en lengua materna, cuestionando su sentido “arcaizante” (Juan Gregorio Regino, 1992). Durante décadas fueron educados como agentes de deculturación, castellanización y de “inducción al cambio”; de pronto se les pide que actúen como revalorizadores de la misma cultura que les habían enseñado a negar. No es ésta una contradicción de fácil resolución, en la medida que involucra una redefinición existencial radical y crítica.

El papel de la escuela en los procesos de pérdida lingüística y descaracterización étnica ha sido muy importante, si bien no único ni exclusivo. Cada comunidad aceptó o rechazó la castellanización compulsiva, de acuerdo a su propia lógica y situación contextual. En algunos casos, el “bloque histórico” regional, en el cual a la condición de indio se le atribuye una inferioridad esencial, contribuyó a configurar la ideología social orientada hacia el renunciamiento étnico. Por lo general dicho proceso estuvo y está acompañado por situaciones de extrema pobreza, que obligan a la migración laboral; lo que contribuye a hacer percibir el mundo propio como ineficiente y obsoleto, tal como ocurre en algunas comunidades de la desertizada mixteca. Pero en otros casos, la etnicidad ha logrado confron-

tarse exitosamente con la escuela deculturadora, tal como lo expondría la situación de muchas de las poblaciones zapotecas del Istmo o de los Valles Centrales, que mantienen sus lenguas a pesar de las escuelas. Tal vez a ello no sea ajena una situación económica relativamente próspera, que permite mantener una conceptualización positivamente valorada de la propia identidad. Lo anterior es precisamente lo contrario de lo que el economicismo creyó por mucho tiempo, cuando afirmaba que el desarrollo de las relaciones mercantiles suponía la inmediata abolición de las culturas indias. En otros casos, como el mixe, el trique o el chatino, el mantenimiento del idioma nativo está avalado por fuertes identidades culturales, que han podido resistir tanto el proceso colonial como las actuales pretensiones “modernizantes”: se trata de deliberados actos de afirmación identitaria, que han logrado éxito en la empresa de proyectar la etnicidad hacia el futuro.

Quizás se podría destacar que en la base de la práctica educativa sobre los grupos étnicos, subyace la concepción de que los indígenas sólo pueden aspirar a tener derechos culturales relativos. Es decir, que el sistema escolar les otorga la posibilidad de *consumir cultura*; acceder a algunos de los productos culturales provenientes del mundo criollo e identificados como de validez universal, en razón de sus referentes occidentalocéntricos. Sin embargo, como ya lo había advertido G. Bonfil Batalla (1991:110), se les continúa negando el derecho a *ejercer cultura*, a reproducirla, crearla o recrearla, a partir de sus propias tradiciones culturales. Las únicas prácticas de la cultura indígena que la escuela admite, son precisamente aquellas que suponen la desvirtuación y folclorización del mundo propio. Bailables inventados o radicalmente alterados, indumentarias reestructuradas y transformadas en disfraces, formas musicales adulteradas, etcétera. Todo ello forma parte de un rediseño folclorizante de las culturas locales, para hacerlas compatibles con lo que el sector hegemónico piensa que deben ser. El derecho a la existencia cultural es entonces un derecho selectivo, que se otorga sólo a aquellas manifestaciones aparentemente compatibles con lo que la sociedad “nacional” supone que son los indígenas, lo que por lo general tiene una notable coincidencia con lo que resulta turísticamente atractivo.

IV. DERECHOS RELIGIOSOS

El artículo 18 de la *Declaración universal de los derechos humanos*, establece que “. . . Toda persona tiene derecho a la libertad de

pensamiento, de conciencia y de religión. . .”. De la misma manera, el artículo 18.1 del *Pacto internacional de derechos civiles y políticos* adoptado por las Naciones Unidas y en vigor desde 1976, estipula junto a la libertad religiosa que “. . . Nadie será objeto de medidas coercitivas que puedan menoscabar su libertad de tener o adoptar la religión o las creencias de su elección. . .”. Sin embargo los grupos étnicos de México en general y de Oaxaca en particular, son destinatarios de la prédica religiosa de una Iglesia coercitivamente institucionalizada a partir de una invasión militar, a pesar de lo cual nadie parece demasiado convencido de la necesidad de cuestionar la legitimidad de esta empresa.

Quien arriba a la localidad mixe de Tlahuitoltepec, puede apreciar carteles pegados en las paredes de la iglesia, en los cuales se equiparan el alcoholismo y el adulterio con la “idolatría”. Esta arcaica práctica misional es aún más grave en el caso concreto de la sociedad mixe, cuya notable cohesión y resistencia cultural, encuentra una de sus bases fundamentales en la vitalidad del mundo simbólico propio (A. Barabas y M. Bartolomé, 1984). Sin embargo, y a partir del Concilio Vaticano II, la teología reconoce explícitamente que la deidad se ha manifestado en todos los pueblos, por lo que cualquier evangelización debería primero descubrir las manifestaciones divinas en las diferentes culturas (Alfonso Calderón, 1986). Pero, aparentemente en el ámbito local no existe todavía la comprensión de que la destrucción y sustitución de las cosmovisiones nativas, conlleva la inevitable desaparición de uno de los componentes fundamentales de la conciencia social distintiva de las etnias. Y es que todo encuentro de civilizaciones supone también un choque de cosmovisiones: el mismo ejercicio hegemónico se reproduce a nivel de la confrontación religiosa.

En el trascendental documento conocido como Declaración de Barbados (1971) se exponía que “. . . La obra evangelizadora de las misiones religiosas en América Latina corresponde a la situación colonial imperante, de cuyos valores está impregnada. . .”; por lo que se destacaba el contenido etnocéntrico de la actividad evangelizadora y se demandaba que la catequesis superara su carácter de mecanismo de colonización, europeización y alienación para asumir una posición de verdadero respeto frente a las culturas indígenas. En respuesta a este texto algunos sectores eclesiásticos latinoamericanos realizaron una reunión en el Paraguay, que produjo el denominado Documento de Asunción (1972). En él se asienta que Iglesia

y misión son sinónimos, pero reconoce la tarea primordial de descubrir a la deidad en las creencias de los pueblos indígenas e identificarse con ellos, abandonando el papel que les ha tocado en el colonialismo. Asimismo señala la necesidad de que las iglesias se dediquen a combatir todas las formas de racismo y explotación. Sin embargo, esta valiente autocrítica, que enfatiza el compromiso social, no profundiza lo suficiente en lo referente a la necesaria transformación de la práctica misional, lo que supondría una reflexión teológica innovadora capaz de respetar las religiones alternas. Y es que en su momento la misma teología de la liberación había asumido las perspectivas del economicismo clasista, y minusvalorado la relevancia del factor étnico. Así lo expresa el documento “Organizar la esperanza” derivado de la consulta pastoral indigenista de Brasilia, en que se destaca la ausencia de un espacio propio para las minorías étnicas dentro de sus presupuestos doctrinarios, ya que fueron clasificados dentro de la genérica condición “campesina” (1983:140-141). Sin embargo, la II Consulta ecuménica celebrada en Quito, avanza en el tema y enfatiza la necesidad de una nueva teología que penetre en el universo simbólico indígena, afirme las religiones nativas y que las reconozca como religiones no cristianas, otorgándoles un trato ecuménico de respeto que no las haga objeto de proselitismo. Su intenso documento final asienta que “. . . La misión ‘evangelizadora’ y ‘civilizadora’ ha pretendido cristianizar al indio pero junto con ello ha conducido a los pueblos a la desvalorización de sus propias expresiones culturales y religiosas, y a la imposición eurocentrista. . .” (1986:82).

Dentro de la tradición de los documentos anteriores, y asumiendo las críticas formuladas en las reuniones de Barbados I y II, la Pastoral Indígena en México se propusieron notables innovaciones teológicas, que por primera vez suponen un respeto a las manifestaciones de las religiones nativas, tratando de borrar la identificación entre conquistador y evangelizador. El concepto básico que se retoma, es que la divinidad se ha revelado en cada pueblo de acuerdo a su cultura “la revelación de Dios se hace a Israel. Toma la cultura de Israel” (1988:I.7). Pero el evangelio no se identifica con ninguna cultura (III.23), aunque puede encarnarse en todas, por lo tanto señala que evangelizar no equivale a transmitir la propia cultura; sino “inculturarse” (*sic*) en la forma de las otras culturas. La repercusión local de estas transformaciones de la teología continental y nacional han sido hasta ahora muy modestas, ya que no han encontrado su-

ficiente eco en el clero regional. Esto no significa que no exista una aún minoritaria pero activa Iglesia comprometida con la población indígena. Pero, contradictoriamente, su compromiso es básicamente económico y legal, ya que está fundamentalmente orientado hacia programas de desarrollo y de asistencia jurídica. En sus propuestas evangélicas sólo hay alguna esporádica alusión a la necesidad de construir una “iglesia indígena”, aunque de contenidos tradicionalmente cristianos (Arquidiócesis de Oaxaca, 1988:80).

Con la Iglesia sucede algo similar que con el indigenismo y con la educación; la práctica concreta aparece bastante alejada del discurso oficial, aunque no de la retórica. Así, las manifestaciones de los universos religiosos indígenas, continúan siendo percibidas por la mayoría de los sacerdotes como expresiones de un “paganismo”, del que sólo se puede rescatar aquellos aspectos del cristianismo sincrético, entendido como “catolicismo popular”. Hoy en día, como desde hace 500 años, las culturas locales deben recurrir a diferentes estrategias para mantener prácticas religiosas fuera de la vista de los sacerdotes de la iglesia oficial. Este es el caso de las cuevas, en las que se continúan oficiando rituales que ya eran viejos cuando los invasores irrumpieron en la región, configurando un complejo de ámbitos sacrificiales clandestinos, donde las sociedades nativas realizan algunos aspectos de sus universos simbólicos. En una caverna, cuya ubicación no mencionaré, mis colegas arqueólogos hallaron ofrendas que iban desde los primeros siglos de nuestra era, hasta periódicos del año pasado, lo que evidencia la centenaria resistencia religiosa. Pero no sólo las cuevas son lugares de culto, ya que las plantaciones y otros espacios de los territorios étnicos son también ámbitos sacrificiales, donde los ritos se realizan eludiendo la presencia sacerdotal. Incluso, muchos curas locales se escandalizarían si presenciaran algunas de las ceremonias “paganas”, que tienen lugar frente a los altares domésticos y ante las imágenes de los santos.

Se puede afirmar entonces que en Oaxaca la práctica misional continúa siendo en esencia represora y por lo tanto violatoria de los derechos indígenas. El nuevo discurso teológico, todavía enmascara la acción de los funcionarios de una religión etnocéntrica y occidentalizante, deliberadamente orientada hacia la destrucción de las religiones nativas. También en este caso, los indígenas son víctimas de un humanismo salvacionista, que les demanda la renuncia a sí mismos para que se integren a una identidad alternativa. El cariz etnocida de la centenaria práctica evangélica, se ha agravado en los

últimos años por la proliferación de las iglesias protestantes; cuyo fundamentalismo intolerante fomenta los faccionalismos. Baste al respecto destacar que, de acuerdo con las cifras censales en 1980 alrededor de 100,000 personas declararon ser protestantes en Oaxaca, pero en 1990 ya se registraron cerca de 200,000. Y esto no supone sólo un cambio de credo, ya que la adhesión al protestantismo implica, por lo general, una activa renuncia a las prácticas comunitarias que definen la filiación cultural. Las conductas religiosas y las políticas están íntimamente vinculadas dentro de la vida colectiva de las comunidades nativas, las transformaciones de unas suponen cambios en las manifestaciones de las otras. Todavía Oaxaca es un territorio abierto a la evangelización y a los viejos y nuevos conquistadores.

V. EL RACISMO EN LA SOCIEDAD PLURAL

Hay una dimensión de la cuestión étnica que no es muy frecuentemente abordada en el ámbito regional, me refiero al racismo que permea todas las esferas de relaciones sociales en las que participan miembros de poblaciones nativas. Tal vez la falta de estudios al respecto se deba al teórico igualitarismo de las leyes que no establecen pautas discriminatorias y, por lo tanto, se supone que la discriminación no existe. Pero tampoco hay normas escritas que legalicen la explotación económica o la dominación sexual, y sin embargo abundan las monografías sobre la asimetría de dichas relaciones. Creo que el problema es más vasto y alude a una negación profunda de que la misma cuestión exista. Se trata de algo similar a lo que en alguna oportunidad calificara como “ceguera ontológica” (M. Bartolomé y S. Robinson, 1971), esto es, un deliberado intento por no aceptar un aspecto de la realidad. Las razones de esta “ceguera” pueden ser múltiples y difícilmente sea éste el espacio para abordarlas en su conjunto, pero no resultará ninguna novedad destacar que la adscripción racial es frecuentemente vivida en México como un trauma. Y de este traumatismo participan tanto los discriminadores como los discriminados, ya que ambos sectores son protagonistas del proceso que condujo a la configuración del “bloque histórico” contemporáneo, en el que la condición indígena es considerada un estigma y la filiación mestiza una condena a la ambigüedad.

Si nos atenemos al discurso popular, que en este caso es el más significativo por ser multitudinario, parecería que México constitu-

yera el único país mestizo no sólo de América Latina, sino de todo el orbe. Sin embargo, todas las formaciones estatales contemporáneas de América Latina son resultado de hibridaciones raciales. Pero en pocos lugares el mestizaje es vivido con la angustia que se advierte en México en general y en Oaxaca en particular. Tal vez por ello los científicos sociales no se han atrevido, con pocas excepciones, a bucear en las aguas de una problemática racial que tanto los afecta personalmente. Por lo general se ha preferido recurrir al reduccionismo economicista, y traducir toda la cuestión en términos de la confrontación de clases antagónicas. Es decir que las relaciones interétnicas no serían más que la expresión de las relaciones entre clases. Con ello se resuelve felizmente el problema, a partir de la proposición de que al abolir las posiciones asimétricas en el proceso social de la producción, automáticamente quedarían abolidas las distinciones raciales. Sin embargo, los estallidos étnicos en el mundo contemporáneo parecen evidenciar lo contrario: los países socialistas del este europeo no se han fracturado de acuerdo a las estratificaciones económicas, sino según sus primordiales lealtades étnicas.

Y es que el reduccionismo economicista minimizó y minusvaloró la carga de sufrimiento existencial que arrastra la condición étnica, cuando ha sido históricamente estigmatizada. Por supuesto que la condición de inferiorización de un grupo étnico respecto a otro, ha sido construida a través de seculares procesos de explotación económica que requerían de la subordinación del grupo subalterno. El dominado fue compulsivamente obligado a ver en su filiación étnica la causa necesaria de su pobreza crónica y de su inferiorización social, tal como ha ocurrido en la generalidad de las situaciones coloniales (G. Balandier, 1973). Así, la condición humana resultante se traduce en un trado de privación múltiple, tanto en el aspecto económico como en el psicológico y social. Es decir en una autopercepción devaluada de sí mismo, que tiende a hacer percibir al dominador como el grupo de referencia. Por ello la pertenencia a un grupo étnico, la filiación india, se manifiesta como una forma infeliz de ser un ser humano.

Resultará imposible entender entonces los procesos de renunciamiento y de descaracterización étnica contemporáneos, si no los enmarcamos dentro de la perspectiva del bloque histórico racista que el colonialismo —externo e interno— ha construido. Ahora bien, toda aproximación al racismo corre el riesgo de convertirse en una colección de anécdotas o casos, cuya representatividad puede incluso

ser cuestionable, en la medida que sirvan o no como indicadores de la existencia de una conciencia social específica. Cuando el prejuicio no está legalmente institucionalizado es fácil negarlo y difícil de comprobarlo empíricamente; pero para sus protagonistas no queda ninguna duda al respecto. Así lo destaca, por ejemplo, el testimonio de la zapoteca Eva Salvador (1981), quien recuerda la vida en su pueblo natal como el único momento en “que no sufrí humillaciones por el color de mi piel, por mi lengua o por la situación económica de mi familia”. Para ella, como para la inmensa mayoría de los indígenas que migran a los centros urbanos regionales, las agresiones padecidas por no hablar el idioma del grupo dominante representaron un traumatismo imborrable. El también zapoteca Ignacio Reyes (1981) señala que el prejuicio étnico está tan internalizado por los mismos indígenas, que tienden a juzgar valorativamente a los grupos vecinos, con base en criterios similares a aquellos con que los mestizos los juzgan a ellos. Es decir de acuerdo al mayor o menor grado de aculturación, entendida como expresión de modernización y progreso hacia el modelo de referencia “nacional”. Y es que la discriminación racial no se basa solamente en el color de la piel, sino que es un conjunto integrado de ideas y percepciones, configurado como un patrón cognoscitivo que valora despectivamente tanto el fenotipo físico, como el idioma, las costumbres, la indumentaria y todo el conjunto de indicadores de la filiación étnica. Por supuesto que los indicadores incluyen la posición económica, ya que la condición india continúa siendo sinónimo de carencias y pobreza.

En Oaxaca la misma estética física es una estética represiva, dentro de la cual basta ser “socialmente blanco” para ser físicamente agradable. A pesar de lo reducido del sector fenotípicamente definible como “blanco” a nivel local, éste opera como grupo de referencia, avalado por los modelos proporcionados por las televisoras nacionales, que brindan la ya ampliamente cuestionada imagen de un México blanco y occidentalizado. Lo mismo ocurre con los idiosyncrasy en periódicos y discursos políticos, lo que no supone un error mas indígenas que son popularmente denominados “dialectos”, inderivado de la ignorancia, sino una conceptualización peyorativa generalizada. Sólo el castellano puede aspirar al *estatus* de idioma por su carácter de lengua nacional; los incomprensibles idiomas hablados por la mayoría de la población estatal no pueden ser más que dialectos. No se trata de una confusión, sino de un deliberado acto de inferiorización.

El mismo lenguaje popular, que expresa algunos aspectos de la conciencia social, constituye un buen indicador de la ideología racista y discriminatoria. Conceptos tales como “yope”, “naco”, “chaurero”, “serrano”, etcétera, son adjetivos despectivos que en Oaxaca sirven para denotar la filiación étnica. Aluden a personas toscas, burdas, risibles, grotescamente vestidas, que no saben hablar apropiadamente; es decir a indios. La misma palabra “indio” es considerada un insulto, por lo que frecuentemente se recurre al paternalista y también inferiorizante término “indito”; el que es considerado “menos fuerte” para designar a los miembros y herederos de la tradición civilizatoria mesoamericana.

Esta ideología social es más intensa en los centros urbanos, y especialmente en la ciudad de Oaxaca, pero también se genera en las localidades donde mestizos e indígenas se relacionan en forma más directa. En estas áreas las relaciones interétnicas asimétricas son la fuente de la que abreva el racismo, inferiorizando a sociedades enteras para justificar su condición subordinada. Allí, lejos de los discursos y de la retórica pluralista, la articulación interétnica reproduce los patrones que la han caracterizado históricamente. El caciquismo continúa siendo el mecanismo expoliador regional y el clientelismo controla los intereses nativos: si estos recursos fallan aún queda la violencia, ya que la muerte de un indio no representa un gran escándalo. A su vez, la tradicional manipulación política inhibe los procesos autogestionarios, puesto que muchas comunidades funcionan como “corrales electorales”, que encierran a votantes cautivos. La mayoría de los movimientos contestatarios, surgidos como respuestas a problemas específicos, son rápidamente cooptados por partidos o grupos políticos, generalmente más interesados en incrementar su fuerza, que en representar los derechos indígenas.

Un proceso social de identificación como el históricamente construido en Oaxaca, tiende a configurar formas inferiorizadas del ser social de individuos y colectividades. En tanto resultantes de la estigmatización y el racismo, muchas de las representaciones ideológicas de la identidad étnica se manifiestan como identidades negativas (Cardoso de Oliveira, 1971). Es decir formas de identificación orientadas hacia la renuncia de la filiación lingüística y cultural propia, a la que se pretende sustituir por los modelos alternativos que ofrece la sociedad regional y nacional. Tal como lo apuntara A. Barabas (1979:110), para el caso de los mayas yucatecos, la “autoaprehensión del sí en situación” de las víctimas de la discriminación puede

producir una ideología que cree posible borrar el estigma al hacer desaparecer los indicadores de la filiación. Esta es la ideología dominante en aquellos grupos donde se registran los más agudos procesos de descaracterización étnica; así lo exhiben chochos, chontales y zoques. Y también es la que predomina en muchas comunidades de otras etnias, que han hecho suya la necesidad de renunciar a la condición india. No se trata del producto de una “falsa conciencia” sino el resultado de una desgarradora confrontación con la realidad; esto es, una conciencia posible, históricamente construida a través de los espurios mecanismos involucrados en la inferiorización racial y social.

Sin embargo, y como ya lo mencioné, esta dimensión radical y totalizadora, sin la cual resulta imposible entender las relaciones sociales en el marco de una sociedad multiétnica, se manifiesta poco presente en la reflexión y en la acción de la sociedad civil y política del ámbito estatal. Incluso ni los partidos políticos, ni otros movimientos sociales, han recogido dicha cuestión dentro de sus propuestas genéricas. Tal vez por ello no se reconoce la necesidad de instrumentar el artículo 7 de la *Convención internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial*, aprobada por las Naciones Unidas y vigente desde 1969, el que establece “. . . Los Estados partes se comprometen a tomar medidas inmediatas y eficaces, especialmente en las esferas de la enseñanza, la educación, la cultura y la información, para combatir los prejuicios que conduzcan a la discriminación racial. . .”. De la misma manera no se cumple con el artículo 31 del *Convenio sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*, adoptado por la Organización Internacional del Trabajo en 1989, en el que se especifica que “. . . Deberán adoptarse medidas de carácter educativo en todos los sectores de la comunidad nacional, y especialmente en los que estén en contacto más directos con los pueblos interesados, con objeto de eliminar los prejuicios que pudieran tener con respecto a estos pueblos. . .”. La acción por omisión supone tanta responsabilidad como la conducta deliberada.

VI. CONCEPTUALIZANDO EL ETNOCIDIO

Quizás una pregunta difícil de responder, radica en la caracterización concreta del etnocidio. De ese proceso en el que las víctimas deben identificarse con los victimarios, hasta el punto de querer ser

como ellos. Lo he calificado como una inducción al suicidio cultural, y esto se justifica por el hecho que la situación global supone haber colocado a individuos y sociedades enteras, en condiciones tales que hacen imposible o indeseable su reproducción cultural. Pero el etnocidio no se logra sin que sus protagonistas hayan hecho suya la ideología del renunciamiento étnico; la espuria convicción de que para poder ser mejores deben dejar de ser ellos. Esa dolorosa renuncia a la identidad que resulta de las compulsiones económicas, políticas e ideológicas derivadas de las relaciones interétnicas asimétricas, representa un proceso reiterado en las áreas indígenas de Oaxaca. Pero no se trata de una situación del pasado, sino de un drama contemporáneo, ya que es precisamente ahora donde se concreta el tránsito étnico de los descendientes de aquellos que padecieron la ideología integracionista. Y ésta no constituye una propuesta olvidada, ya que a nivel popular se mantiene e, incluso, aún continúa informando las prácticas de aquellas instituciones que han hecho retóricamente suyo el lenguaje pluralista.

Un interrogante que admite múltiples respuestas es el que se refiere a los resultados del etnocidio. ¿Qué sucede con los individuos y culturas que se ven obligados a padecer esa crisis existencial? No es imaginable un ser humano sin cultura, la cultura es nuestra naturaleza; por lo tanto perder una significa automáticamente adquirir otra: reconstruir un repertorio de respuestas culturales a las condiciones del medio ambiente social, que permitan asegurar una supervivencia adaptativa. En Oaxaca, ámbito de la pluralidad, las identidades alternativas resultantes de la descaracterización étnica son también múltiples. Una apretada síntesis permite señalar algunos casos. Los migrantes rurales-urbanos tienden a adquirir la fisonomía de las clases bajas urbanas, incorporándose a las llamadas culturas populares, aunque frecuentemente conservan una lealtad a sus pueblos de origen, que los lleva a constituirse en asociaciones que los reproducen. Los campesinos que mantienen su pertenencia comunitaria, pasan a integrar un campesinado mesoamericano genérico, que si bien exhibe rasgos culturales indígenas, se niega a definirse en términos étnicos. Otros asumen identidades regionales, como en el caso de zoques, mixes bajos, chontales y huaves, que tienden a integrarse a la configuración cultural regional del istmo de Tehuantepec de naturaleza zapoteca-criolla. En todos los casos las identidades étnicas pueden volver a ser invocadas, si las circunstancias lo requieren o son instrumentalmente relevantes (*v. gr.* ante la visita de altos

funcionarios), ya que el discurso de la identidad también puede funcionar como una retórica. Recordemos que identidad y cultura no son sinónimos. Las identidades se transforman, se recrean o se manipulan, pero los idiomas se pierden para siempre y las culturas se desnaturalizan hasta perder su singularidad. Desde el punto de vista de los procesos de articulación social, la identidad supone un valor básicamente político, pero la cultura representa la dimensión civilizatoria por excelencia.

La destrucción de las culturas indígenas no responde, tal vez, a una voluntad deliberada. Más allá de intereses que pueden ser coyunturales, la misma tradición ideológica que el Estado hace suya, lo induce a asumir como necesaria una homogeneidad cultural, antihistórica y conducente a incrementar las tensiones interétnicas. La concepción de un modelo de Estado-nación eurocéntrico y uninacional, subyace a las prácticas orientadas a suprimir la diversidad, a pesar de que el discurso político contemporáneo valora positivamente la multiétnicidad y el pluralismo cultural. Incluso dicha valoración ha determinado concreciones tan importantes como el reconocimiento constitucional de la pluralidad, tanto a nivel de la legislación nacional como en la constitución estatal de Oaxaca. El artículo 16 constitucional aprobado por el Congreso en 1990, acepta la composición étnica plural del estado, señalando que las culturas y sistemas organizativos indígenas deben ser fomentados y respetados. A la vez establece el derecho de los miembros de las etnias a ser juzgados en su propia lengua, e incluso de recurrir a sus autoridades tradicionales. Pero la legislación es una cosa, y otra lo es la práctica social concreta. La represión cultural que he expuesto supone entonces no sólo una violación de los derechos humanos, sino también de derechos constitucionales ya establecidos.

El bloque histórico constituido se resiste a transformarse a nivel de la ideología social colectiva e incluso del pensamiento político. En Oaxaca se habla de la pluralidad y al mismo tiempo se enfatiza la necesidad de “integrar la cultura oaxaqueña”, sin que aparentemente se advierta la contradicción entre las nociones de pluralidad e integración. La propuesta de articular la diversidad, parece de dudosa viabilidad, en un espacio en el cual pluralidad continúa siendo sinónimo de desigualdad.

La tradición ideológica estatal se nutre del positivismo y del evolucionismo, tal como lo expresa históricamente su praxis política. Pero es precisamente la teleología histórica evolucionista unilineal,

referida a un mundo único en formación, la que ha sido con frecuencia responsable y muchas veces cómplice, de la caracterización arcaizante de las existencias culturales alternas. Esta concepción en oportunidades ha servido como un aval para las voluntades de dominación económica y política, generándose íntimas vinculaciones conceptuales entre el evolucionismo y el desarrollismo. Es por lo tanto necesario construir una renuncia activa a estas perspectivas reduccionistas, para lograr la configuración de una sociedad realmente plural, estructurada como un aparato político abierto y receptivo al diálogo entre civilizaciones alternas.

VII. BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, “Los símbolos étnicos de la identidad nacional”, *Anuario Indigenista*, México, vol. XXX, 1970.
- , “Encuentro sobre indigenismo en México”, *Aguirre Beltrán: obra polémica*, México, SEP-INAH, CISINAH, 1976.
- , Romano VILLA ROJAS *et al.*, *El indigenismo en acción*, México, INI, 1976.
- AUBAGUE, Laurent, “Resistencia y autogestión lingüística”, *México Indígena*, México, núm. 17, año III, 1987.
- BALANDIER, Georges, *Teoría de la descolonización*, Buenos Aires, Edit. Tiempo Contemporáneo, 1973.
- BARABAS, Alicia, “Colonialismo y racismo en Yucatán: una aproximación histórica y contemporánea”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, año XXV, núm. 97, 1979.
- y BARTOLOMÉ, Miguel, *El Rey Cong-Hoy: tradición mesiánica y privación social entre los mixe de Oaxaca*, México, Centro Regional de Oaxaca del INAH, 1984.
- , *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.
- BARTOLOMÉ, Miguel, “Afirmación Estatal y Negación Nacional: la situación de las minorías nacionales en América Latina”, *Suplemento Antropológico*, Asunción, vol. XXII, núm. 2, 1987.
- , “La extinción del Ixcateco: la identidad étnica ante la pérdida lingüística”, *Anuario de Etnología y Antropología Social*, México, DEAS-INAH, 1992.

- y BARABAS, Alicia, “La pluralidad desigual en Oaxaca”, en *Etnicidad y Pluralismo Cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, op. cit.
- y Scott ROBINSON, “Indigenismo, dialéctica y conciencia étnica”, *Journal Société del Américanistes*, París, 1971, t. LX.
- BONFIL BATALLA, Guillermo, *Pensar nuestra cultura*, México, Alianza Editorial, 1991.
- CALDERÓN, Alfonso, “Análisis histórico de las relaciones interétnicas: el papel de los antropólogos y los misioneros”, *Antropólogos y misioneros: ¿posiciones incompatibles?*, Quito, Ediciones Abya Yala, 1986.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto, “Identidad étnica, identificación y manipulación”, *América Indígena*, México, vol. XXXI, núm. 4, 1971.
- CLASTRES, Pierre, *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gredisa, 1981.
- COHETO, Cándido, “Avances y perspectivas de la educación indígena en Oaxaca”, *Educación, etnias y descolonización en América Latina*, México, UNESCO-III, 1983.
- COMISIÓN EPISCOPAL PARA INDÍGENAS, *Fundamentos teológicos de la pastoral indígena en México*, México, Conferencia del Episcopado Mexicano, 1988.
- CRUZ, Víctor, *La educación en las épocas prehispánica y colonial en Oaxaca*, Oaxaca, CIESAS-GADE, 1989.
- DECLARACIÓN DE BARBADOS, *La situación del indígena en América del Sur*, Montevideo, Editorial Tierra Nueva, 1971.
- DERECHOS HUMANOS, ACADEMIA MEXICANA, *Manual de documentos para la defensa de los derechos indígenas*, México, 1989.
- DÍAZ-COUDER, Ernesto, “Diversidad sociocultural y educación en México”, en *Cultura y educación: El estado de la reflexión en México*, México, CONACULTA, 1990.
- GAMIO, Manuel, *Forjando patria. Pro-nacionalismo*, México, Editorial Porrúa Hermanos, 1916.
- GREGORIO REGINO, Juan, “Introducción a la lecto-escritura de la lengua indígena entre los maestros mazatecos”, *Impulsores de las culturas étnicas*, Oaxaca, 1992.
- HEATH, Shirley Brice, *La Política del Lenguaje en México: de la colonia a la nación*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1972.
- INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA, *Memorias. Realidades y proyectos*, México, Editorial Libros de México, 1964, vol. X.

- , *Declaración universal sobre los derechos indígenas*, México, 1990.
- LERNER, Natán, *Minorías y grupos en el derecho internacional. Derechos y discriminación*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, 1991.
- MARTÍNEZ, Víctor Raúl, “La educación en Oaxaca: del porfiriato a los primeros gobiernos revolucionarios, 1890-1930”, *Lecturas históricas del Estado de Oaxaca*, México, INAH, 1990.
- MÉNDEZ PÉREZ, Nicéforo, “Pérdida del zapoteco en Zimatlán de Álvarez”, *De la realidad al deseo: hacia un plurilingüismo viable*, México, CIESAS, 1989.
- MENDOZA FLORES, Amanda, “Proceso de imposición del español en Chontecomatlán, Oaxaca”, *De la realidad al deseo. . . , op. cit.*
- MONTES RÍOS, Onofre, “Breves apuntes acerca de las acciones del INI en el estado de Oaxaca”, documento manuscrito, México, 1992.
- PARDO, Ma. Teresa, “La institución escolar: un espacio de confrontación lingüística”, en AUBAGUE, Laurent, *et al.*, *Dominación y resistencia lingüística en Oaxaca*, Oaxaca, URO-DGCP, IIS-UABJO, 1983.
- PASTORAL INDIGENISTA, “Organizar la esperanza: documento final de la consulta ecuménica sobre pastoral indigenista”, *Iglesia, Pueblos y Culturas*, Quito, Ediciones Abya Yala, 1983.
- , “II Consulta ecuménica de pastoral indígena”, *Aporte de las religiones indígenas a la teología cristiana*, Quito, Ediciones Abya Yala, 1986.
- PACHECO, Pilar, Silverio RAMÍREZ e Ignacio SANTIAGO, “Castellano vs. Mixteco: un análisis sociolingüístico en la Mixteca Alta”, *De la realidad al deseo . . . , op. cit.*
- REYES RUIZ, Ignacio, “Relato de un zapoteco en proceso de aculturación”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, año XXVII, núm. 103, 1981.
- SÁENZ, Moisés, *México Íntegro*, 2a. ed., México, SEP/FCE, 1982.
- SALVADOR HERNÁNDEZ, Eva, “El racismo en mi vida”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, núm. 103, 1981.
- STAVENHAGEN, Rodolfo, *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, México, El Colegio de México-Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1988.
- VALIÑAS, Leopoldo, “¿Hay alfabetos bilingües-biculturales? Santa Clos y los bilingüe-bicultural, dos mitos que nadie cree”, *Fun-*

- ciones sociales y conciencia del lenguaje*, Jalapa, México, Universidad Veracruzana, 1987.
- VASCONCELOS, José, *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana*, México, Editorial Aguilar, 1976.
- VILLORO, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, 2a. ed., México, Centro de Investigaciones Superiores del INAH, 1979.
- WARMAN, Arturo, Comentario a “¿Nueva tendencia ideológica de la Antropología Mexicana?” de Agustín Romano, *Anuario Indigenista*, México, vol. XXX, 1970.