

Derechos reservados de El Colegio de Sonora, ISSN 0188-7408

De cómo hablamos de los indígenas los mexicanos (no indígenas) en el México actual

Victor A. Zuñiga Gonzalez*

Resumen: Durante los últimos años los indígenas mexicanos han empezado a emerger de su condición de "invisibilidad política" ancestral y han recuperado su propia voz, introduciendo lenguajes sociales, políticos y jurídicos sobre las diferencias étnicas.

Sin embargo, la recepción de ese nuevo discurso por parte de sus interlocutores no indígenas se ha enmarcado en las premisas interpretativas y las categorías políticas heredadas por el siglo XIX.

Este artículo examina los discursos políticos producidos por los mestizos y criollos contemporáneos sobre la "cuestión indígena", revelando la trama decimonónica de los temas, la terminología y las claves políticas y semánticas presentes en tales discursos.

Abstract: During the last years, Mexican Indians have started out to emerge from their ancestral condition of "political invisibility" as they have recuperated their own voice, introducing social, political, and juridical languages about ethnic differences. Non-Indian interlocutors, however, receive these new languages through a framework based on interpretative premises and political categories inherited from the XIX Century.

* Profesor-Investigador del Depto. de Humanidades de la Universidad Autónoma de Nuevo León. Se le puede enviar correspondencia a Universidad Autónoma de Nuevo León, Av. Morones Prieto 4500 Pte., San Pedro Garza García, Monterrey, Nuevo León, C. P. 66238. Teléfono: 01 (8) 3-38-50-70, 3-38-57-50 y 3-38-31-35.

This article reviews the political arguments maintained by contemporary half-caste (mestizo) and Creole (criollo) people about the "indigenous issue", revealing the nineteenth-century grounds underpinning the topics and terminology as well as the political and semantic keys of such arguments.

En 1979, Guillermo Bonfil Batalla lamentaba la condición política de los pueblos indígenas mexicanos; lo sintetizaba en una sola frase: "Salvo en situaciones extremas y momentos esporádicos, el indio no es políticamente visible" (Bonfil, 1997:103). Adicionalmente, el autor se jactaba de que la sociedad mexicana carecía de un discurso político sobre la cuestión de las diferencias étnicas, a pesar de que en México las diferencias étnicas eran —como lo son ahora— tan patentes y cotidianas. Consideraba que no era posible hablar políticamente de los pueblos indígenas porque simplemente eran invisibles. De hecho, nadie habla políticamente de los actores políticamente "invisibles"; así como los "actores invisibles" están confinados irremediabilmente al olvido y, por consecuencia, al silencio. Han pasado dos décadas desde que Bonfil Batalla describía y denunciaba el silencio de los pueblos indígenas. Hoy día está sucediendo lo que el autor auguraba: el silencio de las sociedades indígenas no podía perdurar indefinidamente; las condiciones sociales y políticas que se observaban hace veinte años le hicieron pensar que los pueblos no mestizos de la nación habrían de salir de la invisibilidad. Son tiempos pues de visibilidad política, los pueblos indígenas mexicanos han salido al escenario político sorprendiendo a la sociedad mexicana. Ellos han introducido, con o sin el beneplácito de la nación, lenguajes sociales, políticos y jurídicos sobre las diferencias étnicas. Son lenguajes inimaginables hace algunos pocos años.

Los pueblos indígenas han salido a la escena y están hablando. Pero, al parecer, eso no basta. Ahora hablan, pero no necesariamente son escuchados; o no son escuchados en los términos en los que ellos desean ser escuchados. Tomada por sorpresa la parte no indígena de la sociedad mexicana parece estar estupefacta, sin

lograr digerir lo que escucha. Ante la novedad ha tratado de responder utilizando categorías, metáforas, claves semánticas e interpretativas y cánones políticos que la historia independiente de México nos ha heredado, la del lenguaje político que usaron los criollos y mestizos en los albores del México independiente. Todo esto —estupefacción y lenguajes heredados— pareciera conducir a una Torre de Babel en donde conviven múltiples modos de hablar y numerosas estilos de sordera. Los mestizos y criollos contemporáneos hemos estado hablando y hablando tratando de incorporar al lenguaje político estos múltiples y sorprendivos sucesos que no terminamos de comprender.

La polémica estéril y los malentendidos —bien intencionados y malintencionados— subsistirán; hay pocas probabilidades de que, en corto tiempo, se llegue a un acuerdo político nacional sobre la diferencia étnica y el derecho a la diferencia étnica, y sobre las autonomías políticas que hacen posible la diferencia. Insisto: fuimos tomados por sorpresa y a contracorriente con las tradiciones liberales decimonónicas, las que nos vienen repitiendo desde 1821: todos los mexicanos somos iguales por obra y gracia de la ley y del mestizaje (ver Zúñiga, 1997:245-269). Es por eso que la visibilidad política de los pueblos indígenas y sus voces, en México, son y serán alimentos duros de tragar en el futuro inmediato.

Atendiendo a este contexto en donde la ruptura del silencio se ve acompañada de sorderas muchas veces ingenuas, el presente trabajo intentará enumerar, clasificar y describir brevemente las formas como los criollos y mestizos contemporáneos, —los mexicanos no indígenas— hablamos de los indígenas. Albergo la esperanza de que este trabajo contribuirá de alguna manera a la mejor comprensión política entre los diversos segmentos de la compleja y barroca sociedad mexicana. O, en todo caso, facilitará a los lectores detectar algunas de las fuentes del malentendido político.

Introducción

No es difícil encontrar visiones no indígenas sobre los indígenas en nuestro país. De los indígenas se ha hablado hasta el can-

sancio en los últimos tiempos. El material discursivo sobre los indígenas en México es abundante en este momento. La producción de casi tres mil ponencias presentadas en los Foros de Consulta sobre Derechos y Participación Indígena (septiembre 1995-mayo 1996) es una muestra contundente de este torrente de palabras. Si se añade a ello la organización de mesas redondas, ciclos de conferencias, simposios, relatos periodísticos, acuerdos entre representantes gubernamentales y representantes indígenas, editoriales, entrevistas y debates, se estará de acuerdo en que el tema ha producido un mar de palabras y posturas que han llenado miles de páginas en sólo tres años.

Preferimos no callarlo por ser obvio: en este artículo no se habla de los "indígenas" de México, ni de su "problemática"; se habla de lo que se dice de los "indígenas", de lo que se afirma en torno a ese componente importante de la sociedad y la historia de la nación mexicana. En otros términos, esta sección no presenta un discurso sobre los mexicanos usualmente denominados "indígenas" (hasta por ellos mismos) sino un análisis sobre los discursos que se han emitido en relación a ellos.

Los discursos a los que nos referimos no son discursos de cualquier tipo. Son discursos políticos y, en consecuencia, deben ser vistos y analizados como tales. El término "discurso político" se usa aquí como un concepto meramente descriptivo. Es decir un discurso así es aquel que se concibe, se construye, se emite y se recibe con la intención de producir un efecto político. Se distingue la intencionalidad política cuando se plantea "abiertamente la cuestión del control de la configuración institucional que define a la estructura del poder en el interior de la sociedad" (De Ipola, 1984). Es decir, se produce desde un juego por el poder y se dirige al ejercicio del poder.

La perspectiva adoptada (análisis de los discursos políticos) no debe ser entendida como una opción teórica, sino como una postura principalmente metodológica y práctica. Es una postura metodológica por el hecho de que el discurso que analiza los discursos pretende salirse del juego de los discursos mismos que analiza. Haciendo esto, el analista trata de poner sobre la mesa las claves del habla que generalmente no son palabras ni datos sino te-

mas recurrentes, fobias inconfesadas, creencias fijas, tabúes escondidos, dogmas esclerotizados, argumentos retóricos, giros sintácticos, silencios, nombres, filiaciones... Esto es, el análisis de los discursos políticos sobre la "cuestión indígena" intenta no inscribirse dentro de la lucha por el control de la configuración institucional, por el contrario, evita el asunto de la lucha por el control (que corresponde a los actores políticos, no al analista). ¿Qué intenta, desde el punto de vista metodológico, el análisis de estos discursos? La respuesta es metafórica, pero exacta: lo que pretende esta posición metodológica es describir el juego de los discursos, el juego de lo que se afirma en torno a los mexicanos designados como "indígenas". Hacer esto, como se decía anteriormente, es útil porque permite estar en el juego sin dejarse ir por el juego (ver Bourdieu, 1970; Rosaldo, 1991).

Para precisar un poco más la naturaleza de la postura metodológica que guía este análisis, se puede agregar que este documento se asemeja más a lo que R. Barthes (1985) hizo en torno a las mitologías cotidianas contemporáneas, vistas como lenguajes, como discursos ("[...] poner de manifiesto el abuso ideológico que[...] se encuentra oculto en la exposición decorativa de lo evidente-por-sí-mismo"), que a lo que hace Rodolfo Stavenhagen (1988): describir los "problemas políticos" que se derivan del discurso de los actores en competencia.

Nuestros análisis de los discursos no indígenas se sustentan en la lectura de una muestra de todo ese material disponible. Tomó como punto de partida la Síntesis por Estados de las Principales Propuestas de los Foros de Consulta realizados del 17 de noviembre al 15 de diciembre de 1995 a cargo de la Secretaría de Desarrollo Social del Gobierno Federal. Se dio lectura, posteriormente, a 162 ponencias presentadas en los foros de Aguascalientes, Puebla, Tabasco, Veracruz, Oaxaca, Chihuahua, Ciudad de México y Jalisco. El análisis incluye también notas de campo tomadas en observaciones directas de los foros de Veracruz, Ciudad de México y Oaxaca; además, se consideraron los documentos que contienen las propuestas de reforma constitucional emanadas del Poder Ejecutivo, de las negociaciones entre los representantes gubernamentales y el EZLN, así como de reuniones independientes. Se tomaron en cuenta tam-

bién las conferencias y ponencias presentadas en el Archivo General de la Nación durante el ciclo que inició el 11 de enero de 1996. Otras posturas presentadas en los diarios o en revistas fueron utilizadas para complementar la visión que aparece en documentos y foros oficiales. En ellas, aparecen las versiones de muy diferentes autores: académicos, editorialistas, religiosos, estudiantes y militantes de partidos políticos.

En adelante llamaremos discurso mestizo-criollo a toda postura emitida por un locutor que está obligado, por su origen étnico, a declarar: "ustedes los indígenas". Este discurso no necesariamente constituye un todo orgánico y, menos aun, sistemático. Las locuciones presentan grandes diferencias en función no sólo de la posición ideológica y política del emisor, sino también de la región, la edad, el género y otras características igualmente relevantes. Sin embargo, tomado como un conjunto, el discurso mestizo-criollo presenta, casi sin excepciones, dos rasgos comunes que son los que intentaremos describir: por un lado, la dificultad para asimilar los cambios entre los pueblos indígenas contemporáneos; es decir, la dificultad para imaginarlos como pueblos contemporáneos y, por otro, la tendencia a suplantar las voces indígenas; es decir, la tendencia a hablar a nombre de los indígenas, como si éstos no hablaran.

Hemos de reconocer que hay algo de seductor en el modo como el discurso mestizo-criollo habla de los "indios"; su visión aparece elocuente, compasiva y progresista. Profesores universitarios, antropólogos, funcionarios, militantes políticos, maestros de primaria, intelectuales y defensores de los "indios" construyen, de hecho, un atractivo discurso sobre los indígenas.

El atractivo es, en primer lugar, temático como el que tienen las asignaturas de un programa escolar. El discurso mestizo-criollo, cuando habla de los indios, desenvuelve un conjunto de temas "candentes" que ordenan y dan sentido al "mundo indígena" a los ojos de quienes no son indígenas.

El atractivo es también político debido a la posición que ocupa el que habla. Colocándose no como intérpretes o traductores, sino como redentores o denunciadores, los locutores mestizo-criollos tienden a nutrir políticas mesiánicas:

¿Quiénes son tratados como bestias o en el mejor de los casos de una manera humillante, recibiendo por su trabajo un raquíctico salario o una limosna o ni siquiera eso, sino a veces, muchas veces, las sobras de la comida y la ropa desechada, bajo la condición de sirvientes (trabajador doméstico dicen los modernos), de mocitos, de criaditas? Los indígenas. ¿De quiénes reciben estos tratos que en el colmo de la desfachatez se presentan como 'favores a los pobrecitos'? Esos tratos los reciben de güeritos, de apiñonados, de cobrizos, de mestizos, de ladinos, de ciudadanos, de acomodados, de aculturados.¹

El atractivo es igualmente semántico, porque lo "indio" es siempre objeto, tema, aliento, inspiración, musa; nunca sujeto hablante. Los emisores del discurso mestizo-criollo no se toman el cuidado de hablar de lo que los indígenas dicen; eso, al parecer, no importa tanto. Lo que verdaderamente urge es hablar sobre los indígenas, convirtiéndolos en catalizadores de las posturas, en motivos del lenguaje.

La inserción de citas de talla considerable es inevitable. Las citas no constituyen ilustraciones de nuestros análisis, sino el dato sobre el que se sustentan.

Temas

El tema de la "deuda y la culpa históricas"

Esta es la clave temática a la que con más frecuencia recurre el discurso mestizo-criollo. Los elementos principales asociados a la tema de la deuda son todos parte de la musicalidad de la culpa: daño histórico, maldad, esclavización, conquista y colonización. Así, los hablantes tienden a reducir la historia nacional a una relación

¹ Jorge Machorro Flores, Consejero de la Comisión Estatal de Derechos Humanos, Oaxaca, Oaxaca, febrero de 1996.

de verdugos y víctimas, a una narración maniquea en donde los "no indígenas" aparecen como la fuente de los pesares que aquejan a las comunidades indígenas.

Esta clave del desciframiento de la historia conduce a concebir la política "indigenista" como un ejercicio institucional de pago de una deuda, o si se prefiere, de limpieza de la culpabilidad acumulada:

Creemos, como consideran algunos analistas, que las mesas de trabajo que están realizando por estos días en Chiapas[...] constituyen 'uno de los procesos políticos más importantes que se han efectuado en nuestro país en muchos años' (Molinar, 1995). Esto por dos razones fundamentales: la primera, porque se trata de encontrar la manera de pagar una deuda que tenemos los criollos y mestizos con los indios, desde hace ya más de quinientos años; y la segunda, porque la cuestión de la paz con justicia y dignidad está implicada en lo que se resuelva sobre los derechos de los indios.²

Lo importante no es discutir la validez o falsedad histórica de la versión que se nutre del tema de la deuda, sino observar las limitaciones que son inherentes a la clave temática. En primer lugar, la idea maniquea implícita en la deuda seduce porque para legitimar las demandas indígenas recurre a la deslegitimación de las sociedades "no indígenas". Evidenciar este procedimiento permite aquilatar una de sus deficiencias políticas más inquietantes: lo "occidental" aparece, en este discurso, como la fuente de la corrupción histórica y lo indígena como la base genuina de la sociedad mexicana. Como se ve, la clave de la deuda no es un reconocimiento de la pluralidad, sino una forma discriminatoria en sentido inverso:

² Jesús Antonio de la Torre Rangel, ponencia presentada en el Foro de Aguascalientes, noviembre de 1995.

Las instituciones españolas en su afán de manejar a los pueblos del Nuevo Mundo como objetos de su propiedad, generan leyes tendientes a 'proteger y educar a los indígenas conforme a la religión católica y a las leyes de indios', con este precepto surge una modalidad de posesión entre los dominadores europeos y estas son las encomiendas que rompen con sus principios fundamentales de organización así como de su pensamiento y sus creencias... La organización política europea basada en una cultura individualista y de ahorro, donde el acaudalamiento y formación de peculios e intereses particulares dan base al despojo y la provocación de reyertas constantes que sólo tienen como objeto la satisfacción de sus propios intereses, contravienen la idiosincrasia natural del indígena. Por el contrario, en la cultura indígena donde la colectividad trabaja unida en el esfuerzo y el servicio, donde su forma de organización se manifiesta por uniones de artesanos dedicados a ocupaciones y oficios semejantes, demuestra claramente los principios fundamentales de sus instituciones en donde la ocupación total del territorio aprovechable crea de vital importancia para ellos, estableciendo en ellos su casa y ejerciendo señorío, donde el trabajo se repartía en forma de faenas y por un turno riguroso; la base fundamental de su economía, era la agricultura y en torno a ella adecuaban su forma de vida, es decir que su organización política, social y litúrgica, se encontraba sujeta a los ciclos calendarizados de los diferentes cultivos, agendándose así de valiosos conocimientos en la práctica de la producción de la fauna y flora del territorio.³

En segundo lugar, el tema de la deuda apunta al pasado como lugar desde el que se puede descifrar la situación actual de los pueblos indígenas. Por tanto, la idea de deuda, lo que busca es rehacer un pasado. Como se sabe, esto es precisamente lo que hacen los discursos nacionalistas: inventar pasados, narrarlos. Sin embargo, con ello, hoy día, no se hace ningún favor a los proyectos indíge-

³ Raúl Aguilera A., Jalapa, Veracruz, febrero de 1996.

nas contemporáneos. Los proyectos actuales de los pueblos indígenas apuntan hacia el futuro, buscan redefinir las condiciones actuales al servicio de otro futuro de nación.

En esta misma tónica, la tercera limitante se observa en la insistencia de los mestizos y criollos en definir a lo indígena como un rezago. Ello impide ver a los pueblos indígenas y sus propuestas, como comunidades contemporáneas con proyectos contemporáneos. La clave temática de la deuda en lugar de situar a los pueblos indígenas en el debate político actual, tiende a colocar la discusión en la violencia colonial. Ante esto conviene añadir que, definir a los pueblos indígenas como rezagos del pasado, es cortar el camino de la creación de nuevos proyectos. Los pueblos indígenas contemporáneos no pretenden restituir un pasado, cualquiera que sea éste, sino edificar otro futuro.

El tema del México "indio"

Si bien no se encontrarán, salvo con lupa, hablantes que afirmen que el ideal de la nación es el mestizaje ("dos lenguas: un mundo") (Henestosa, 1996: 49-54) o participantes que presenten nuevas versiones de la mitología de la raza de bronce vasconceliana —posiciones más bien cultas e ilustradas—, sí se puede observar que numerosas intervenciones de individuos mestizos y criollos, de manera sincera y apasionada, insisten en la idea de que todos los mexicanos y mexicanas "somos indígenas":

Un elemento característico de la identidad nacional del mexicano es la referencia constante al componente indio, ya sea al asumir el pasado prehispánico como propio, o bien por el énfasis con el que se destacan manifestaciones culturales actuales que poseen un profundo vínculo con la tradición histórica de los pueblos indios... Potenciar la capacidad de inclusión de nuestra cultura es un compromiso de mestizaje para enriquecer y heredar juntos un nacionalismo hacia adelante. Este proceso irreversible de la legitimidad del indígena no podrá ser

sustituida por el simple efecto de programas compensatorios[...] Pensemos que lo indígena y lo nacional no es una dualidad, más bien, pensémoslo como un proyecto de nación, de desarrollo, desde una misma raíz étnica, sin segregaciones, rechazo, ni discriminaciones.⁴

Esta forma mitológica de restituir la unidad nacional, subrayando la herencia indígena recibida por todos, lo que intenta es borrar la premisa básica de la que parten siempre los hablantes indígenas: "somos diferentes". Es sintomático: los "no indígenas" son proclives a declarar, con cierto sabor y enjundia, que todos los mexicanos y las mexicanas somos indios de algún modo u otro; mientras que los indígenas suelen afirmar precisamente lo contrario: "no cualquiera es indio".

Decir que todos, en esta nación, somos indígenas significa que las diferencias son sólo ilusiones ópticas o que son fruto de un proceso de unificación aún no concluido. Ninguna de estas versiones permite fundar una política de las diferencias étnicas, culturales, jurídicas y económicas en la sociedad mexicana; lo único que logra es añadir más ingredientes a la de por sí cargada mitología de la nacionalidad.

El tema del tutelaje estatal

La forma más simple de reconocer la presencia de los dispositivos del tutelaje estatal como vector del discurso mestizo-criollo es la recurrente tendencia a proponer la creación de órganos gubernamentales encargados de los asuntos indígenas: secretarías, subsecretarías, institutos, procuradurías especiales, comisiones, etcétera. A cada problema, un aparato estatal. En todo caso, esto significa que el encargado de la suerte de los indígenas no son los indígenas sino el Estado:

⁴ Juan José López Martínez, Director General del H. Colegio Militar no. 204, Oaxaca, febrero de 1996.

La propuesta consiste en crear una Procuraduría de Atención a los Indígenas en el Distrito Federal, como una instancia que lleve a cabo programas orientados a difundir y llevar a cabo la defensa de los derechos laborales y humanos, así como promover y garantizar el acceso de los indígenas a la jurisdicción del Estado y a los servicios que éste proporciona.⁵

El tutelaje estatal funciona como un vector extraordinariamente enraizado, no solamente en el discurso oficial y la cultura política nacional, sino en miembros de la clase media sinceramente interesados en la suerte de los indios. La sociedad no puede encontrar ninguna solución si no es metamorfoseándose en el Estado, convirtiéndose en el cuerpo del Estado o incrustándose en el Estado. Por consecuencia, según este discurso, la problemática indígena deberá formar parte del aparato estatal y estar representada proporcionalmente en los órganos de decisión estatales:

Los ejecutores de la planificación (profesionistas, técnicos de nivel medio, funcionarios y hasta empleados administrativos), carecen de capacitación sociotécnica o antropológica elemental, incluso aquellos que laboran en áreas indígenas. No se ha formado a especialistas y técnicos como promotores del desarrollo; tampoco se ha empleado, con método apropiado y sistemáticamente, a los indígenas bilingües profesionistas (médicos, abogados, economistas, agrónomos, veterinarios, sociólogos, antropólogos) para tal finalidad. De la misma manera, no se han establecido especializaciones ni incentivos para los profesionistas en general, a fin de que atiendan con especificidad los medios rural o indígena.⁶

El tutelaje significa no sólo el mantenimiento de un orden político de minoría de edad para los mexicanos y mexicanas de los pueblos indígenas, sino también, lo que es más preocupante, una

⁵ Cristina Oehmichen, Foro Ciudad de México, febrero, 1996.

⁶ N/A Jalisco, enero de 1996.

demanda que exige que los indígenas se conviertan en funcionarios. Se sugiere con esto, sin percatarse de las consecuencias, que los indígenas sean los responsables del "indigenismo", lo que conduce, no cabe duda, a un absurdo político. Indios "indigenistas", resulta una perversión del lenguaje:

La 'Justicia Indígena' estaría representada por un indígena que haya cumplido la escala de cargos tanto cívicos como religiosos, sobre todo, haber ejercido 'Justicia' como autoridad tradicional, alcanzando el estatus de Anciano Principal y tenga el respeto del pueblo. Actuará como consejero del Agente del Ministerio Público, explicando su punto de vista y el de su pueblo, según el derecho consuetudinario o la 'ley del pueblo'. En cierto modo, fungirá como defensor de la costumbre jurídica indígena.⁷

La clave temática del tutelaje estatal, que se enarbola sobre la mejor de las intenciones (la de ayudar), termina favoreciendo, en el discurso y en los hechos también, un proceso de sustitución de los actores políticos, un acto de usurpación de las funciones políticas. Sugerir además que los indígenas sean los funcionarios del Estado para encarar la política indígena es una sofisticación del tutelaje; con ello se sugiere que los mismos indígenas sustituyan a los indígenas, que los mismos indígenas usurpen a los indígenas.

Sorprende que la mayoría de los conferencistas y participantes del ciclo organizado por el Archivo General de la Nación (1996), se ubican en la posición que favorece y sostiene el tutelaje estatal. Es paradójico observar que algunas posiciones de los intelectuales son casi idénticas a las posturas típicas de los órganos gubernamentales responsables de la aplicación de la política indigenista en México desde Lázaro Cárdenas a la fecha. Un buen ejemplo de esa paradoja lo constituye el dilema planteado por los intelectuales entre "dejarlos como están" o "hacerlos partícipes de la modernización". El problema no está en el dilema, sino en la forma verbal

⁷ Carmen Cordero Avendaño de Durand, Oaxaca, febrero de 1996.

en el que se plantea: "dejarlos", "hacerlos". Algunos intelectuales hablan como gobernantes. Y hablan como gobernantes convencidos de que la única forma que tiene el Estado para entablar relaciones con los pueblos indígenas es la tutela.

El tema del indio mitificado

Hay que reconocer que una de las claves temáticas más resistentes en el lenguaje mestizo y criollo es la mitificación del "indio", acto del lenguaje que pretende colocarlo por encima del tiempo. Con ello, se sigue con cierta fidelidad la versión histórica que Carlos María Bustamente heredó a la nación en sus primeros años de independencia.

La mitificación del indio se observa en la narrativa que glorifica las culturas de "nuestros" antepasados como "culturas superiores" y "excelsas" cuya espiritualidad no tiene réplica en la historia. Esta versión de las culturas indígenas parece ser más bien característica de los participantes que tienen un contacto muy restringido con las comunidades indígenas contemporáneas; parece ser propia de los hablantes que conocen de una manera libresca y docta eso que llaman "lo indígena":

Delimitemos entonces, cuáles son las tradiciones y costumbres auténticas de nuestros pueblos y cuáles son las prácticas impuestas y aceptadas. La hermosa filosofía náhuatl, por ejemplo, dio a la mujer un respeto sin diferenciaciones y fue la nueva cultura, con el prototipo de la mujer española, blanca, inalcanzable, dominada por las influencias romano-germánicas, que a su vez influenciaron a España, las que hoy tiene a la mujer sometida dentro de su hogar y en la sociedad, que por consecuencia hace que la mujer indígena, sufra la doble discriminación: la de ser mujer y ser indígena.⁸

⁸ Emilia García, Dirigente Estatal del Congreso de Mujeres por El Cambio, Comité Directivo Estatal del PRI, Oaxaca, febrero de 1996.

El leitmotiv máspreciado de toda la mitificación está encerrado en las palabras “conservar”, “rescatar”. A partir de esta consigna, lo que sigue es darle contenido a los verbos. Se pasa de la herbolaria a los rituales religiosos, de las sanaciones a la filosofía, de la astrología a las lenguas. Hay que rescatarlo todo, resguardarlo todo:

Recordemos que en 1964 abre sus puertas el Museo Nacional de Antropología, como un homenaje que el México de hoy rinde al México indígena. Y sobre las huellas de la realidad arqueológica y etnológica que conserva y presenta con dignidad, se vuelve pronto famoso entre los grandes museos del mundo entero (Zavala, 1996:16).

La mitificación además supone culturas en estado puro, inmaculado y, por tanto, ignora las múltiples y complejas relaciones que se producen entre los pueblos indígenas con las distintas culturas regionales e institucionales presentes en México y en Estados Unidos. Para mitificar se hace indispensable purificar y esos “indios puros” no existen más que en la retórica mestizo-criolla:

La tradición de los indios de América, posee una serie de símbolos y rituales... y en ellos se apoya su vida espiritual y social. Describir estas ceremonias y comprenderlas equivale, en cierto sentido, a exponer toda la sabiduría de los pueblos de América, por lo tanto, a reconocerlos como una raza de gran riqueza espiritual y de gran respeto por la naturaleza. El grupo Mais ha rescatado diferentes tipos de tradiciones no para describirlas sino para vivirlas, con el fin de despertar dentro de nosotros nuestro ser indígena, nuestra memoria ancestral. Pensamos que da la posibilidad en una civilización como la nuestra, en crisis tanto política como social y económica, donde los valores se están desplomando, de que el hombre reencontré su unión con la naturaleza, con lo sagrado y con los demás hombres.⁹

⁹ Mancomunidad de la América India Solar de Aguascalientes, A. C., noviembre de 1995.

La forma más sofisticada de mitificación, sin embargo, consiste en un acto de triple traducción que los hablantes realizan de manera casi automática: lo indio es tradición, la tradición es lo autóctono, lo autóctono debe ser conservado. Todo lo indio es tradición, producto del pasado conservado a punta de esfuerzos y resistencias:

Los pueblos indígenas siempre tuvieron su propia organización, fue a raíz de la Conquista en que nos impusieron otros modelos de organización política y social, dejando a un lado lo autóctono y tratando de borrar todo vestigio de nuestra cultura.¹⁰

Los "indios abstractos", contruidos por y para la retórica, son "indios-objeto"; objeto de cuidados, de compasión, de resguardo y de protección. Los "indios puros" no pueden ser sujetos políticos porque no actúan, no imaginan, porque simplemente no existen. Es irónico que los únicos interesados en mantener la mitificación de lo indígena son precisamente los no-indígenas. Una ironía que, sin duda alguna, proviene de nuestra terquedad en mantener los mitos fundadores que dieron origen a México desde 1821.

Nombres

La armonía temática contrasta paradójicamente con la inarmonía terminológica que, para tranquilidad de los hacedores de diccionarios, no se reduce a una mera cuestión de léxicos.

Lo inarmónico reside en que los pueblos indígenas son nombrados, en el discurso mestizo-criollo, de maneras muy variadas, no sólo entre un hablante y otro, sino dentro del discurso de un mismo emisor. A veces son pueblos, luego etnias, grupos étnicos,

¹⁰ Beatriz González Lobato, Oaxaca, febrero de 1996.

en seguida son comunidades, tribus, grupos, naciones, etcétera. A veces son indígenas, otras indios, en ocasiones se les llama los "étnicos", gente original, autóctonos, prehispánicos, nativos, aborígenes, nahuatecas, etcétera.

Si ese fuese un asunto meramente lexicológico, no habría razón para detenerse en este aspecto del discurso no indígena sobre los indígenas. Pero hay razones para suponer que detrás de esta variedad hay una semántica política extraviada. La primera de estas razones es que la diversidad indica el estado de confusión que reina en el lenguaje. En sentido estricto todos los mexicanos y mexicanas pertenecemos a un grupo étnico, somos aborígenes y autóctonos de nuestra patria (chica y grande), formamos parte de un pueblo, somos indígenas (nativos de) un lugar. En lo general, lo que se descubre es que el lenguaje obstaculiza la diferenciación; y, como fruto paradójico de todo esto, sólo el término despectivo y racista de "indio" permite la univocidad política deseada: "El indio es una categoría colonial... Es una categoría supraétnica, que no hace referencia a la identidad específica de los diversos grupos que incluye (mayas, tarahumaras, zapotecas; quechuas, aymaras, guaraníes), sino exclusivamente a su posición como grupo subordinado en una estructura colonial, bipolarizada" (Bonfil Batalla, 1979:101).

La segunda razón por la que sostenemos que éste no es un asunto irrelevante es que la diversidad terminológica anuncia una guerra de los nombres que apenas empieza a mostrarse en México. ¿Cómo llamar a estos pueblos que están en búsqueda de sus propios nombres? Esta pregunta todavía no tiene respuesta. Mientras tanto, el discurso indígena debe ser escuchado como una búsqueda del nombre; al tiempo, el discurso "no indígena" debe ser interpretado como un ejercicio reactivo frente a estos acomodos:¹¹

¿Y cómo les gustaría que les llamáramos? (risas). No nos han dejado siquiera el derecho de decirles cómo queremos que nos llamen, ustedes nos llaman como quieren, ya nos acostum-

¹¹ Sobre la guerra de los nombres ver Vila (en prensa) y Velasco (en prensa).

bramos a que nos llamen como quieren, pero creo que ha crecido bastante la autoestima de los indígenas, cualquiera de los nombres con que nos quieras llamar era ofensivo, porque, finalmente, es una denominación que ustedes han definido, que nunca nos han consultado qué nos parece.¹²

La tercera razón es quizá la más compleja de todas. Se observará que cada uno de los nombres utilizados en el discurso mestizo-criollo intentan homogenizar lo heterogéneo, unificar lo diverso, reunir lo que está esparcido. En este sentido, siempre es un ejercicio de simplificación que no hace ninguna justicia a la complejidad de la participación y los derechos indígenas. Y haciendo esto, el discurso va en contracorriente del espíritu de las reformas constitucionales que conducen al reconocimiento de la pluralidad y, en consecuencia, de la diversificación de los nombres.

La cuestión del nombre debe ser vista como una cuestión esencialmente política. El nombre, en una sociedad plural, es la forma como los ciudadanos se reconocen entre sí y cómo exigen a la sociedad global que los reconozca. La sociedad norteamericana posee una experiencia de varias décadas en estos terrenos. La diversificación de los nombres, en una sociedad como la mexicana, que llega tarde al reconocimiento oficial de su propia heterogeneidad, será inevitable y, en un primer momento, caótica.

En suma, el habla mestizo-criolla sobre los indígenas es guiada por esa gramática del caos político transitorio, del que solamente los mexicanos indígenas parecen estar perfectamente conscientes, como lo muestra N. Hernández:

Desde mi infancia empecé a tomar conciencia de que era macehual, concepto que puede traducirse como hombre del pueblo, hombre náhuatl. 'Macehual' no significa precisamente indígena, aunque con frecuencia se traduce como tal.

[...] Toda persona extraña que llegaba a la comunidad vestida de manera distinta a nosotros y que no hablaba la lengua

¹² Entrevista colectiva, grupos sabios mixes, Oaxaca, Oaxaca, febrero de 1996.

náhuatl era coyotl, 'coyote'. También se le designaba caxteltecatl, que significa 'hombre de Castilla'.

[...] En realidad, dentro de la comunidad el concepto 'indígena' no existe; es más bien una denominación externa. Usamos, como ya dije, macehual para autodefinirnos, para diferenciarnos de los demás [...]

Recuerdo que muchos de los miembros de la organización (Organización de Profesionistas Indígenas Nahuas, A. C.), al principio, se resistían a aceptar la designación de 'indígenas' o 'indios', porque son conceptos impuestos que denotan nuestra condición de colonizados, marginados y discriminados. Sin embargo, las reflexiones y discusiones poco a poco nos fueron llevando a asumir el concepto de 'indio' para enarbolar nuestro movimiento de reivindicación. Nos propusimos desgastar el término para darle un nuevo contenido: de lucha y dignidad. Empezamos a decir con orgullo: somos indios (Hernández, 1996:4).

Claves políticas y semánticas

La unidad nacional

Nada mejor que las palabras de Don Andrés Henestrosa en la entrevista que concedió al término de su conferencia en el Archivo General de la Nación; una ostentosa síntesis de la clave semántica de la unidad:

No hay derechos indígenas, hay derechos del mexicano. Hay una Constitución General de la República: una sola República, una sola patria, una sola Constitución.¹³

Esta visión integracionista no es un proyecto político o una visión de futuro, es la voz que anula la diversidad, no a nombre de

¹³ Los subrayados son míos.

la democracia o de la civilización, ni siquiera del progreso, sino del poder. La unidad, allí, es un acto del poder que habla a nombre de la historia. Es una fe ciega en el poder unificador de la violencia, de la historia y, luego, de la historia convertida en nombre:

El 13 de agosto de 1521 cayó la gran Tenochtitlán-México, en manos de los españoles. Desde ese día el castellano fue la lengua oficial; cuando cesó el silencio que sobrevino al estruendo de la defensa y caída de la ciudad, la palabra que se oyó era una nueva, teñida de las dos sangres del indio y del blanco: la palabra México, la mestiza (Henestrosa, 1996:52).

Del nombre, del lenguaje, de la historia hecha nombre y lenguaje, gracias a la violencia, nace la etnia y la nación:

De la conjunción de todo eso, de armonizarlo tras de violentos conflictos, nació un nuevo hombre, uno que era en una mitad indio y en la otra, blanco: el latinoamericano, el hispanoamericano, el iberoamericano o el indoespañol, como me place decirlo (Henestrosa, 1996:49).

Para Henestrosa, todo se reduce a un acto de creación del lenguaje convertido en poder:

Porque sin letras no hay patria, no hay república; ninguna existe sin la otra o ninguna de las dos existe.

Prohibir, como lo hizo Agustín Iturbide o Valentín Gómez Farías, la diversidad de los nombres es un acto del poder: un sólo nombre, luego una sola realidad, es la forma más perfecta de los actos de creación: disposición del Congreso de Iturbide según la cual:

[...] prohíbe clasificar o llamar a los ciudadanos mexicanos por su origen, es decir, llamarlos 'indios', 'criollos', sino 'mexicanos' (Lira, 1996:103-118).

El integracionismo unitario abreva de las premisas más esenciales del liberalismo mexicano del siglo XIX. La construcción de la nación implica la homogeneidad cultural y la igualdad ante la ley. Toda forma de autonomía atenta contra este proyecto. Para eso está la ley, el marco jurídico, para garantizar la unidad, y la unidad del nombre:

Ellos (los indios) que conserven sus costumbres, su cocina, su religión, sus supersticiones. Pero en cuestión de leyes, sólo hay una.¹⁴

El Estado, la Ley (con mayúsculas) es sólo una porque cierta lectura política de la historia así lo dicta. Obsérvese, entonces, como la clave semántica de la unidad es una hermosa tautología, y como tal, una joya para el ejercicio del poder. La historia, es decir, la violencia, unifica; con ello, se garantiza un sólo nombre, un gentilicio, el embrión de la nación. La ley y el Estado son el fruto de la violencia unificadora. Una vez que la unidad se metamorfosea en Estado, éste no hace otra cosa, según se dice, que servirle a la historia, cuyo cometido final es borrar las diferencias. La historia es una aplanadora, con una misión: aplanar lo chipotudo. El Estado, según esto, sería el humilde servidor de la historia.

Por eso, se dice, lo diverso no es algo malo *per se*, siempre y cuando esté al servicio de la unidad; siempre y cuando no se resista a la unidad que la historia nos promete. Lo diverso es un tránsito, es una etapa inconclusa. La unidad es la razón de la historia.

No es difícil seguir la pista de esta clave semántica fincada en el orden jurídico. Muchas posiciones apuestan al integracionismo porque admiten el temor y los riesgos de desintegración nacional, del debilitamiento de la identidad nacional y de desgarramientos políticos (balcanización de México). Incluso hay quienes buscan ocupar posiciones intermedias: aquellos intelectuales, criollos o mestizos, que favorecen las autonomías étnico-políticas en México, acentúan su fe en el marco de integración centrado en orden

¹⁴ Entrevista a Andrés Henestrosa. Gómez Gómez (1996).

jurídico, la castellanización de todos los mexicanos y la pluralidad "orgánica".

Para el discurso mestizo-criollo, la diversidad es buena siempre y cuando esté al servicio de la unidad.¹⁵ Para muy pocos vale la pena leer la historia al revés: la unidad es buena siempre y cuando esté al servicio de la diversidad.

El progreso

Nada mejor que el artículo publicado por M. Robles (1996) para describir la clave político-semántica del progreso en el discurso mestizo-criollo. Contra el progreso, se dice, está el atraso. Una afirmación de Perogrullo que sirve para oponerse a los proyectos de autonomía política de los pueblos indígenas.

El progreso es el futuro; no un futuro cualquiera, sino el futuro prometido a todos, deseado por todos, o por la mayoría, por lo menos. El atraso es el peso de la minoría sin visión de futuro, sin capacidad para construir el futuro; por eso es rezago, mala herencia, estorbo:

Es imposible que entremos al mundo del porvenir atados a un pasado que ha inmovilizado secularmente a México. Con una de las visiones más agudas que han acertado a definir los límites de nuestra realidad, Jacques Soustelle aseguró que lo único que había perdurado de los procesos de la conquista y la colonización era el macehual, no el depositario de la cultura antigua; es decir, prevalece la capa más primitiva del pasado remoto con su cauda sociológica de marginación y resistencia, no la fuerza emprendedora del cambio que fue derrotada o fundida en un mestizaje viciado por las torceduras de un virreinato constituido sobre las bases vigentes de una explotación desmesurada de los recursos (Robles, 1996).

La razón histórica del progreso es la misma que esgrimió Auguste Comte hace dos siglos: hay una evolución ineludible. La ra-

¹⁵ Véanse las conferencias de Silvio Zavala (1996), de Andrés Lira (1996) y de J. A. González Galván (1996).

zón histórica del progreso es un mundo superior caracterizado por la "igualdad", la "equidad", la "justicia", la "ciencia" y la "tecnología". ¿Por qué no tener fe en el progreso si nos promete todo eso? Y, para seguir con la clave política de Perogrullo, vale decir lo contrario: el peso del atraso es muy alto. El atraso es esa secuela de marginación, desigualdad, pobreza e ignorancia de la que las naciones pre-modernas no pueden salir. Hay que tomar la decisión, no se admiten vacilaciones. La modernidad es buena, para qué dudarla:

Estamos anudados en un fenómeno incomprensible ya que el Presidente de la República, de una parte, protege la vertiente de consagrar el pasado y, por otra, pretende incorporar al país a una competitividad europea y estadounidense propia del siglo XXI, para la que estamos incapacitados debido a esta profunda desigualdad que entorpece inclusive las aspiraciones de armonía interna entre las clases sociales, así como entre la vida del campo y de las ciudades y, desde luego, entre los rumbos dispuestos por el comercio minoritario y la producción mayoritaria.¹⁶

El progreso no es lo mismo que la unidad. Esta última es condición fundadora de la nación; el primero aparece en el discurso como un ideal, una promesa. Con ello se opera, en el discurso mestizo-criollo, uno de los gestos más eficientes de la modernidad: fusionar la política y el tiempo. Ese gesto filosófico permite decir: la historia sólo admite una lectura hacia adelante. Por eso la idea de progreso es perfecta: un mito fundador, pero al revés, proyectado hacia el futuro:

México, en esta realidad significada por un retroceso propio de los siglos XV y XVI, jamás podrá incorporarse a un

¹⁶ Admito mi ignorancia, confieso no saber qué es el "comercio minoritario" y la "producción mayoritaria". Admito además mi incapacidad teórica para comprender esta fusión del mercado y de la democracia en una sola frase.

mundo organizado en la ciencia y la tecnología. Jamás elevaremos a niveles competitivos nuestra improvisación, ahora amenazada con mayor separatismo, a la altura de los desafíos de la especialidad y la educación avanzada de otras naciones y millones de pobres estarán condenados, como lo advirtiera Jacques Attali al examinar la bipolaridad del Norte y del Sur, a sufrir consecuencias inimaginables a causa de las demandas del comercio internacional (Robles, 1996).

La clave política del progreso sostiene: el que no entienda que el futuro prometido es deseable está simplemente equivocado, es ignorante. A los equivocados hay que hacerles ver su error. A los ignorantes, hay que sacarlos de su ignorancia. Mejor versión ilustrada del mito de la modernidad no se puede encontrar fácilmente:

[...] la única manera de elevar a los portadores de atraso ha sido y seguirá siendo la educación, a partir del conocimiento del castellano y de programas alfabetizadores que consideren la defensa jurídica de los marginados (Robles, 1996).

Tiempo y política confundidos en el mismo espacio conceptual del discurso. El primero nos permite distinguir el pasado del futuro. El segundo, lo deseable de lo indeseable. Lo deseable es el futuro, porque es progreso. Lo indeseable es el pasado, porque es atraso, "herencia de macehuales". ¿Cómo podrían los macehuales seguir en su estado de postración y de marginación? Ellos, como todos los hombres de razón, pueden y deben amar el progreso que es "ciencia", "tecnología" y "competitividad".

Lo que M. Robles viene diciendo es: nadie puede dudar, en su sano juicio, que la razón es razonable. Nadie puede contradecir, en su sano juicio, que la modernidad es moderna. Por eso nadie, en su sano juicio, puede apostar a la diversidad cuando ésta es sinónimo de "retraso" y "desigualdad".¹⁷

¹⁷ En contraposición a esta clave política del progreso como razón, reproducimos una cita de G. Bellinghausen, en donde la razón no está en el progreso, sino en

No hay problemas étnicos, sólo desigualdades sociales

En México, según sostiene el discurso mestizo-criollo, no hay problemas étnicos, es decir, no hay problemas con la diversidad y la diferencia. En México ya están resueltas las diferencias étnicas; maravilloso bien que nos viene como obra y gracia de la providencia histórica:

¿Qué es México? ¿Un abigarrado grupo de pueblos y culturas extraños entre sí? No, México es una nación que históricamente ha sido integrada con los instrumentos que, sin proponérselo, le dieron sus conquistadores y colonizadores: lengua, religión y capacidad de mestizaje. Es la cultura, ya no indígena, ni criolla ni mestiza, sino mexicana que desde la Colonia se hizo expresa en muchas regiones de México[...] La de ese México que lleva en el rostro descubierto de cada mexicano el sello de su múltiple y rico origen (Zea, 1996:352).

[...] Étnicamente Juárez era un indio, pero ya era abogado y había estudiado Derecho y había estado en Nueva Orleans y en Cuba, es decir ya no era propiamente un indígena, sino un mestizo. Recuerdo que una vez estando en Estados Unidos me encontré con que las embajadas estaban recibiendo un libro de regalo de don Antonio Carrillo Flores, que era un trabajo muy bonito que publicó, que se llamaba La pintura mural de la Revolución Mexicana. Entonces, Carrillo Flores los estaba regalando a las embajadas, y les ponía una dedicatoria que decía: 'Con la dedicación del embajador azteca', pero Carrillo Flores no era azteca y además los aztecas ya murieron hace muchos siglos. Carrillo Flores era un economista muy culto y hablaba inglés y

el martirio "¿Por qué se encarcela a dirigentes tzotziles, se asesina a campesinos huicholes y coras, se amedrenta a pueblos tojolabales y mixtecos, se persigue a familias ñañhú? ¿Por qué las guardias blancas matan a sangre fría en Bachajón y Tila y amenazan a los defensores de derechos humanos en la sierra veracruzana, la sierra tarahumara y la sierra norte de Puebla? Sencillamente, porque los indios tienen la razón, y lo saben todos." Bellinghausen (1996:19).

francés, y había sido director de Nacional Financiera [...]; ya no era indio, si por indio entendemos algo más cultural que étnico, porque étnico era un hombre muy moreno, pero esa era una casualidad[...] Por otro lado, pudiera advertirse que en todos los retratos de Zapata, y señaladamente en el que le hizo Diego de Rivera en el Palacio de Cuernavaca, que aunque está vestido de indígena morelense, con blusa y pantalón de manta, tiene unos mostachos que no son indígenas, sino muy mestizos, y los ojos entre café y dorado [...] Entonces, las características étnicas pasan a un segundo plano [...] (Villegas, 1996: 323-324).

El razonamiento de Villegas parece ser éste: si Juárez ya no era indio porque estudió derecho y viajó a Nueva Orleans, si Carrillo Flores ya no era azteca porque hablaba inglés y francés, y si todos los mexicanos y mexicanas llevamos en nuestros rostros el sello de la excelsa diversidad hecha unidad, entonces, quienes hablan de conflictos étnicos en México están engañándonos. Según este razonamiento los conflictos étnicos en la sociedad mexicana son, por ende, fruto de meras modas políticas, son importaciones terminológicas que vienen a confundir lo que nos dicta la única y providencial historia de nuestra nación: la diversidad aquí es un hecho más o menos armonioso y capitalizable:

La actualidad de las nacionalidades, de las autonomías beligerantes en otros países, en buena medida ha venido a nutrir en otros lugares, en otras latitudes, situaciones con un ingrediente conflictivo que yo creo que ya se había resuelto o en el cual teníamos nosotros ya vías de solución. Se han venido a alterar situaciones conflictivas y han cobrado una actualidad que ya no se tenía; ya se habían logrado medios de solución. Yo creo que en estos momentos de conflicto hay que advertir qué es lo que ya se ha ganado, dónde ya se ha ganado, cómo puede afirmarse ahí lo que ya se ha capitalizado para un bienestar general y dónde sí hay que atender puntos conflictivos y no dar actualidad a cuestiones ya resueltas. Creo yo que el ejemplo, muy doloroso, muy conflictivo, de la propia Ciudad de Méxi-

co, es una buena ilustración. Tiene sus conflictos, tienen sus particularidades y no hay por qué hacer quiebres en esos suelos históricos que ya se han integrado (Lira, 1996:118).

Que el problema étnico ya no exista en México, por obra y gracia de la lectura histórica que se hace desde el discurso mestizo-criollo, no significa que los indígenas no tengan problemas. Reconocen que sí los tienen, pero sus problemas son los problemas que tiene la mayoría de los mexicanos:

La problemática indígena ha sido contemplada por instituciones como el Instituto Nacional Indigenista que, sin embargo, se ha visto limitado en su desempeño por falta de recursos y de apoyo político. El camino a seguirse, actualmente, debe retomar las lecciones históricas de lo realizado por don Vasco de Quiroga en el siglo XVI, quien enseñó a los tarascos oficios que han perdurado a lo largo del tiempo y de las generaciones[...] Además, debe pugnarse por multiplicar las escuelas, los centros de salud y los talleres en todas las comunidades indígenas (Benítez, 1996:355).

El problema indígena, por ende, es un problema de justicia, especialmente un problema de repartición de los bienes, un problema de desigualdades económicas. Y, entre todos esos problemas, el discurso mestizo-criollo destaca el problema agrario. Es más, hay quienes afirman que el problema indígena se reduce al problema agrario. Para ellos, indígena es sinónimo de campesino; campesino, sinónimo de tierra; y la tierra está mal repartida.

La argumentación de L. Zea (1996) es sin duda, para este efecto, la más ilustrativa de todas. Desde su perspectiva, las políticas de la diferencia no sólo no tienen sentido en México, país en donde la historia ha borrado las diferencias (excepto las económicas, desde luego), sino que cualquier política de la diferencia termina consagrando la desigualdad. Para el autor, las políticas de la diferencia y la construcción de espacios sociales diferenciados, no son sino formas brutales de diferenciación que favorecen a los grupos privilegiados:

El supuesto problema indígena es el viejo problema del hombre, de la humanidad, como problema de identidad a preservar, cuando es un problema de justicia. No deben confundirse identidades porque la confusión es una amenaza del subdesarrollo y la miseria. Que los ricos se mantengan en sus palacios y los pobres en sus chozas. Hay que impedir que el pobre cambie su identidad tratando de ser como el rico; que el colonizado pretenda ser como el colonizador; el siervo como el señor; el esclavo, como el amo (Zea, 1996:340-341).

Los pueblos indígenas, por tanto —siguiendo esta versión apologética y compulsiva de la modernidad— cuando afirman su diferencia, es decir, cuando hablan de su derecho a la diferencia, están muy equivocados, porque ellos mismos están declarando que quieren seguir siendo colonizados, esclavos, pobres. Esa ha sido su esencia. Como resultado de todo ello, los pueblos indígenas no tienen derecho a declarar la diferencia porque eso equivaldría a apoyar el estado de desigualdad. Un indio, según Leopoldo Zea, cuando afirma su diferencia, resiste en su diferencia, no sabe para quién trabaja.

Como se ve, el discurso moderno de la justicia es un discurso que hace que la historia y la cultura le rindan pleitesía a la economía. Por eso resulta tan sencillo decir que el "supuesto" problema indígena es, en suma, el problema de todos los pobres y dominados. No tiene nada de extraño entonces que, desde el discurso mestizo-criollo, se declare que los indígenas no están diciendo nada nuevo; los indígenas dicen lo que todos ya hemos dicho: queremos los beneficios de la modernidad.

En Brasil escuché el grito de un hombre negro: 'no me manden a la selva', tengo derecho a compartir lo que quede del desarrollo por lo mucho que con nuestro trabajo hemos contribuido a él'[...] Hace algún tiempo Alfonso Reyes dijo a los hombres de cultura europea: 'Señores, hemos llegado a la mayoría de edad, ahora tendréis que aprender a contar con nosotros'. Ahora podremos decir a quienes se empeñan en confinar-nos por la diversidad de nuestro origen: 'Señores, no insistan

en confinarnos, en mandarnos a la selva; ustedes están dentro de nosotros como nosotros dentro de ustedes. Para marginarnos tendrían que hacer del orbe entero una sola y gran selva (Zea, 1996:341-342).

Ayer el doctor Luis Villoro en la televisión declaró, como asesor de los grupos zapatistas, que los zapatistas no querían una solución asistencial —lo declaró en la televisión, todos lo vimos—, sino que querían un cambio de estructura del Estado Mexicano. Bueno, eso lo pedimos todos, y los zapatistas no son los primeros en plantearlo (Zea, 1996:325-326).

Pero la igualdad no es ni uniformidad, ni estandarización. Los hombres del siglo XVIII la concibieron como igualdad ante la ley y los socialistas del siglo XIX le agregaron el concepto de equidad económica. No se trata de que todos estemos igual y todos consumamos 'x' producto, Coca-Cola o Pepsi Cola; la igualdad no es la estandarización, es la igualdad ante la ley y la equidad económica. Creo que a ello debemos de seguir aspirando y que se trate de valores propios del mundo moderno, válidos para todos los hombres indios o no indios (Villegas, 1996:337).

Orden jurídico

Una de las claves semánticas más socorridas proviene de la profunda fe en el orden jurídico. Se afirma que éste vale para todos: indígenas y no indígenas. Por ello no hay lugar para la diversidad jurídica. La unidad jurídica es el bien supremo de la modernidad:

El orden jurídico o el régimen jurídico de las comunidades indígenas [...]es el régimen jurídico del país, no hay otro régimen jurídico. No hay un régimen jurídico propio de las comunidades indígenas. Es el régimen jurídico nacional porque la ley se aplica por igual a indígenas y a no indígenas (Martínez Bullé-Goyri, 1996:241).

Se dice, en consecuencia, que los proyectos de autonomía política no tienen sentido y el derecho a la diferencia es una trampa. Lo que quieren los pueblos indígenas, aunque a veces no lo sepan, es alcanzar lo que el régimen jurídico de la modernidad les ofrece. Estos derechos ofertados por la modernidad —vivienda, educación, voto ciudadano, información, salud, trabajo, etcétera— no pueden existir si no es por la tutela del Estado:

Esos derechos que se consagraron y que decían 'son para todos', no importa su condición, no importa nada, a todos se les atribuyen los mismo derechos, pero resulta que no podían ser disfrutados de la misma manera por todos. Entre ellos, por ejemplo, la inviolabilidad del domicilio. Es un derecho típico del liberalismo[...] Entonces, por eso es tan importante la vivienda y así lo consagraban nuestras Constituciones[...] Nada más que se requiere un solo elemento fundamental para que el derecho pueda servir para todos: que se tenga casa. Entonces, de nada sirve que se diga que todos podemos disfrutar de una vivienda, de la seguridad de nuestra casa si no tenemos casa o si el 90 por ciento de la población no tiene casa. Entonces, ahí surgen esos derechos que lo que buscan es igualar, que lo que buscan es colocarnos a un nivel parejo a todos. Esos son los derechos, ese es el universo en el que entiendo yo —desde la perspectiva de derechos humanos— que nos encontramos respecto de las comunidades indígenas (Martínez Bullé-Goyri, 1996:241).

Conclusión

Hemos tratado de mostrar que muchos de nosotros los mexicanos mestizos y criollos:

1. seguimos discutiendo la "cuestión indígena" con las premisas más endebles del liberalismo decimonónico;
2. que hablamos de los indígenas como si ellos no hablaran;

3. y que, para completar el cuadro, hablamos de indígenas que ni siquiera existen.

La política está hecha esencialmente de palabras. Palabras que portan mitos y creencias. Renovar el habla no indígena sobre los indígenas sería renovar la visión política y la política misma. Mientras esto no suceda en México subsistirá por un bien tiempo el efecto Torre de Babel que estamos presenciando a fin de siglo. La preocupación es teórica, pero también política: ¿cómo se puede negociar hablando lenguajes que cargan consigo formas de sordera tan elocuentes como las que intentamos describir en este trabajo?

La renovación de los lenguajes no es asunto de diccionarios políticos. La renovación de los lenguajes supone una relectura de la historia nacional, de la semántica nacional y por tanto de las claves interpretativas de la nación. La sociedad mexicana es una sociedad multiétnica, multirreligiosa, multilingüe, multijurídica; así es aunque a los nuevos carlos maría bustamantes, los lucas alamanes, los franciscos pimenteles y los doctores Mora de fin de siglo XX les parezca insensato.¹⁸

Al tiempo, sabemos que han existido políticas étnicas en México desde 1821. Y sabemos que estas políticas han sido profundamente racistas; yo diría: subrepticamente racistas. Nuestros discursos del mestizaje y nuestros mitos gloficadores del extinto pasado indígena han estado escondiendo de la manera más brutal nuestro pavor para hablar de lo que somos, de lo que hemos sido, y hablarlo en los términos apropiados.

¹⁸ Ver Florescano (1997), especialmente la sección intitulada: "La campaña ideológica contra los pueblos indios", pp. 359-371.

Bibliografía

- Barthes, Roland (1985), *Mitologías*, México, Siglo XXI.
- Bellinghausen, Herman (1996), *La Jornada Semanal*, no. 69, junio, p.19.
- Benítez, Fernando (1996), "Reflexiones", en *Archivo General de la Nación, Cultura y derechos de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 353-356.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1979), "Los pueblos indígenas: viejos problemas, nuevas demandas", en Pablo González Casanova y Enrique Florescano *México, hoy*, México, Siglo XXI, pp. 97-107.
- Bourdieu, Pierre (1970), *Ébauche d'une théorie de la pratique*, S. R., Bruselas.
- Florescano, Enrique (1997), *Etnia, Estado y Nación, ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México, Aguilar.
- Gómez Gómez, Gerardo (1996), "Sólo hay que cumplir con la Constitución: Andrés Henestrosa", *El Nacional, Indígenas, Suplemento Especial*, 12 de febrero: xvi.
- Henestrosa, Andrés (1996), "Dos lenguas: un mundo", en *Archivo General de la Nación, Cultura y derechos de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 49-54.
- Hernández, Natalio (1996), "Imágenes de los indígenas", *La Jornada Semanal, Nueva Epoca*, no. 69, junio, pp. 4-5.
- Ipola, Emilio De (1984), "Discurso político, política del discurso", en Pablo González Casanova, *Cultura y creación intelectual en América Latina*, México, Siglo XXI/IIS-UNAM.
- León-Portilla, Miguel (1996), "La antigua y la nueva palabra de los pueblos indígenas", en *Archivo General de la Nación, Cultura y*

derechos de los pueblos indígenas de México, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 21-48.

Lira, Andrés (1996), "La extraña anomalía: realidades indígenas en el México del siglo XIX", en Archivo General de la Nación, Cultura y derechos de los pueblos indígenas de México, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 103-118.

Martínez Bullé-Goyri, Víctor Manuel (1996), "Los indígenas y los derechos humanos", en Archivo General de la Nación, Cultura y derechos de los pueblos indígenas de México, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 233-243.

Robles, Martha (1996), Excélsior, febrero, p. 11-A.

Rosaldo, Renato (1991), Cultura y Verdad, México, CONACULTA-Grijalbo.

Stavenghagen, Rodolfo (coord) (1988), Política cultural para un país multiétnico, México, SEP-El Colegio de México.

Urquidi, Víctor (1970), Perfil de México en 1980, México, Siglo XXI.

Velasco, Laura (en prensa), "Voces indígenas en la frontera México-Estados Unidos: la rearticulación del territorio y tiempo en las comunidades de migrantes transnacionales", en V. Zúñiga (coord.), Voces de la frontera: estudios sobre la dispersión cultural, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León.

Vila, Pablo (en prensa), "Sistemas clasificatorios e identidades narrativas en la frontera México-americana", en V. Zúñiga (coord.), Voces de la frontera: estudios sobre la dispersión cultural, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León.

Villegas, Abelardo (1996), "El criollismo actual", en Archivo General de la Nación, Cultura y derechos de los pueblos indígenas de México, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 319-338.

Zea, Leopoldo (1996), "El problema indígena", en Archivo General de la Nación, Cultura y derechos de los pueblos indígenas de México, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 339-352.

Zavala, Silvio (1996), "Prólogo", en Archivo General de la Nación, Cultura y derechos de los pueblos indígenas de México, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 11-17.

Zúñiga, Víctor (1997), Los "otros" mexicanos ("indios" y "pochos"): la cuestión de la diferencia en México, en Esthela Gutiérrez (coordinadora general), El Debate Nacional, no. 4: Los Actores Sociales; Juan Manuel Ramírez y Jorge Regalado (coordinadores), México, Diana, pp. 245-269.