

Invención de tradiciones: encuentros y desencuentros de la población mame con el indigenismo mexicano¹

Rosalva Aída Hernández Castillo²

Las tradiciones inventadas, tanto por los colonizadores como por los colonizados, tienden a distorsionar el pasado, pero se transforman en realidades en sí mismas a través de las cuales se expresa mucho de lo que es el encuentro colonial.

Terence Ranger

En este ensayo abordaré parte de la historia de un pueblo que cuando quiso permanecer lo obligaron a cambiar y cuando se decidió a cambiar lo convencieron de que era importante permanecer y recuperar el pasado. Se trata de la paradójica historia de

¹ Agradezco el apoyo que don Eugenio Roblero y todos los integrantes de los Grupos de Danzas Mames han brindado a esta investigación. Mi agradecimiento a Rafael Angel Ojira Jan por su apoyo incondicional y compañía en los recorridos por la Sierra Madre.

² Investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-SURESTE).

los campesinos mames chiapanecos, a quienes la nación mexicana les fue impuesta con violencia física y simbólica.

En este ensayo los testimonios de campesinos mames de la Sierra Madre nos permiten acercarnos a los encuentros y desencuentros del Estado mexicano con la población indígena fronteriza, a la vez que dan elementos para entender los cambios en el discurso oficial sobre "lo mexicano", "lo indígena" y "la tradición".

Los ancestros de los 8,725 mames que viven actualmente en la región fronteriza de Chiapas³ emigraron a esta zona a finales del siglo XIX, después de que el gobierno liberal guatemalteco de Justo Rufino Barrios (1871-1885) expropiara las tierras comunales de la población indígena⁴.

Cuando México y Guatemala firmaron los Tratados de Límites de 1882, que oficialmente establecieron la división fronteriza entre estas dos naciones, la población mame quedó separada por la nueva frontera política. Desde entonces las políticas del Estado mexicano han cambiado de una violenta integración a la marginalización o corporativización a través de las organizaciones indígenas del partido oficial⁵.

³ Dato del XI Censo General de Población y Vivienda 1990. Se reporta la existencia de hablantes de mame en los municipios de Amatenango de la Frontera, Cacahoatán, Frontera Comalapa, Unión Juárez, Siltepec, La Grandeza, El Porvenir, Bejucal de Ocampo, Bellavista, Mazapa de Madero, y Tapachula. Se debe de tomar esta cifra con reservas, considerando las limitaciones de los procedimientos utilizados en los censos nacionales y de los criterios oficiales para definir la identidad étnica.

⁴ Este proyecto liberal iniciado en 1873 apoyó la producción de cultivos de agroexportación y la privatización de las tierras comunales, dejando a muchos campesinos indígenas sin tierra y forzándolos a trabajar en plantaciones cafetaleras mediante la promulgación de la "Ley Contra la Vagancia". Como resultado de esta política miles de campesinos mames emigraron a los llamados "despoblados" de la Sierra Madre.

⁵ Para más información sobre las migraciones mames a la Sierra Madre y su incorporación a la fincas cafetaleras del Soconusco ver Hernández Casti lo 1994.

La imposición de la identidad nacional mexicana a través de varias políticas gubernamentales ha tenido una influencia directa en la manera en que los mames han reconstituido sus identidades individuales y colectivas. De las estrategias asimilacionistas de los años treinta, al proyecto neoliberal de la presente administración, el significado de "ser mame" ha surgido de una dialéctica en la que los indígenas simultáneamente se han resistido y acomodado a las políticas gubernamentales.

Al analizar la historia de constantes cambios de los indígenas mames entiendo la identidad étnica como el resultado de un proceso histórico en el que las prácticas cotidianas y los discursos y políticas gubernamentales, configuran el sentido de pertenencia a una colectividad. La identidad mame, no es una esencia milenaria, sino una invención social, en el sentido de ser una identidad social y culturalmente construida.

Al hablar de la identidad mame como una construcción social, rechazo los análisis de quienes presentan a la identidad étnica como una estrategia política "utilizada" por los pueblos indígenas para resistir diferentes formas de dominación (Cardoso de Oliveira 1988, Glazer y Moyhan 1975, Varese 1988). Esta perspectiva asume un "individuo libre" que utiliza la identidad como una estrategia maximizadora⁶. Mi intención en este ensayo es mantener la tensión entre el análisis de las estructuras de dominación y las posibilidades de *agencia social* de los individuos⁷.

Me referiré al proceso de reinención de identidades, no como una creación "voluntarista de identidades ficticias", sino

⁶ Estas perspectivas parecen reproducir algunos de los problemas de la llamada Teoría de la Opción Racional (Rational Choice Theory) que ha llevado al extremo el individualismo epistemológico desarrollado por Thomas Hobbes.

⁷ Hago una traducción literal del término *social agency* desarrollado por Anthony Giddens (1990) para referirse a la libertad de acción que tienen los individuos dentro de los límites estructurales que les impone la historia.

como un proceso histórico de construcción social, a través del cual los mames han redefinido sus identidades mediante procesos dialécticos de resistencia y negociación con el Estado mexicano (cfr Clifford 1988, Rosaldo 1991).

Los trabajos pioneros de Gonzalo Aguirre Beltrán (1967, 1981) ya señalaban la importancia que las relaciones de dominación colonial y postcolonial habían tenido en la reestructuración de las identidades étnicas. Su perspectiva criticaba la visión de los pueblos indígenas de Mesoamérica como sobrevivencias de culturas milenarias prehispánicas. Sin embargo, Aguirre Beltrán parecía descalificar la validez de las culturas indígenas, por considerarlas "residuos coloniales". Al recuperar parte del planteamiento de Aguirre Beltrán, considero importante analizar cómo las relaciones de dominación han influido en la configuración de la identidad mame, pero partiendo de la premisa de que no existe un espacio cultural utópico al margen de dichas relaciones. Es decir, cuando señalo que la identidad étnica se reconstituye en el marco de contradicciones internas y externas, no pretendo descalificar su "autenticidad", ni contraponerla a otro tipo de identidades colectivas aparentemente exentas de esas contradicciones.

El desencuentro: Las políticas integracionistas

La consolidación de una identidad nacional mexicana durante los gobiernos postrevolucionarios tuvo consecuencias directas para la vida de los pueblos indígenas en general, y de manera muy especial, para los habitantes de la frontera sur chiapaneca.

En 1917, Manuel Gamio, quien es considerado el padre del indigenismo mexicano, planteó en su libro *Forjando Patria*, la necesidad de homogeneizar culturalmente al país para poder construir una verdadera nación moderna. Las culturas indígenas eran vistas por Gamio como aberraciones de las culturas prehispánicas que si no eran integradas a la cultura nacional mestiza, quedarían condenadas a la marginación y pobreza extremas. Esta perspectiva guió el trabajo de la Dirección de Antropología y Poblaciones Regionales de la República, dirigida por Gamio y antecedente directo del Instituto Nacional Indigenista (INI). En el

programa de trabajo de dicha institución se señalaba entre sus metas la "Preparación del acercamiento racial, de la fusión cultural, de la unificación lingüística y del equilibrio económico de las poblaciones indígenas, las que sólo así formarán una nacionalidad coherente y definida y una verdadera patria" (INI 1978:26).

En 1921 se estableció el Sistema Educativo Federal ante la necesidad de una política de integración que promoviera a lo largo de todo el país los llamados *valores nacionales* y lograra la homogeneización lingüística.

Si esta política integracionista afectó a todos los pueblos indígenas del país, en las regiones fronterizas fue especialmente rígida, ya que se trataba de zonas en donde la política de mexicanización cumplía la función política de demarcar los límites de la nación. Los idiomas indígenas hablados por los pobladores fronterizos de Chiapas, como el chuj, kanjobal, jacalteco, cakchiquel y mame, eran considerados de origen guatemalteco y a diferencia del tzotzil, tzeltal o tojolabal, no representaban sólo retraso cultural, sino también antinacionalismo. En la región fronteriza de la Sierra las campañas de castellanización tenían fuertes connotaciones antiguatemaltecas:

Hubo un gobierno que convino con los maestros que se prohibiera a los niños el idioma mame, el tokiol, cuando los alumnos estaban hablando sus idiomas, se levantaban los maestros y los ponían a castigar, y les decían que no hablaran eso, porque si seguían hablando los iban a mandar a Guatemala. Esa fue la razón del fin, y hasta la fecha es poco lo que se habla el tokiol.⁸

Las cosas empezaron a cambiar por cuestión de la ley del gobierno, vino la ley hasta ese la alcancé yo todavía, del cuestión de donde cambió al castilla, el que hablaba el idioma cuidado, ese lo echaban a la cárcel...

⁸ Testimonio de L.V. Municipio de El Porvenir, Chiapas, septiembre 1994.

"¿por qué están hablando eso, si ustedes no son de guatemalteco son de mexicano", así escuchamos decir al gobierno.⁹

Para reforzar las políticas integracionistas se creó en Chiapas el Departamento de Acción Social, Cultura y Protección Indígena, el 18 de abril de 1934, durante la gubernatura de Victórico Grajales (1932-1936). En una circular enviada a la Presidencia Municipal de Siltepec, el 7 de mayo del mismo año, se anuncia que de acuerdo al Decreto Número 37, el nuevo Departamento es parte "del programa de promoción revolucionaria del actual Gobierno del Estado y encaminará su acción hacia el abordamiento franco de los grandes problemas sociales del Estado, principalmente los relativos a la incorporación del indio a la civilización..." (Archivo Municipal de Siltepec).

Dentro del Departamento de Acción Social, Cultura y Protección Indígena, se creó el Comité Central Pro-Vestido Del Alumno Indígena el 3 de octubre de 1934. Este Comité desarrolló una intensa labor entre los mames de la Sierra sustituyendo los trajes tradicionales por "ropa civilizada". El gobernador Victórico Grajales señalaba en una carta al presidente municipal de Siltepec, fechada el 26 de enero de 1935: "El Comité Pro Vestido del Alumno Indígena quedó constituido para llevar a cabo la noble labor de modificar el traje primitivo que usan nuestras razas indígenas, comenzando la campaña con los niños de nuestras escuelas que son más fáciles de modificarse en sus costumbres... El 20 de noviembre, día de la Revolución, hicimos el primer reparto de vestidos a niños y niñas indígenas, con el mayor éxito, pues contra la resistencia en aceptar esta modificación a sus costumbres que esperábamos, todos concurrieron de buen grado a cambiar sus ropas, destruyendo las anteriores. Esto nos ha animado para seguir adelante en nuestra campaña y estamos preparando un nuevo reparto de 5000 trajes para el mes de abril próximo que vaya a

⁹ Testimonio de A.M., colonizador mame de la selva de Las Margaritas, enero 1990.

despertar mayor interés entre los indios, nuestra eficaz labor de civilizar por medio del vestido" (Archivo Municipal de Siltepec).

Los testimonios de los ancianos mames señalan que esta campaña de "civilizar por medio del vestido" no fue siempre tan pacífica como la describe la carta del gobernador Grajales:

Yo recuerdo cuando llegó la Ley que prohibió los trajes, recogieron los cortes de las mujeres y el calzón rajado de los hombres y los quemaron en medio de la plaza. Un viejito rechazó, no quiso quitar su traje, entonces vino el polecía y le echó petróleo encima, todos estábamos en la plaza, yo era criatura todavía, y le dijo "o te lo quitás o te echo fuego, sos indio terco". El pobre viejito quitó su calzón rajado llorando¹⁰.

Hasta el corte de las mujeres se lo quitaban, si no les metían fuego atrás, era la Ley del gobierno. Del gobierno vino la ley de quitar las vestiduras de las mujeres, pues antes era puro corte: "ese corte tírenlo, quémenlo, además cuidado con platicar en idioma, ese también tírenlo, ahora puro catellano..."¹¹

El sentirse parte de una *comunidad imaginada*¹², llamada México, no fue una opción libre que tomaron los campesinos de la Sierra, como tampoco lo fue el abandonar su traje, su idioma y el dejar de autodefinirse, por lo menos públicamente, como indígenas mames.

¹⁰ Testimonio de S.V. ejido Malé, Municipio de El Porvenir, septiembre 1994.

¹¹ Testimonio de A.M. *op. cit.*

¹² Retomando a Benedict Anderson, me refiero a la nación como comunidad imaginada "porque los miembros de la nación más pequeña nunca conocerán a todos sus compatriotas nunca se encontrarán con ellos, e inclusive no escucharán hablar de ellos, no obstante en sus mentes cada uno vive la imagen de su comunión" (traducción mía) (Anderson 1983:15)

En esta etapa de represión cultural nuevos espacios identitarios fueron apropiados por los campesinos mames dentro de las organizaciones religiosas y campesinas¹³. Mientras que en el Censo de 1940 se reporta la existencia de 23,750 hablantes de lenguas indígenas en los municipios mames, en el Censo 1950 en los mismos municipios sólo se reporta la existencia de hablantes de español. Posiblemente muchos de los hablantes de mame no se declararon como tales frente a los representantes del gobierno, ante el temor despertado por las campañas de "mexicanización".

Estas políticas integracionistas fueron el fundamento de la acción desarrollada por el Instituto Nacional Indigenista, (INI), creado el 4 de diciembre de 1948. Durante la década de los cincuenta el pensamiento indigenista sufrió un cambio importante, bajo la influencia de Gonzalo Aguirre Beltrán, al incorporar el análisis de las relaciones de dominación a nivel regional. Este nuevo indigenismo situaba a las comunidades indígenas en un contexto más amplio, en el que los centros urbanos se beneficiaban del intercambio económico desigual con las comunidades rurales. Este nuevo modelo, inspirado en el pensamiento de Aguirre Beltrán, centraba su crítica en los grupos de poder locales y aun no cuestionaba el papel del estado y del capitalismo en la estructuración de las relaciones de dominación. Los límites del análisis de los indigenistas de esta época estuvieron marcados por su participación en la construcción de un proyecto nacional, homogeneizador y moderno. El trabajo de Aguirre Beltrán titulado *Regiones de Refugio* (1967) sentó las bases para el establecimiento de los Centros Coordinadores Indigenistas (CCI), que siguen constituyendo la principal estructura organizativa del INI.

En 1962 al definir los objetivos de los CCIs, Alfonso Caso señalaba que se deberían de encargarse de "Una aculturación planificada por el Gobierno Mexicano, para llevar a las comunidades indígenas los elementos culturales, que se consideran con un

¹³ Para el análisis de los espacios identitarios apropiados durante esta época ver Hernández Castillo *op. cit.*

valor positivo, para sustituir los elementos culturales que se consideran negativos en las propias comunidades indígenas" (INI 1978:79).

El primer CCI se funda en San Cristóbal de Las Casas, bajo la dirección del mismo Aguirre Beltrán en marzo de 1951, intentando abarcar las regiones tzeltal y tzotzil. Posteriormente se fundan el CCI tzotzil de Bochil y el tzeltal de Ocosingo en noviembre de 1971, el chol de Salto del Agua en enero de 1973, el tojolabal-tzeltal de Las Margaritas en julio de 1974 y el zoque de Copainalá en julio de 1975.

Las campañas integracionistas de los años 30 y 40, desarrolladas por el Departamento de Acción Social, Cultura y Protección Indígena, y por el Comité Central Pro-Vestido Del Alumno Indígena fueron tan efectivas en la Sierra Madre, que durante varias décadas esta zona no fue considerada como una región indígena y no fue integrada al modelo de CCIs sino hasta 1978.

La fundación del CCI Mam-Mochó-Cakchiquel en Mazapa de Madero en febrero de 1978, marcó un giro importante en la historia de los pueblos mames de la Sierra.

El encuentro: el reconocimiento cultural

El indigenismo mexicano sufrió un cambio radical bajo la influencia de la llamada "antropología crítica mexicana". Una generación de antropólogos formados dentro del marxismo latinoamericano y de la llamada "teoría de la dependencia", vino a cuestionar el modelo integracionista de los CCIs¹⁴. Esta nueva perspectiva de análisis ubicó a los pueblos indígenas ya no sólo en el ámbito regional, sino dentro de las estructuras políticas y económicas nacionales y transnacionales. Se empezó a plantear la necesidad del respeto a la diferencia cultural y antropólogos

¹⁴ Una crítica abierta a este modelo se puede encontrar en la ya clásica antología *De eso que llaman Antropología Mexicana* y en varias participaciones de *INI Treinta Años Después: Revisión Crítica* (1978).

como Guillermo Bonfil Batalla escribieron de la existencia de un México Pluricultural.

Paralelamente, el surgimiento de organizaciones indígenas creó nuevos espacios de debate en los que se cuestionó el modelo asimilacionista. La celebración del Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas el 7,8 y 9 de octubre de 1975 en Pátzcuaro, Michoacán, representó un parteaguas en las relaciones del Estado y los indígenas. En la llamada "Carta de Pátzcuaro" se exigía el respeto a la autodeterminación de los pueblos indígenas y se demandaban las condiciones para una verdadera integración al desarrollo nacional que respetara las especificidades culturales de los pueblos indígenas.

Sin negar la importancia de las luchas de los pueblos indígenas para confrontar el modelo integracionista, sería necesario explorar qué condiciones histórico-sociales posibilitaron que este discurso contestatario influenciara aunque sea mínimamente las políticas gubernamentales hacia los pueblos indios. Por un lado estuvo la mayor participación de los "antropólogos críticos" como Ricardo Pozas, Salomón Nahmad, Enrique Valencia, Mercedes Olivera y Arturo Warman, entre otros, en la dirección nacional del INI o en las direcciones de distintos Centros Coordinadores. Desde diferentes perspectivas, estos antropólogos modificaron el modelo asimilacionista impulsado por Aguirre Beltrán.

Sin embargo, hay que reconocer que estos nuevos espacios se abren también por la necesidad política de replantear el "modelo de nación" ante la ineficacia del modelo integracionista. Los cambios en el discurso oficial del México Mestizo al México Pluricultural pueden ser entendidos también como una actualización de los mecanismos de control del Estado mexicano. La imposición no resultó ser la herramienta más efectiva para integrar a amplios sectores de la población indígena al "proyecto nacional", por lo que se optó por modificar las características de la *comunidad imaginada* con el fin de que un mayor número de individuos se identificaran con ella. Se amplió el sentido de "ser mexicanos" para lograr la mejor "ciudadanización" de la población

indígena que había quedado al margen del proyecto postrevolucionario¹⁵.

Durante la presidencia de Luis Echeverría Álvarez (1970-1976) se formó el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI) el cual agrupaba a los Consejos Supremos de todas "las etnias" del país. Aunque el CNPI surgió a partir del Congreso de Pátzcuaro en 1975, establece vínculos estrechos con el Estado mexicano que lo convirtió en su principal interlocutor para comunicarse con los pueblos indígenas. Se impusieron los "grupos étnicos" como espacios organizativos e identitarios de los pueblos indígenas; así zinacantecos y chamulas, enemistados históricamente, se vieron representados por un solo Consejo Supremo Tzotzil. Las categorías lingüísticas fueron asumidas por el Estado como categorías identitarias y como tales empezaron a funcionar influyendo en los espacios organizativos de los pueblos indígenas. La creación de los Consejos Supremos recuerda la categorización tribal impuesta en los pueblos africanos durante la colonización europea. Al respecto John Iliffe señala; "Los británicos erróneamente creían que los Tanganyikans pertenecían a tribus, y los Tanganyikans decidieron crear tribus para funcionar dentro del contexto colonial" (Cit. Pos. Hobsbawm y Ranger 1983:252 traducción mía). Parafraseando podríamos decir: "Los indigenistas erróneamente creían que los indígenas mexicanos pertenecían a grupos étnicos, y los indígenas decidieron crear grupos étnicos para funcionar en el México Pluricultural".

Es en 1976 que se creó el Consejo Supremo Indígena Mame, quedando al frente de él don Gregorio Morales, un hablante de mame originario de la comunidad de Horizontes, pero radicado en la cabecera municipal de Mazapa de Madero. La sorpresa que causó la creación del nuevo cargo, después de varios años de políticas integracionistas, es expresada por el testimonio del Primer Consejo Supremo Mame:

¹⁵ Para un análisis de los cambios en el discurso nacional del México Mestizo al México Pluricultural ver Hernández Castillo y Ortiz Elizondo 1994.

Recuerdo que llamaron a reunión en el auditorio de Motozintla, como yo había tenido varios cargos en el municipio fui nombrado para ir. Había representantes de muchas comunidades de la Sierra, estaba el representante del gobierno, era cuando el presidente era Echeverría. Entonces el del gobierno preguntó quién habla el idioma mame, todos silencios, nadie respondió, les daba vergüenza, o miedo, saber... pero yo pensé si esa mera es mi raza, si soy idiomista, por qué lo voy a negar y alcé mi mano. Yo soy de pura sangre mame, le dije y ahí mismo me nombraron Consejo Supremo... No entendíamos por qué el gobierno primero prohibía el idioma y ahora quería que lo recuperáramos.¹⁶

Don Gregorio empezó a recorrer las comunidades de la Sierra para ver qué necesidades tenían y empezó a gestionar becas de estudio entre los hijos de indígenas ante las autoridades indigenistas. Con las necesidades de los habitantes de la Sierra elaboró pliegos petitorios que periódicamente llevaba a las reuniones nacionales del CNPI, generalmente realizadas en la capital de la República.

Debido a la amplitud del territorio habitado por los hablantes de mame, posteriormente se eligió un Consejo Supremo Mame para las tierras Altas con sede en El Porvenir, quedando al frente de él, don Eugenio Robledo, un viejo militante del Partido Revolucionario Institucional y de la Confederación Nacional Campesina (CNC). Don Eugenio, señala que una de las principales tareas de los Consejos Supremos era recuperar los idiomas indígenas:

El Consejo Supremo Mame tenía que ver todo, pero sobre todo, ver sobre nuestro hablante, sobre nuestra lengua, que no se hable nada más el español... El Consejo Supremo debe analizar los problemas de su

¹⁶ Testimonio de don Gregorio Morales, Primer Consejo Supremo Mame, Mazapa de Madero diciembre 1994.

comunidad, ver cuál es el sentimiento fuerte que debíamos tener los indígenas, un sentir fuerte con todos nuestros hermanos indígenas. El Consejo Supremo debía de ver por qué se había perdido nuestra lengua, por qué se habían perdido nuestras costumbres, las tradiciones de nuestros padres de nuestros abuelos.¹⁷

Muchos de los campesinos que durante por lo menos tres décadas se habían dejado de autodefinir como mames, empezaron a encontrar espacios en donde esta definición les podía proporcionar becas, plazas como maestros bilingües, fondos para proyectos culturales y puestos en los Consejos Supremos. Esto no quiere decir que no existiera de por sí el sentido de un origen común compartido, prácticas cotidianas, maneras de relacionarse con la tierra, que los hicieran sentirse parte de una misma colectividad, pero estas comunalidades eran asumidas como parte de la vida de "los campesinos de la Sierra".

Los espacios identitarios creados por los Consejos Supremos se vinieron a reforzar con el establecimiento del Centro Coordinador Mam-Mochó-Cakchiquel. Pasando por sobre las sugerencias del diagnóstico regional elaborado por el antropólogo Mauricio Rosas Kifuri, de establecer el CCI en La Grandeza, por tratarse del principal centro de intercambio comercial de las zonas Altas, se fundó el CCI en terrenos ejidales de Mazapa de Madero. A pesar de que en Mazapa sólo existían dos familias que hablaban el mame y el cakchiquel había casi desaparecido, se decidió establecer en esta cabecera municipal el Centro Coordinador, por las facilidades dadas por los ejidatarios para conseguir un terreno y por la cercanía de la carretera fronteriza.

El nuevo Centro indigenista da asesoría agrícola, atención médica, becas escolares, albergue y apoyo a proyectos productivos y culturales a todos aquellos campesinos que se definan como

¹⁷ Testimonio de don Eugenio Roblero, Segundo Consejo Supremo Mame, El Porvenir, agosto 1994.

mames, mochós o cakchiqueles. En teoría los Centros Coordinadores deberían tener una estructura organizativa que tendía a la atención integral a través de cuatro áreas: Fomento de la Producción (asistencia agrícola, comercialización, reforestación); Bienestar Social (medicina preventiva, odontología); Capacitación y Asesoría (asesoría jurídica, sistema de albergues, becas escolares) y Fomento del Patrimonio Cultural (desarrollo y fomento de las culturas autóctonas).

En la práctica los CCI terminan organizándose según los recursos existentes y generalmente cuentan con por lo menos un médico, un veterinario, un abogado y un sociólogo o antropólogo.

El área de Fomento del Patrimonio Cultural marca la diferencia con el modelo indigenista anterior, pues su principal función es apoyar las "tradiciones culturales" de los pueblos indígenas. A pesar de que este "nuevo indigenismo" surgió con una perspectiva más crítica de las estructuras de dominación que marcan la vida cotidiana de los pueblos, su visión de las "tradiciones indígenas" sigue siendo muy culturalista. Se busca la "especificidad cultural" en "tradiciones antiguas" que para el caso específico de la región Sierra hace varias décadas que desaparecieron. El lenguaje utilizado en uno de los proyectos presentados al Fondo de Solidaridad para la Promoción del Patrimonio Cultural de los Pueblos Indígenas, por el antropólogo del CCI de Mazapa de Madero, apenas en 1994, nos dice mucho de algunas de las perspectivas que sobre las "tradiciones" y la "identidad indígena" se sigue teniendo en el indigenismo actual:

Entre la tribu mochó observamos que los nativos sienten una profunda reverencia por las tradiciones y costumbres antiguas y el respeto automático de sus consejos y mandamientos, los tienen que obedecer como siervos fieles y leales "hijos de Dios" espontáneamente debido a su inercia mental (sic) transmitida a través del parlamento comunitario; integrado por los cabecitas blancas,

ancianos de gran prestigio que heredaron su sabiduría de los antepasados...¹⁸

En aquellas comunidades en donde las "tradiciones y costumbres antiguas" han desaparecido, los antropólogos se han encargado de inventarlas.

El discurso indigenista y las políticas que lo acompañan, vinieron a cumplir el mismo papel productivo que Michel Foucault le adscribe al discurso legal, "crea a los mismos sujetos sociales que dice representar" (Foucault 1979).

Sin embargo, al reconocer que el discurso indigenista tiene la capacidad de producir nuevas subjetividades, no negamos que este discurso sea complementado, contestado o rechazado por otros discursos con la misma capacidad productiva.

La invención de tradiciones: Los grupos de danza mames

A partir de que se formó el Consejo Supremo Mame de la zona Alta en 1981 empezó a surgir un movimiento de Rescate Cultural denominado "Danzas Mames" que tiene como objetivo principal el representar "tradiciones y costumbres mames" que ya no se practican en la vida cotidiana para darlas a conocer a las nuevas generaciones y para tener una representación en las actividades culturales organizadas por el gobierno del estado. Las llamadas "Danzas Mames" son grupos de teatro campesino que aparte de bailar acompañados de música de marimba, representan escenas de la vida diaria de los antiguos mames y reproducen celebraciones religiosas importantes, que en la mayoría de los casos han dejado de realizarse fuera de este nuevo espacio de representación.

¹⁸ Proyecto "Rescate y Fortalecimiento de Leyes y Tradiciones, Memoria Histórica y Crónica del Pasado" Presentado ante el Fondo de Solidaridad para la Promoción del Patrimonio Cultural de los Pueblos Indígenas, enero 1994.

En las dramatizaciones realizadas por los Grupos de Danzas se pone de manifiesto más que la reproducción fiel de las tradiciones mames, la manera en que los mames contemporáneos imaginan su pasado. Se trata de un nuevo espacio ritual en el que la identidad étnica se convierte literalmente en una representación, en donde elementos del pasado y el presente se mezclan para hablarnos de la manera en que los mames contemporáneos imaginan su historia.

Este nuevo espacio identitario y organizativo surgió bajo la influencia de los Consejos Supremos Mames y con el apoyo institucional del nuevo indigenismo. Don Eugenio Roblero, el promotor de las Danzas nos cuenta la manera en que surgió este proyecto:

Yo sentí que del cielo me venía un sentimiento, de que la herencia que habían dejado nuestros padres ya no existía, entonces por esa razón, yo tuve que preocuparme por ellos, quiero su pensamiento de ellos, porque se habían perdido las tradiciones y no se podían rescatar, y sí hicimos un análisis y tuvimos que ver cómo levantar nuestra cultura, y cómo rescatar nuestra lengua, así organizamos las Danzas.¹⁹

Inicialmente se habló con los ancianos para recordar las principales fiestas religiosas que se celebraban en el pasado y los rituales de cosecha, así se lograron "rescatar" las danzas de Las Tres Caídas, la Imagen de San Antonio, San Juan de Dios, el Día de la Mazorquita, La Cosecha de la Papa, La Marcada del Borrego, El Día de Todos Santos. También se organizaron representaciones de rituales familiares como El Bautizo del Niño, La Siembra del Niño, La Lavada de Cabeza, La Pedida de la Mano, La Elección del Compadre.

¹⁹ Testimonio de don Eugenio Roblero, Segundo Consejo Supremo Mame, El Porvenir, agosto 1994.

El movimiento inicialmente se concentró en los municipios de El Porvenir y La Grandeza y participaron en él principalmente hombres y mujeres entre 40 y 70 años que todavía hablaban el mame.

El primer problema para las representaciones del pasado es que se carecía de algunos elementos considerados como fundamentales por los integrantes, como lo eran los trajes tradicionales y la marimba. A diferencia de sus antepasados, los integrantes de las *Danzas* tenían la posibilidad de elegir los trajes que deseaban usar, el llamado calzón rajado de lana, usado por los antiguos mames, fue sustituido por un traje de manta color natural, un pañuelo rojo en el cuello y un sombrero de paja, el nuevo atuendo recuerda el traje veracruzano utilizado en algunos bailes folclóricos. Las mujeres por su parte diversificaron los colores de los cortes jaspeados traídos de Guatemala y cambiaron el huipil de manta sencillo por coloridas blusas bordadas. Los antropólogos también jugaron un papel importante en la reinención del traje tradicional mame:

En un principio por nuestra propia cuenta hicimos la danza, pero no nos viene ningún apoyo de ninguna institución, entonces en una ocasión que vino un antropólogo que venía de México, el licenciado Arturo Lomelí, él vino a hacer unas pláticas, a preguntar si todavía se habla el mame, y nos preguntó si no se podían formar unos grupos de Danza, para ver cómo se le apoyaba más al hablante. Yo le dije que desde 1981 estoy trabajando con los grupos de danzantes, y a él le pareció muy bien, entonces yo le pedí apoyo para unos trajes y él me consiguió la manta. Así hicimos los trajes de los hombres, luego como a los seis meses conseguimos 300 mil pesos para comprar los cortes de las mujeres en Huehuetenango, Guatemala...²⁰

²⁰ *Ibidem.*

El movimiento fue creciendo abarcando los municipios de El Porvenir, La Grandeza, Bejucal de Ocampo y Siltepec. Actualmente existen veinte grupos distribuidos en los cuatro municipios, sin considerar a los grupos de la costa que empezaron a organizarse a raíz de que el Instituto Chiapaneco de Cultura (IHC), organiza el Festival de Danzas Mayas y Zoques.

Otras instituciones como la radio indigenista XEVES "La Voz de la Frontera Sur", el Departamento de Culturas Etnicas del IHC, el Fondo de Solidaridad para la Promoción del Patrimonio Cultural de los Pueblos Indígenas de PRONASOL, apoyaron y estimularon de diferentes maneras el trabajo de las *Danzas Mames*.

La XEVES grabó y retransmitió muchas de las representaciones de las *Danzas*, influyendo así en la legitimación de estos grupos de frente al resto de la población. El prestigio que la radio tiene entre la población campesina hizo que muchos jóvenes que consideraban las *Danzas* como un entretenimiento de viejitos empezaran a tomar en serio el nuevo espacio organizativo.

El Departamento de Culturas Etnicas del IHC amplió el trabajo de las *Danzas*, ofreciendo apoyo para la realización de talleres en los que se enseñara el idioma mame a jóvenes y niños. Promovió también la formación de nuevos grupos:

La primera vez que me enteré que existían las Danzas, fue cuando conocí al licenciado Becerril aquí en El Porvenir, entonces yo le pregunté cuál era su propósito, cuál era su carrera, entonces él me explicó que venía por cuestión de rescatar la cultura y él nos animó a participar.²¹

A partir del apoyo institucional que las *Danzas* han obtenido en los últimos años, jóvenes y niños, hijos de hablantes de mame, pero que ya no manejaban el idioma se han interesado en

²¹ Testimonio de E.M., Malé, octubre 1994. Se refiere al Lic. Juan Armando Becerril el Coordinador de la Región Sierra del Departamento de Culturas Etnicas.

participar. Existen casos inclusive de mujeres mestizas que han decidido "convertirse" en mames para acompañar a sus esposos en las representaciones:

Mis padres pura castilla hablaban, pero mi esposo me exigió el mame, te voy a enseñar —me dijo— poco a poco lo vas a aprender, yo al principio no quería, no sabía hablar el mame. "Tú también vas a participar en el Grupo de Danzas, me dijo, para eso está el coordinador, para que te enseñe, pero si él no te enseña, te voy a enseñar, yo". Yo entonces no sabía pronunciar el idioma, ahora lo sé los nombres de animales de la casa, los borregos, gallinas, cochis, ahora sí lo se pronunciar un poco.²²

Este testimonio que nos habla del carácter temporal, dinámico y cambiante de la identidad mame, es una crítica directa a la naturalización que algunos indianistas hacen de las identidades culturales.

Conforme más jóvenes han entrado a participar en las *Danzas*, las representaciones incorporan nuevos elementos que nos hablan de la vida de los mames contemporáneos. Así, tenemos que el Sombrerón, personaje mágico de la tradición popular regional, se enfrenta en una de las representaciones al Hombre Araña. Estos procesos de reinvención de tradiciones son analizados por Ranger como "Manifestaciones de población que al verse desarraigada buscaba en las nuevas tradiciones una forma de descubrir maneras de construir una nueva sociedad" (Hobsbawm y Ranger 1983:237).

A las representaciones de Fiestas Religiosas y Rituales Familiares se han añadido otras que nos hablan de aspectos de la vida cotidiana que los participantes también consideran como parte integral del ser "mame" y que las perspectivas culturalistas muchas

²² Testimonio M.P. Canbil, El Porvenir, octubre 1994.

veces ignoran. Así, tenemos la representación de la "Finca Cafetalera", en donde los mames hablan del trato que reciben por parte de los finqueros y sus capataces, de las condiciones de vida en las galleras y discuten los bajos salarios que reciben. Está también la representación de la "Espera en la Reforma Agraria", en donde hablan de su lucha por la tierra y de los problemas para enfrentar a la burocracia mexicana. Algunos participantes de las *Danzas* que pertenecen a cooperativas agroecológicas han montado representaciones donde se habla de las consecuencias de los pesticidas para la salud y para la Madre Tierra.

Lo que surgió como un espacio estrechamente vinculado a la perspectiva culturalista oficial, ha adquirido su dinámica propia y en muchos casos se ha convertido en un espacio de crítica y cuestionamiento al Estado y al sistema en general:

Pero la vida de los mames no es sólo la tradición, también somos campesinos que no tenemos suficiente tierra, pero ¿quiénes la tienen?, pues los terratenientes, ellos tienen las mejores tierras. Tengo entendido que son como ocho personas las que tienen dominados a los mexicanos, los que hacen y deshacen, yo he entendido que el rico es cada día más rico y el pobre cada vez más pobre.²³

Estos testimonios nos hablan de que ser "mame" no es sólo hablar el idioma y celebrar la fiesta de la Mazorquita, también es trabajar en las fincas y luchar por la tierra. El nuevo espacio identitario se ha convertido también en un espacio de organización política. Un ejemplo de esto es el secuestro por parte del Consejo Supremo Mame, de funcionarios de gobierno en la finca El Edén, municipio de Tapachula, como una medida de presión para exigir la distribución de dicha finca propiedad de John Heydi-Hey Smith. El Consejo Supremo Mame de la región del Soconusco, Anselmo

²³ Testimonio de M.M. , El Porvenir, noviembre 1994.

Pérez, declaró que la medida extrema fue tomada después de que sus demandas agrarias fueron ignoradas durante varios años (*El Observador*, enero 22 1995:1). Generalmente este tipo de acciones habían sido reivindicadas por organizaciones campesinas, aunque en ellas participaran hablantes de idiomas indígenas. Ahora se reivindica el derecho a la tierra no sólo como campesinos, sino también como mames.

Uno de los funcionarios del ICHC que ha trabajado en la Sierra durante varios años señalaba con respecto a esta transformación:

Cuando toman conciencia de que son indios y que dejar de serlo sólo los mandaría a estar en medio, entonces aceptan su indianidad, y cuando les dicen que tú eres indio, pues si soy indio contestan y se ponen a pensar como indios y a exigir mayor respeto como indios... y ahora los indios ya se están revelando, son indios que si no luchan por tierra, luchan por respeto a su cultura, luchan de múltiples formas, pero ya conscientes de su indianidad.²⁴

No quiero decir con esto que los Grupos de Danzas sean un espacio conscientizador que promueva la movilización política. La realidad es mucho más compleja, se pueden analizar como uno de los espacios de control creados por un indigenismo de nuevo cuño que intenta modernizar su discurso, pero son a la vez espacios de construcción de identidades que pueden ser retomados por algunos sectores de la población mame que empiezan a cuestionar al Estado. La resistencia y la reproducción, la hegemonía y la contrahegemonía son sólo momentos distintos de un mismo proceso histórico en el que los pueblos mames han creado y recreado sus identidades en permanente encuentro y desencuentro con el Estado mexicano.

²⁴ Lic. Juan Armando Becerril el Coordinador de la Región Sierra del Departamento de Culturas Étnicas. Noviembre 24, 1994.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo. et. al.**
1967 *Regiones de Refugio* Ediciones Especiales No.46 México: Instituto Indigenista Interamericano.
1981 *La Política Indigenista en México*. Tomo II. México: INI-SEP.
- Anderson Benedict.**
1983 *Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism* London: Ed. Verso.
- Bonfil Batalla, Guillermo.**
1988 *México Profundo* México: Ed. SEP/CIESAS.
- Cardoso de Oliveira, Roberto.**
1992 *Etnicidad y Estructura Social* México: Colección Miguel Othón de Mendizábal CIESAS.
- Clifford, James**
1988 *The Predicament of Culture, Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art* Cambridge: Harvard.
- Foucault, Michel.**
1979 *Discipline and Punish: Birth of the Prison*, Traducido por A.Sheridan. Nueva York: Vintage
- Gamio, Manuel.**
1917 *Forjando Patria*, México: Porrúa.
- Giddens, Anthony**
1987 *The Nation-State & Violence* Berkeley: University of California Press.
- Glazer Nathan and Daniel Moynihan.**
1975 *Ethnicity: Theory and Experience* Cambridge: Harvard University Press.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída.**
1994 "Identidades Colectivas en los Márgenes de la Nación: etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas" en *Nueva Antropología* Vol. XIII No. 45, Abril.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída y Héctor Ortíz E.**
1994 "Constitutional Amendments and the New Ways of Imagining the Nation: Legal Anthropology and Gender Perspectives on Multicultural Mexico" ponencia presentada

en el panel *The Difference Law Makes* del Congreso Anual de la Sociedad Americana de Antropología (AAA), Atlanta, Georgia, diciembre 5.

Hewitt de Alcántara, Cynthia.

1984 *Anthropological Perspectives on Rural Mexico* London: Routledge & Kegan Paul.

Hobsbawm, Eric & Terance Ranger

1983 *The Invention of Tradition* Cambridge:Cambridge University Press.

Instituto Nacional Indigenista.

1978 *INI Treinta Años Después:Revisión Crítica*, México: Ed.INI

1982 *Mames y Mochós* México: Ed. INI.

Medina, Andrés.

1973 "Notas Etnográficas sobre los mames de Chiapas" en *Anales de Antropología* No. 10 México: Instituto de Investigaciones Antropológicas Universidad Nacional Autónoma de México (IIA-UNAM).

Pozas, Ricardo.

1952a "Los mames de la región oncocercosa del estado de Chiapas" México: *Anales del Instituto de Antropología e Historia* Tomo Vol. 32 pp.252-261

1952b "El trabajo en las plantaciones de café y el cambio sociocultural del indio" in *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Sociedad Mexicana de Antropología tomo XIII No.1 pp.31-48.

1962 *Los Mames* Guión Museográfico México: INAH/SEP

Rosaldo, Renato.

1990 "Reimaginando Comunidades Nacionales" (ms.) Department of Anthropology, Stanford University.

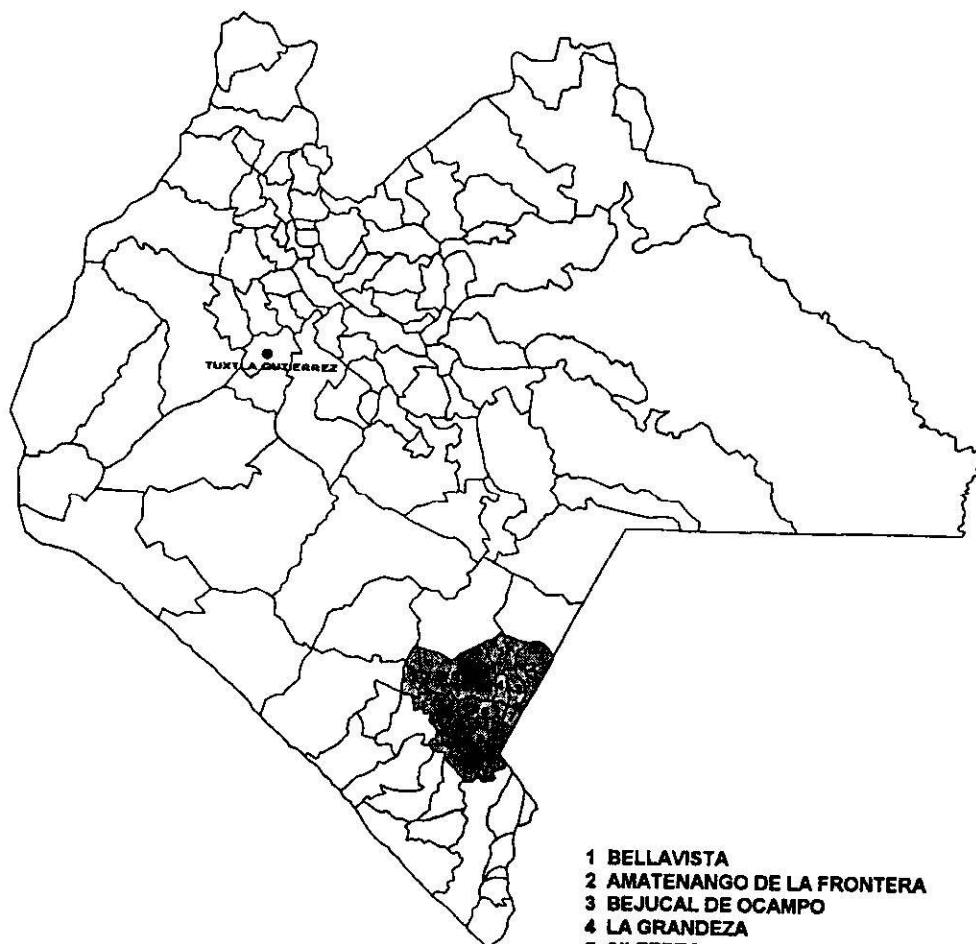
Varese Stefano.

1988 "Multiethnicity and Hegemonic Construction: Indian Plans and the Future" in *Ethnicities and Nations* Austin: University of Texas Press.

Villoro, Luis

1979 *Los grandes momentos del indigenismo en México* México: Ediciones de la Casa Chata No. 9

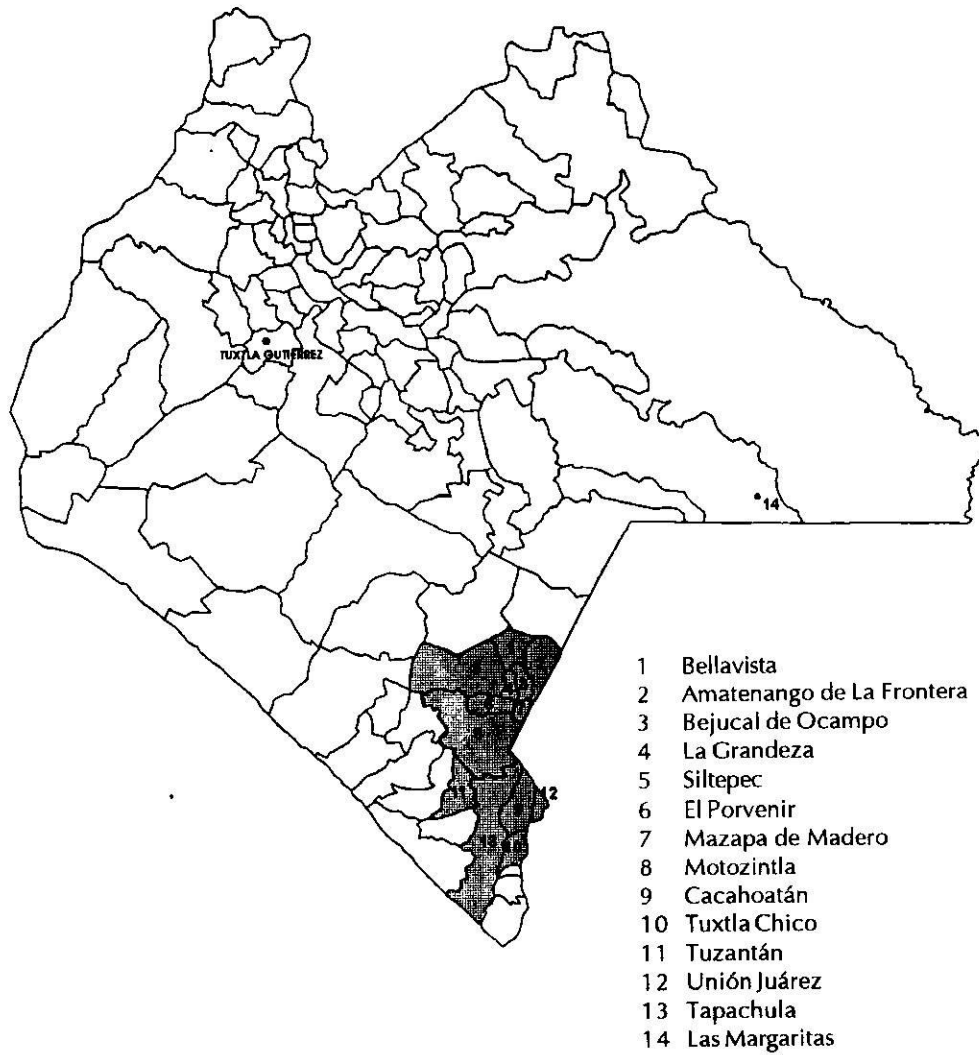
**MUNICIPIOS DE LA REGIÓN SIERRA
ESTADO DE CHIAPAS
1995**



- 1 BELLAVISTA
- 2 AMATENANGO DE LA FRONTERA
- 3 BEJUCAL DE OCAMPO
- 4 LA GRANDEZA
- 5 SILTEPEC
- 6 EL PORVENIR
- 7 MAZAPA DE MADERO
- 8 MOTOZINTLA

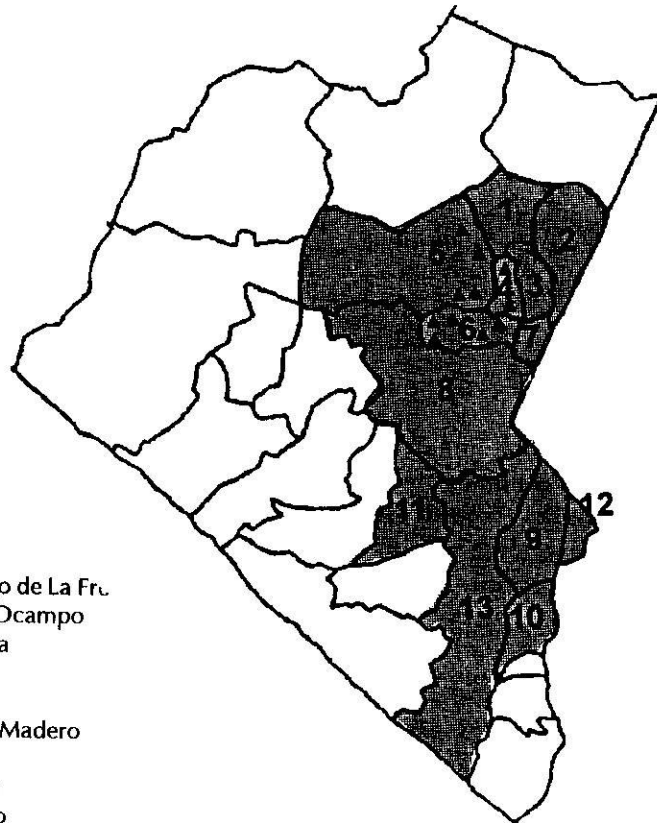
ELABORADO POR LA AUTORA CON DATOS DEL INEGI
1995

**Municipios con población de habla Mam.
Estado de Chiapas. 1995**



Elaborado por la autora con datos del INEGI. 1995.

**Ubicación de grupos de danza Mam.
Chiapas 1995.**



- 1 Bellavista
- 2 Amatenango de La Fr.
- 3 Bejucal de Ocampo
- 4 La Grandeza
- 5 Siltepec
- 6 El Porvenir
- 7 Mazapa de Madero
- 8 Motozintla
- 9 Cacaohatán
- 10 Tuxtla Chico
- 11 Tuzantán
- 12 Unión Juárez
- 13 Tapachula
- 14 Las Margaritas

▲ Comunidades donde existen grupos de danza Mam