
Estado federal y grupos de poder regionales frente el indigenismo, el mestizaje y el discurso multiculturalista: pasado y presente del racismo en México*

Olivia Gall

Unreal —that is, untrue—
beliefs can acquire great power
MONTAGU

Lorsque le miroir ne nous renvoie pas notre image,
celà ne prouve pas qu'il n'y ait rien à regarder
PIERRE CLASTRES

Presentación

Por más de cien años y especialmente después de la Revolución de 1910, numerosos antropólogos, historiadores, políticos, escritores y pensadores han producido abundantemente acerca del mestizaje y el indigenismo como categorías ideológicas y políticas culturales importantes en el discurso del estado mexicano posrevolucionario. Esta ponencia tratará el mismo viejo tema, pero visto desde dos ángulos específicos, más novedosos y menos abundantes en nuestra literatura social: 1) el que se pregunta si el pensamiento del estado

* Este trabajo fue presentado en forma de ponencia en el 50 Congreso Internacional de Americanistas: Relaciones interétnicas, racismo y desafíos multiculturales para el siglo XXI en las Américas, coordinado por Carlos Eduardo Zanolli, Dr. Carlos Vladimir Zambrano y Dra. Belen Lorente Molina, que se llevó a cabo en Varsovia, Polonia del 10 al 14 de julio de 2000.

mexicano de los siglos XIX y XX alrededor del indigenismo y el mestizaje puede ser considerado racista o, por lo menos, imbuido de racismo, y 2) el que aborda el problema preguntándose qué le ocurre al mismo cuando se le transporta desde el ámbito nacional hacia el ámbito regional, en este caso el de Chiapas, una tierra que ha vivido quinientos años bajo un estado de sorda guerra interétnica, en la que el pensamiento oficial acerca del mestizaje o del indigenismo no ha seguido necesariamente los pasos del México central y del pensamiento del gobierno federal. Para concluir, este trabajo intenta construir un puente reflexivo entre los dos ángulos del problema abordado, y abre finalmente preguntas en torno a lo que puede deparar el futuro a corto y mediano plazo ahora que se ha producido, en México, lo que se ha llamado en estos días la caída de nuestro muro de Berlín: el final de setenta años del gobierno ininterrumpido del Partido Revolucionario Institucional, el llamado partido-gobierno-estado.

Etnias y razas

Hace mucho que México es producto de mezclas raciales, formadas fundamentalmente por muchas generaciones de miscegenación entre indios y españoles y, en menor medida, negros. Sin embargo, quién es indio y quién es mestizo sigue siendo un problema complejo, que es definido de maneras distintas. Mientras que desde la antropología mexicana, en algunos momentos se le ha dado a los factores subjetivos un peso importante en la definición de la identidad, planteando que "indio es aquel que siente ser indio" (Caso 1980), la ideología oficial, que considera estar basada en criterios más objetivos, plantea que las fronteras entre indios y mestizos se delimitan desde el punto de vista social, es decir, étnico. Acto seguido, dentro de este criterio, el estado mexicano posrevolucionario le imprime sin embargo al aspecto lingüístico un peso específico definitorio: es indio el que habla una lengua indígena.

Como podemos ver, reivindiquen o no estos planteamientos a la subjetividad como un elemento importante en el reconocimiento de las diferencias identitarias entre indios y mestizos, y provengan del lugar del que provengan dentro del abanico ideológico, todos conllevan un importante grado de subjetividad. En efecto, como lo plantean los investigadores británicos Banks y Wade, después de leer el trabajo de muchos antropólogos, la etnicidad es

Una colección de declaraciones más bien simplistas [...] sobre fronteras, otredad, metas y logros, ser e identidad, descendencia y clasificación, que ha sido construida tanto por el antropólogo [o, agregaría yo, por el estado] como por el sujeto (Banks 1996: 5).

Es “una construcción social”, una idea socialmente construida, cuya especificidad reside en: a) que se refiere a diferencias “culturales”; b) que “tiende a usar un lenguaje de lugar (en vez de uno de riqueza, de sexo, o de fenotipo heredado)”, y c) que, más que estar determinada por las diferencias geográficas reales, objetivas, lo está por la percepción que tienen las personas involucradas acerca del significado de la diferencia, en términos de lugar geográfico, en su propia definición de diferencia y similitud, como resultado de una historia particular (Wade 1997).

La pregunta necesaria para el tema que se discute en este trabajo es si en México, en estas muchas definiciones étnicas subjetivas, la noción de raza —así sea inasible y esté exenta de cualquier tipo de base científica o racional— ha tenido o no un peso específico importante como parte de las ideologías de integración nacional.

De la misma forma que la etnicidad, la raza es también una construcción social. En otras palabras, si bien desde el punto de vista genético las razas son difícilmente sostenibles, el solo hecho de que la gente se comporte como si las razas realmente existieran como entes biológico-sociales, las hace existir como categorías que pueden llegar a tener un poder social e histórico considerable. Las razas son entonces ideas, ideas que supuestamente se refieren a las diferencias fenotípicas, no a las culturales, y que en ese sentido se diferencian de las etnias. Sin embargo, ¿cómo podemos saber cuándo tenemos que ver con una construcción étnica y cuándo con una racial?

Las razas, las categorías y las ideologías raciales no son simplemente aquellas que elaboran construcciones sociales sobre la base de la variación fenotípica —o de ideas acerca de la diferencia innata— sino las que lo hacen usando aquellos aspectos específicos de la variación fenotípica que fueron transformados en significantes vitales de la diferencia durante los encuentros coloniales de Europa con otros pueblos (Wade 1997:14).

Para aplicar las preguntas y la reflexión hasta aquí desarrollada a la historia de México empezamos entonces por el análisis del peso específico de las ideologías raciales, del racismo, en el pensamiento y en la acción político-cultural del estado mexicano desde el encuentro colonial europeo con los pueblos mesoamericanos.

El peso específico del racismo en la historia de las políticas culturales del estado mexicano. Colonia, siglos XIX y XX

Existen aproximaciones interesantes al concepto, construidas por quienes tratan de demostrar la pertinencia que presenta, para los fines del análisis teórico y metodológico, el intentar reunir aquel grupo de fenómenos que, a pesar de sus diferencias —que pueden ser múltiples—, resultan en prácticas representaciones heterofóbicas. Después de analizar algunas de ellas (Larousse; Stavenhagen 1994; Lévi-Strauss 1979; Casaús Arzú 1992; González Ponciano 1999; Moreno Feliú 1994; Taguieff 1987: 314; Wade, 1997; Wieviorka 1998), quisiera proponer lo siguiente: el racismo es el grupo de representaciones, de normas y de valores expresados en prácticas que conducen a la exclusión y/o inferiorización del “Otro” próximo o distante, percibido como diferente por el grupo hegemónico, desde uno —o ambos— de los siguientes dos ángulos: a) el ángulo de sus atributos fenotípicos, convertidos en significantes vitales de la diferencia durante los encuentros coloniales europeos con otros pueblos; b) el ángulo de sus atributos culturales, determinados por la percepción desarrollada por el grupo hegemónico acerca del significado que un origen geográfico distinto tiene en lo que él mismo define como diferente, pero es una percepción resultante de una historia particular entretrejida por los actores involucrados.

Cuando los conquistadores españoles llegaron a México, mostraron hacia los indígenas diferentes actitudes que pueden agruparse grosso modo en tres grandes grupos. La primera fue la catequización y la evangelización, que implicaba que los nativos podían ser considerados como parte de la misma especie humana a la que ellos pertenecían. Esta percepción expresaba el deseo y la intención de ver a los pueblos americanos adoptar las costumbres, el idioma y la religión de los iberos (Todorov 1991). La segunda actitud consistía en ver a los indígenas como seres inferiores, lo cual llevó a negar que fueran seres humanos del mismo tipo que los españoles, por lo que no debían ser civilizados sino sometidos e incluso esclavizados (*Ídem*). La tercera entre estas actitudes era la de ver al indio como un menor de edad, al que había que “proteger”, y la mejor forma que se encontró para ello fue la de segregarlo con el argumento de que era “por su propio bien”.

Si miramos de cerca la historia de México, a lo largo de la Colonia el etnocentrismo le impuso el carácter de “diferente” al indio, tanto desde el ángulo fenotípico como desde el cultural. Lo colocó así en un

estado de inferioridad, bajo una lógica de desigualdad, que ya sea que se tradujera en segregación o en intento de asimilación religiosa y lingüística, partía de la condición de que el indígena fuese mantenido en un estado de inferioridad en los ámbitos político, social, económico y cultural.

Estas visiones del otro indígena, estas construcciones ideológicas de la otredad nativa, permanecieron básicamente intactas durante la Colonia e incluso durante el siglo XIX en México, marcando las relaciones interétnicas e interculturales.

Con el intento de ingreso de México a la modernidad, la imagen de los indios cambió hacia la de seres que se resistían a asumir el lugar subordinado que les correspondía dentro del concierto de las nuevas relaciones de producción. Fue entonces cuando a los indios empezó a clasificárseles de morenos, feos, flojos, estúpidos y sometidos, adjetivos que eran vistos por los grupos hegemónicos como los rasgos indígenas por excelencia, como la verdadera identidad india.

Ni la independencia ni las reformas liberales habrían de modificar en esencia este modelo. Aproximadamente 20 años después del movimiento que conquistó la independencia en 1810, José María Luis Mora, considerado el padre del pensamiento liberal mexicano, escribió que los indios eran "cortos y envilecidos restos de la antigua población mexicana". Para él eso llevaba a la conclusión lógica de que era indispensable poner en marcha un proyecto que debía conducir, en el espacio de un siglo, a la fusión completa de los blancos y de los indios y a la extinción de la "raza" india (Mora, 1986). Combinada con la necesidad urgente de los liberales mexicanos que tomaron el poder y promulgaron una nueva constitución a mediados del siglo XIX de ver al país ingresar en la ruta hacia la modernidad, esta visión de los liberales —Mora entre ellos— condujo, entre otras cosas, a la supresión legal de la propiedad comunal de las tierras (Ley Lerdo, 1856) y de las costumbres y prácticas comunales de los pueblos indígenas, así como del uso de la lengua vernácula en la educación; cosas todas que eran vistas por los liberales de entonces como los orígenes de todos los males sociales y económicos y, por lo tanto, como enemigas del progreso (Aguirre Beltrán, 1973 y 1982).

Para los conservadores de la época, quienes no creían en los proyectos de asimilación cultural, lo que había que hacer era volver a las prácticas jurídicas coloniales que le atribuían al indio una condición de minoría de edad y mantenerlo segregado (Hale 1987: 249-250).

Durante el porfiriato (1876-1910), los miembros del gabinete de Díaz y sus asesores, todos ellos discípulos de Darwin y Spencer, desarrollaron un discurso dignamente representado por Emilio Rabasa, senador de la República, gobernador de Chiapas y uno de los principales ideólogos del régimen porfiriano. ¿Cuál era la razón por la que, de acuerdo con Rabasa, debía procederse a la integración de los nativos?

Todo pueblo atrasado padece y se diezma al contacto del pueblo que le es superior; y sin embargo, no es humano impedirlo, porque no hay mas medio que la vida común con todas sus asperezas, sus intolerancias, sus injusticias, sus abusos, sus violencias y sus crueldades, para que el inferior, por el ejercicio de la lucha y el dolor, se fortalezca y sobreviva. Aislarlo por una conmiseración real o hipócrita, es condenarlo a la muerte tras una larga agonía (Rabasa 1986: 245).

De hecho, lo que se practicó, desde el pensamiento y las políticas públicas del estado, fue un racismo anti-indio abierto.

Las actitudes y los métodos *quasi* coloniales se convirtieron en rasgos distintivos del porfiriato [...] La lógica del "desarrollo" porfiriano conspiraba con una ideología de importación para crear un clima de racismo que era a la vez oficial (es decir justificado, aunque no de manera uniforme, por los intelectuales de la élite) y, lo cual es más importante aún, no oficial (practicado generalmente por los agentes del régimen y por las élites sociales, Knight 1997:80).

A pesar de eso, durante la revolución de 1910, las poderosas demandas agrarias y populares se expresaron en términos de clase más que de raza. Por lo tanto, el indigenismo posrevolucionario no surgió como una respuesta ante el nacimiento de una conciencia india transformada en un movimiento revolucionario nacional.

*El mestizaje-indigenismo, moneda de doble cara
en la historia del siglo XX mexicano*

El indigenismo entendido como la ideología y política del estado surgido de la revolución frente a lo que se llamaba "el problema indio", nació y se desarrolló como una formulación mestiza, más no indígena, del problema indio (*Ídem*: 77, haciendo referencia a Aguirre Beltrán). Lo que lo hacía diferente de sus manifestaciones previas era que en esta ocasión se constituía como una parte importante de la ideología y de las prácticas oficiales, y que introducía el tema del mestizaje de una forma distinta, como una de las dos caras de una misma moneda; la otra cara era el indigenismo.

Se puede entender por qué el indigenismo se convirtió en una parte tan fundamental de la ideología del estado posrevolucionario si se toma en consideración que el proceso de construcción de la nación moderna necesitaba dotarse de una comunidad étnico-nacional, de una unidad histórico-cultural, como elemento fundador, estructural y estructurante fundamental. Dado el hecho de que la comunidad nacional aún no existía en 1910 o 1920, el nuevo Estado tenía que crearla. "Forjar patria", como lo planteó el famoso antropólogo indigenista Manuel Gamio (Gamio 1960). Este era de hecho uno de los principales retos —si no es que el principal— de las instituciones del joven estado. No es que fuera un reto nuevo, pero después de la crisis posterior a la guerra civil, que había debilitado al estado y dividido a México en varias fracciones rivales, el reto era más apremiante que nunca.

Para estar a la altura de la magnitud de este reto, los pensadores del nuevo estado, conscientes de las dificultades que implicaba en este sentido la conformación multicultural y multiétnica de México, recurrieron a las muchas ideas de aquellos escritores que, al defender que la construcción de la nación sólo podía lograrse mediante la "hermanación de las diferentes razas", mediante la "impureza de la sangre", se presentaban como enemigos de los ideólogos del racismo europeo, fundamentalmente Gumplovicz y Gobineau, para quienes la pureza racial o de la sangre era la única base sana del nacionalismo.

Uno de estos pensadores era Andrés Molina Enríquez, uno de los principales críticos del porfiriato y autor de uno de los libros precursores de la Revolución mexicana: *Los grandes problemas nacionales*. De acuerdo con Agustín Basave y su trabajo acerca de la ideología del mestizaje a lo largo de la historia poscolonial de México, Molina Enríquez fue y sigue siendo el principal representante mexicano de una forma de pensamiento de larga duración que Basave llama "mestizofilia", y define como "la idea de que el fenómeno del mestizaje —es decir, la miscegenación de las razas y/o culturas— es un hecho deseable" (Basave 1992: 13).

Para los mestizófilos mexicanos por el contrario, era la única forma posible en la que la población mexicana podía convertirse en una nacionalidad. En su hipótesis, el mestizaje era el equivalente de la nacionalidad.

José Vasconcelos —aquel brillante, dinámico, imaginativo, provocador y controvertido filósofo, maestro, escritor, funcionario y político mexicano de la generación del Ateneo de la Juventud, profundamente

crítica del positivismo porfiriano; quien fuera secretario de Educación durante el gobierno de Alvaro Obregón (1920-1924) y candidato de la oposición a la presidencia de la República en las importantes elecciones de 1929, fecha en la que nació, tras la derrota de su candidatura, el actual PRI—, fue aún más lejos que Molina Enríquez: contradiciendo a Spencer que sostenía que las razas puras eran superiores a las demás, Vasconcelos proclamó, por el contrario la superioridad de las razas mixtas. Por otra parte, mediante el argumento de que la miscegenación era la llave que abriría la puerta hacia el futuro de la humanidad, le confirió a la mestización en general el título de “la raza cósmica”, y aseguró que los mestizos hispanoamericanos tenían en este mundo la misión de demostrar esta teoría suya (Vasconcelos, 1966). Siendo secretario de Educación, en la fachada frontal del Estadio Nacional —la Secretaría de Educación Pública— hizo colocar un escudo azteca rojo y amarillo, que contenía, refiriéndose a los mestizos, una leyenda: “Alegre, fuerte, sana, espléndida raza” (Blanco 1977: 127).

Como lo dice José Antonio Machuca, frente a la ideología nacionalista europea del siglo XIX, la mexicana de principios del siglo XX

no había modificado entonces la base del paradigma primitivo de la relación: “sangre-pureza-raza-nación”, pero había cambiado el significado de sus términos transformando lo negativo en positivo; lo excluyente de ellos en incluyente (1998: 40).

Por otra parte, en su trabajo, Manuel Gamio y Alfonso Caso, pioneros del indigenismo y funcionarios estatales, siguieron muy de cerca el pensamiento de Molina Enríquez en este tema. Gamio, por ejemplo, llamaba a los indios “una raza viril de bronce” y a los inmigrantes blancos “una raza viril de acero”. Su fusión, sostenía, haría que el mestizo emergiera como la “raza nacional” (Gamio 1960: 5, 6, 98).

En suma, como construcciones ideológicas y como políticas estatales, el mestizaje y el indigenismo no eran sino las dos caras de un programa cultural institucional planeado y ejecutado por el nuevo estado paternalista, y construido gracias al desarrollo de políticas culturales, cuyo primer propósito era el de integrar a los indios dentro del universo demográfico y cultural mestizo, de una forma consciente y dirigida. El objetivo de ambos lados de la moneda era por lo tanto el mismo: una fusión nacional en términos raciales, étnicos y culturales. Sin embargo, mientras que los mestizófilos —que no se oponían a las ideas y propuestas de los indigenistas— ponían tradicionalmente el

acento en los beneficios que la nación obtendría gracias a esta política, los indigenistas —que no se oponían a las ideas y propuestas de los mestizófilos— insistían en que el bien de la nación sólo podía lograrse a través de pensar en el bienestar de los indígenas, como prioridad número uno. Esto queda claramente ejemplificado en las distintas visiones que a continuación se exponen de los propósitos del mestizaje como política estatal. En la segunda mitad del siglo XIX, Francisco Pimentel —conservador y funcionario del gobierno imperial de Maximiliano, pero también fundador del indigenismo mexicano (ver Pimentel 1864)— escribió que el objetivo del mestizaje debería ser la eliminación de la “amenaza roja”, lo que él llamaba el “genocidio humanitario”. En 1909, Molina Enríquez aseguraba que, por el contrario, el mestizaje era el único camino posible para proteger al país de la “traición de los blancos”. Cuidadosos en su forma de referirse al mestizaje, los indigenistas hablaban en términos de la “mestización” de los indios, pero también hablaban de la necesidad de que los mestizos se “indianizaran”, es decir, integraran elementos indígenas dentro de su identidad. Poco después de la Revolución, Gamio declaraba, sin embargo, que el mestizaje era la única salvación posible para los indios, cuyo futuro como tales era absolutamente desesperado.

La lógica de la que partía el binomio mestizaje-indigenismo era el asimilacionismo. Esta lógica era de hecho el resultado de una ideología de mezclas de sangre en la que el blanqueamiento progresivo era el objetivo y la disolución de las identidades diferenciadas la meta. Como lo señala Alicia Castellanos, al igual que en el caso de la heterofobia colonial, este tipo de ideología y de práctica no tolera la existencia de modelos distintos de vida colectiva. En lugar de imponer simplemente al “Otro” que viva segregado del modelo cultural dominante, necesita que éste se inserte de una forma subordinada en el entretrejimiento de las nuevas relaciones sociales regidas por las leyes del mercado. Para ello el “Otro” tiene que disolver su identidad diferenciada, mediante la asimilación, en el modelo fenotípico y cultural dominante que sigue siendo visto como referencial y como libremente elegido entre los muchos ofrecidos por otros pueblos (Castellanos Guerrero, 1994).

Como heredero y muy digno representante de lo que algunos historiadores políticos hemos llamado “el socialismo de la Revolución mexicana” (ver Gilly 1994), el general Lázaro Cárdenas, Presidente de México entre 1934 y 1940, desarrolló un proyecto tendiente a la asimila-

ción de la población india, como parte fundamental de su política de Frente Popular. El proyecto cardenista no era nuevo en esencia, pero sí explicaba de una forma distinta las razones de la miseria y la marginación de los indios, al plantear que éstas eran resultado, no de su “inferioridad o atraso cultural” ni de su “inferioridad natural”, sino de un proceso histórico de lucha de clases, en el cual el indio había sido oprimido y explotado. Por ello los cardenistas concordaban con Gamio en cuanto a la necesidad de “integrar”, de “mexicanizar”, al indio. Sin embargo, para ellos, esto no tendría repercusión alguna ni en la condición india misma ni en aquella del país si no constituía una de las partes de un proyecto de construcción nacional que transformara de raíz las relaciones entre las clases. Hay que recordar que el régimen de Cárdenas fue aquel que León Trotsky, su distinguido huésped bolchevique, llamara con razón “el gobierno más honesto y valiente de la época”, dada su política nacionalista, su actitud ante el asilo político —única en el mundo en ese entonces—, su posición clara y sin equívocos ni dobles manejos hacia la República Española, etc. (Gall 1991). El indigenismo de este gobierno se insertaba dentro de una idea de progreso basada en la conquista de una mayor igualdad entre los mexicanos, en términos del acceso a la justicia y al reino de la ley, y de una homogeneización social y política.

En los años treinta la actitud ideológica indigenista del régimen cardenista, al que varios historiadores consideramos fundado sobre lo que hemos llamado “el socialismo de la Revolución mexicana, representaba aquella de las izquierdas de la época: una combinación del indigenismo estatal posrevolucionario y de la actitud marxista acerca de la resolución del problema étnico, como teniendo que pasar por la resolución del problema de la desigualdad de clase más que por un proyecto indio de autodeterminación.

Como sabemos, vista a la luz de la mirada histórica de hoy, la aproximación marxista a este tema, aunque no totalmente incorrecta ha pecado con frecuencia de sobresimplificación. Ha argüido así que los orígenes del racismo deben ser buscados en las relaciones sociales de clase inherentes al colonialismo y a la modernización capitalista, que crean las condiciones para mejor dominar a una fracción específica de la clase trabajadora, calificada por lo tanto como inferior y sólo apta para las labores manuales. En este sentido, al no tomar en cuenta hasta qué punto las categorías ideológicas pueden determinar el comporta-

miento de los factores económicos de la misma forma que estos últimos pueden determinar a las primeras, esta aproximación ha ignorado hasta qué punto, a lo largo de la historia latinoamericana colonial y poscolonial, las determinaciones raciales han tenido influencia en el comportamiento de los factores económicos, políticos y sociales (Wade 1997). Esta es la razón, me parece, por la que ni siquiera la generosa política social del régimen cardenista de los años treinta pudo liberarse de visiones discriminatorias y brindar soluciones de fondo justas para los indios, en los términos en que los indios —con los que el Tata Cárdenas sabía sentarse horas y horas en cuclillas a platicar— las querían.

De no entender el indigenismo cardenista desde este ángulo no podríamos entender tampoco posiciones como la delineada en las palabras de uno de los más importantes funcionarios cardenistas en servicio en Chiapas, Erasto Urbina:

La salida de los jefes de familia a la zona cafetera en busca de trabajo da un gran impulso a la incorporación del indio al estado civilizado, porque además de aprender el castellano cambian su indumentaria uniforme fabricada por ellos mismos por la camisa y el pantalón o el overol; se acostumbran a proteger los pies, usar sombrero, pañuelo, machete, etc., y cuando llevan a sus familias todos experimentan esa transformación, obteniendo los niños la ventaja de asistir todos a la Escuela establecida en cada una de las fincas cafeteras, de manera que hasta por ese lado es conveniente fomentar la salida de los indígenas hacia las fincas cafeteras del Soconusco (Urbina 1944, citado por Paris Pombo, mecanoscrito).

Si analizamos cuidadosamente estos diferentes planteamientos, vemos que aunque parten de lugares distintos, convergen en el mismo punto: subsumir las identidades indias diferenciadas en una identidad racial, étnica y cultural unificada e integradora. En otras palabras, nos enfrentamos a una paradoja: utilizando un discurso antirracista pero erigiéndose simultáneamente en la forma sociocultural predominante y en ideal nacional, el mestizaje como ideología nacionalista no hizo sino aplicar “su propio rasero reductivo precisamente a los grupos culturales minoritarios que aparecían no obstante como más puros” (Machuca Ramírez 1998: 45). Mientras que el mestizaje aparece como enemigo de la discriminación racial a la que pretende combatir mediante su contrario, la integración racial, se contradice con su propio fundamento. En efecto, produce una nueva polarización sociocultural: por declararse la única forma válida de integración, reemplaza la polarización blanco-indio a la que pretendía combatir con la polarización mestizo-indio, en la que el mestizo reemplaza al blanco en el lugar dominante (*Ídem*: 47)

En conclusión, sin necesariamente quererlo en sus corazones, los indigenistas posrevolucionarios, en esencia mestizófilos, legaron a las instituciones federales que nos han regido hasta ahora una herencia ideológica profundamente teñida de racismo, en su versión asimilacionista.

A principios de los años setenta, cuando treinta años de dominio del PRI ya habían borrado el contenido básico de la política social implícita en el indigenismo cardenista, se desarrolló un fuerte movimiento social de lucha por la tierra, como consecuencia de una fuerte crisis agrícola. El papel principal de dicho movimiento fue primordialmente el de la reivindicación, por parte de los campesinos indígenas y mestizos, de los derechos de los distintos grupos étnicos del país. A partir de ese momento el estado mexicano se ha visto obligado a ir transformando paulatinamente el contenido ideológico de su discurso indigenista. Ha propuesto reconsiderar el proyecto de construcción nacional mediante la incorporación a su concepción de identidad nacional de la "diversidad étnica", a la que desde entonces se hace referencia en términos de "uno de los elementos fundadores de la nación mexicana". En otras palabras, por lo menos en lo que toca a su discurso oficial, a lo largo de los últimos 25 años las instituciones estatales se han visto obligadas a ir abandonando las aspiraciones homogeneizantes como fundamentos de la nación. Sin embargo —sigo citando a Castellanos— estos 25 años no han sido suficientes para que el Estado precise con claridad las estrategias que va a emplear para que la transformación de su discurso se traduzca en una política que articule las identidades colectivas con las identidades diferenciadas (Castellanos Guerrero 1994).

Haciendo un breve paréntesis para darle espacio al tema del lugar que ocupa la ley dentro de la escena política e ideológica nacional, me parece que es necesario enfatizar aquí que el aspecto jurídico es crucial dentro de la discusión del tema del racismo o de las ideologías de mezclas raciales y/o étnicas. En efecto, si bien se "podría argüir que las leyes son el resultado de la conciencia y la organización políticas y que juegan por lo tanto un papel secundario, ha sido frecuentemente la existencia de las leyes, lo que a lo largo de la historia se ha transformado en la génesis de la organización y de la conciencia políticas. De hecho, más que una jerarquía entre estos factores, parece haber una mutua y activa dependencia entre ellos" (Roldán 1996). En este sentido y llevando esta reflexión al terreno de nuestro tema, en 1990, la transfor-

mación del discurso indigenista oficial mexicano se tradujo en el hecho de que fue México el primer país latinoamericano que ratificara el Acuerdo 169 de la OIT, aprobado por la ONU en 1989. Como resultado de esta ratificación, dos años más tarde México reformaba el artículo 4º constitucional, incluyendo por primera vez a los pueblos indios en su Carta Magna. En la nueva versión de este artículo, que no es sino una expresión mínima del contenido del Acuerdo 169: a) se hace énfasis en la naturaleza pluricultural de la nación mexicana y se reconoce a los pueblos indios como la materia original de la misma; b) se establece que la ley promoverá y asegurará el desarrollo de las lenguas indígenas y sus diferentes usos, y el acceso de los indios a la jurisdicción del estado, y finalmente, c) se asienta que en los juicios y en los procedimientos correspondientes a los conflictos agrarios, las costumbres y las prácticas jurídicas van a ser tomadas en cuenta dentro de los términos establecidos por la ley. En resumen, la reforma del artículo 4º implica que, por lo menos en lo que se refiere a la ley escrita, la constitución mexicana establece que los indios van a ser tratados simultáneamente como formalmente iguales y como histórica y culturalmente diferentes a la mayoría mestiza de la población.

Sin embargo, si bien desde el punto de vista de las leyes nacionales e internacionales escritas, el estado mexicano se ha colocado una vez más en la arena contemporánea del pensamiento y de la legislación internacional referente a la situación de los pueblos indios, la aplicación de esta importante transformación discursiva al acceso real de estos pueblos al reino de la ley y al respeto a sus identidades diferenciadas está lejos, en la práctica, de lo establecido en los textos constitucionales. Además de los cientos de casos que los abogados democráticos, los luchadores sociales, los antropólogos jurídicos y los propios indios podrían citar como ejemplo de esta afirmación, hay tres hechos contundentes que marcan claramente esta distancia. El primero: paralelamente a la reforma del artículo 4º, el Senado aprobó otra importante reforma constitucional, la del artículo 27, que constituye una profunda contradicción con los nuevos contenidos del 4º constitucional: cancela la protección que el estado le había otorgado desde 1917 a la propiedad colectiva de las tierras pertenecientes a los pueblos indios, en beneficio de la pequeña propiedad y, en general, de la propiedad privada agraria. El segundo: el estado mexicano no ha respetado los acuerdos a los que llegó en 1996 con el EZLN, los Acuerdos de San Andrés Larráinzar. Entre

otros puntos contenidos en estos acuerdos firmados por ambas partes ante la prensa nacional e internacional, el gobierno del Presidente Zedillo no respetó aquel de la mesa 1 que estipulaba que éstos serían sometidos a discusión en el Congreso de la Nación. El tercero: durante los últimos años, a partir de 1994 fecha del levantamiento zapatista en Chiapas, el régimen que nos gobernó hasta diciembre del 2000 procedió a una militarización creciente de la casi totalidad de las regiones indígenas del país, no solamente de Chiapas y de Guerrero, cuna de la guerrilla en los años setenta. Chiapas, aunque los zapatistas no usen sus armas ni en sentido ofensivo ni defensivo desde el 12 de enero de 1994, está en guerra.

De esta forma, disfrazada de reformas legales y de políticas y prácticas culturales poco claras, la ideología oficial demuestra cómo el estado sigue buscando maneras para justificar por qué aquellos que siguen siendo vistos como los "Otros" también siguen siendo excluidos de las decisiones que los conciernen, y maneras para esconder por qué las instituciones del estado no los tratan con justicia y dignidad. El no tomar en consideración lo que es el "Otro" desde su propio punto de vista; lo que piensa, siente y quiere para sí mismo, es precisamente, me parece, la esencia del carácter ideológicamente racista de la política estatal de doble cara llamada mestizaje-indigenismo.

Quisiera dirigirme ahora hacia el segundo problema aquí planteado: aquel que se pregunta qué le ocurre al pensamiento sobre los temas aquí tratados, cuando se le enfoca desde la mirada de los diversos grupos de poder regionales. Unidos a muchos otros factores, el hecho de que el estado mexicano nunca haya garantizado, desde los poderes de la Federación, el otorgar a los muchos pueblos indios de nuestro país el derecho a ser quienes son y quieren ser, contribuye a explicar por qué, si nos aproximamos al tema de las ideologías mestizófilo-indigenistas de integración étnico-nacional desde el ángulo del pensamiento de las élites estatales o locales, nos encontramos con varias formas de racismo, en ocasiones más agresivas que las del asimilacionismo. Entre ellas algunas han pervivido y constituyen, como en el caso de Chiapas, importantes obstáculos a la transformación de las mentalidades y de la vida de estas sociedades, con sus respectivas consecuencias en las prácticas sociales, políticas y culturales. Con ello abordaremos brevemente la segunda pregunta central a la que este trabajo pretendía contribuir a dar respuesta: ¿qué le pasa a nuestro tema cuando se le transporta des-

de el ámbito nacional hacia el ámbito regional, en este caso el de Chiapas? O, para plantear la misma pregunta pero desde el ángulo del mestizaje, ¿qué ocurre cuando el mestizaje no es visto como lo vio durante cerca de un siglo el estado mexicano, es decir, como un ideal histórico biosocial convertido en cultura, que se presenta como un ente empalmado con el conjunto de la sociedad, pero situado por encima y más allá de las diferencias socioculturales? ¿Qué pasa cuando en lugar de esto se le ve de una forma totalmente distinta, como se le ve en Chiapas, es decir, como la encarnación misma del sector socioeconómico y cultural dominante de caciques y de finqueros en las regiones indígenas de nuestro país?

Indios, ladinos y racismo en el lejano Chiapas

Históricamente hablando, en Chiapas las visiones ideológicas construidas desde los sectores del poder ideológico-político y económico de los conceptos “mestizo” y “mestizaje” no se han empalmado con las del centro de la república, a pesar de que en algunos momentos de la historia posrevolucionaria de la región, las élites de los valles bajos centrales chiapanecos comulgaron, por razones de estrategia económico-política. De hecho, al igual que en Guatemala, en Chiapas no se utiliza siquiera el término mestizo; se utiliza el de “ladino”, cuyo significado chiapaneco, como veremos ahora, ni histórica ni ideológicamente hablando puede considerarse como sinónimo del de mestizo.

Mientras que en el centro del país el término mestizo dejó de ser un término peyorativo en el siglo XIX de nuestra historia, en Chiapas, al igual que en Guatemala, el término “ladino” siempre lo ha sido y sigue siéndolo. Como lo explica Manuel Hidalgo:

Al igual que el término de “indio”, el de “ladino”(deformación de la palabra “latino”) nace estigmatizado: su utilización permite un señalamiento o una interpelación despectiva del Otro. En la época de la Colonia los indígenas utilizaron por primera vez la denominación de “indios muy ladinos”, para designar a los primeros mestizos hijos de español e india, quienes eran ya objeto de discriminación en la sociedad colonial (Hidalgo 1996).

Los ladinos seguirían siendo objeto de discriminación hasta ya muy avanzado el siglo XIX. La razón es que el “ladino” era, en la inmensa mayoría de los casos, el resultado de uniones no maritales entre hombres blancos y mujeres indígenas, e incluso era muy frecuentemente el

producto de la violación de las mujeres indias por los finqueros y comerciantes de los Altos.

A lo largo de la historia de Chiapas, el concepto ha tenido acepciones distintas: por ejemplo, no ha significado lo mismo para los sancristobalenses que para los indígenas. Como lo explica George Collier (1995), para los indígenas de los Altos la palabra "ladino" siempre ha tenido y sigue teniendo una connotación peyorativa en este sentido: es el término que se aplica en general a quienes viven de acuerdo con patrones culturales de la sociedad occidental, y significa "hábil", "mañoso" o "ladrón".

Para las élites peninsulares o criollas de San Cristóbal por otra parte, la palabra ladino —cuyos sinónimos fueron durante siglos "cruzado", "ladino" o "aindiado"— se refería a una persona no honorable, puesto que el que una persona tuviera una parte de sangre india era considerado como degradante, sobre todo porque se pensaba que eso no haría sino mostrar "cuan india" podía llegar a ser; es decir, cómo tarde o temprano habrían de salirle los rasgos de su pertenencia a ese "grupo débil mental, inepto, irresponsable y pueril" (Van der Berghe, 1971: 95).

En el análisis del antropólogo guatemalteco Carlos Guzmán Böckler, los ladinos de estas regiones —y es el mismo caso para los de Chiapas— tienen características que los distinguen de los mestizos de otras regiones latinoamericanas por varias razones, la principal de las cuales es de carácter demográfico: a su vez marcada por ciertos factores histórico-económicos. En casi todos los países latinoamericanos la población mayoritaria es mestiza, y de manera paulatina a lo largo de varios siglos el mestizo ha ido reemplazando al blanco en el control del poder económico y político. Sin embargo, hay países —como Guatemala— o regiones dentro de algunos países —como Chiapas, en especial los Altos y la Selva— en los que la historia colonial de una sostenidamente baja población blanca dio como resultado el que la franja mestiza de la población sea actualmente minoritaria en términos demográficos frente a la población india: 34% en Guatemala, entre 20% y 30% en la Selva y los Altos de Chiapas. Por ello, escribe Guzmán Böckler,

El ladino es al mismo tiempo nacional y extranjero respecto de su propio país. Es nacional porque ocupa parte del territorio y extranjero porque desconoce a más de la mitad de sus habitantes [la población india] (Guzmán Böckler 1996: 194).

Este hecho crucial lo conduce a una suerte de aislamiento que, históricamente hablando, ha estado marcado durante siglos por su posición de intermediario entre una ínfima franja de blancos cuyo poder sobre los indios no tenía muchos límites, dado el enorme aislamiento de estas provincias frente a los poderes centrales, y una apabullante mayoría de indios totalmente sometidos por esta sobreexplotación y discriminación sin medida de la que ya hablamos anteriormente.

El ser intermediario en ese tipo de condiciones lo ha conducido a que las dificultades que se le presentan para construir una identidad propia hayan sido mayores que las de, por ejemplo, los mestizos del Altiplano de México. Como todo mestizo, el hecho de haber sido siempre discriminado por el blanco y de ser discriminador de "indios", le ha obligado a intentar acercarse al primero y alejarse de los segundos; o sea a ser diferente de los dos. Cuando el ladino se refiere al indio lo hace mediante un estereotipo, el del ser "atrincherado en valores culturales inmutables detrás de la muralla de su mutismo y de su lengua" (Antochiw, Breton y Arnauld 1995: 39).

Esta imagen no es en realidad sino una máscara que el ladino coloca sobre la cara del "otro"; y como remover esta máscara implicaría que la cara que aparecería entonces sería un poco la suya, el ladino prefiere no hacerlo ya que entonces pondría en tela de juicio su propia identidad, una identidad intermedia que él ha definido como la de un "no indio". Esta suerte de soledad identitaria, esto que Guzmán Böckler llama "intento de fuga del ladino", le lleva a tratar de agarrarse, como una tabla de salvación, de los valores y de la cultura del mundo occidental, aunque sólo sea por los símbolos externos que le permiten considerarse heredero de la civilización cristiana occidental. Esta imitación del modelo occidental le conduce a una incapacidad de crear un pensamiento propio y genera una dependencia cultural e intelectual que muchos autores han catalogado como "colonialismo mental" (*Ídem*). Y cuando, como en el caso de Chiapas, su "soledad identitaria" se ve reforzada porque el ladino se encuentra en una situación demográficamente minoritaria, el "colonialismo mental" puede traducirse en diversas situaciones, entre las cuales se encuentran el miedo, el odio y el racismo con respecto al indio.

El análisis aquí desarrollado del ladino en la región que estudiamos nos permite entender las características específicas del profundo miedo que los ladinos de Chiapas le tienen a lo que ellos llaman "la indiada". Durante la llamada "guerra de castas" de 1869, Flavio A. Paniagua, un importante escritor e ideólogo ladino sancristobalense del siglo XIX, escribía:

Por ser la raza indígena un enemigo jurado de la blanca, es necesario estar advertidos y preparados para la guerra en contra del indio; de lo contrario, la esposa tierna, la querida hermana, perecerán a manos de aquellos bárbaros después de corrompidas; y los hijos serán víctimas sangrientas, mutiladas, y rodará la cabeza del anciano padre bajo el rudo golpe del chamulteco (Paniagua, [1864] 1990: 76).

Este párrafo es muy ilustrativo no solamente de un profundo miedo colectivo ladino del “otro” indígena, sino de la violencia grupal en contra de este “otro” indígena que dicho miedo puede generar y ha generado en varias ocasiones a lo largo de la historia de Chiapas, bajo el argumento de la inminente necesidad de la autoprotección contra la población india.

Profundamente arraigado en los sentimientos y en las cabezas de los indígenas de Chiapas vive también el binomio miedo-odio indio del ladino y por el ladino, que tiene un importante ingrediente: la larguísima historia de sus derrotas, de su sumisión, de su humillación. En la palabra escrita de Rosario Castellanos:

Quando la llegada de los blancos, de los *caxlanes*, el ardor belicoso de los Bolometric [hombres y mujeres de gran estirpe que se establecieron en la región montañosa de Chiapas y cuyo *waigel* o espíritu protector era el tigre] se lanzó a la batalla con un ímpetu que —al estrellarse contra el hierro invasor— vino a caer desmoronado. [...] Fueron despojados, sujetos a cárcel, a esclavitud. [...] El recuerdo de las pasadas grandezas fue esfumándose, [...] su historia se convirtió en un manso rescoldo que ninguno era capaz de avivar. [...].

Porque la codicia de los *caxlanes* no se aplaca ni con la predación ni con los tributos. No duerme. Vela en ellos, en sus hijos, en los hijos de sus hijos. Y los *caxlanes* avanzaban, despiertos, hollando la tierra con los férreos cascos de sus caballos, derramando, en todo el alrededor, su mirada de gavián.

Los Bolometric vieron que se aproximaba la amenaza. [...] Se agruparon, temblorosos de miedo [...] No iban a defenderse. ¿Cómo? si habían olvidado el arte de guerrear y no habían aprendido el de argüir. Iban a humillarse. Pero el corazón del hombre blanco, del ladino, está hecho con una materia que no se ablanda con las súplicas. [...].

Los siglos de sumisión habían deformado aquella raza.[...] Allá iba [el indio], famélico, furtivo, con el largo pelo hirsuto y la ropa hecha jirones. [...] Del tigre del monte nada se volvió a saber (Castellanos, 1997, “La muerte del tigre”:15-25).

Uno de los mejores ejemplos que nos da la historia entre aquellos que fueron construyendo el miedo-odio indio por el ladino es el de la descarnada represión de la que fueron objeto los indios zoques, amotinados en Tuxtla en 1693 debido a la atención despreciativa que las instituciones de la Corona prestaron a sus quejas en torno a los abusos de

las dos autoridades del pueblo: el alcalde español y el principal indígena. Veintiún detenidos, entre los cuales seis mujeres, recibieron

“tratamiento de garrote”, uno por uno, “para mayor seguridad y porque eran 21 y porque no había en el pueblo verdugo que supiera como ahorcar”. “En seguida, los cuerpos fueron sacados y colgados en una horca en la plaza principal, precedidos por un corneta y un pregonero que leía de corrido sus crímenes. Veinticuatro horas después fueron bajados, decapitados, y descuartizados. Las cabezas y las partes descuartizadas fueron llevadas a Tuxtla en mulas ataviadas de luto. [...] Las 21 cabezas fueron colocadas en palos aguzados en la plaza principal de Tuxtla, en tanto que las 84 partes descuartizadas fueron puestas a lo largo de los caminos que conducían a las afueras del pueblo, al igual que en algunas de las calles principales. Se ordenó a los tuxtlecos presenciar el espectáculo (MacLeod 1995: 95).¹

Cargados de odios y miedos, se han ido desarrollando en Chiapas varios tipos de racismos, entre los cuales merece una especial mención el racismo segregacionista de la región Altos. La concepción arriba mencionada de los sancristobalenses acerca de los ladinos como sinónimo de “cruzados”, “mañosos” o “aindiados”, es fundamental para entender con más claridad el tipo de racismo que ahí se desarrolló. Los ladinos, que paulatinamente acapararon el poder cultural, económico y político en los Altos fueron construyendo su visión del mundo y del indígena, superponiéndola a la ideología dominante surgida de la Colonia y, por lo tanto, de acuerdo con los patrones racistas de la Chiapa española escindida de la Chiapa india. Me gustaría mencionar algunos ejemplos significativos de esta visión racista del indio.

Hasta 1937, los nativos no podían hacer uso de las banquetas, montar a caballo y circular por las calles de San Cristóbal después de las siete de la noche, bajo pena de muerte o cárcel (Favre 1992). Por otra parte, la manera en la que un ladino le habla a un indio ha sido siempre distinta de aquella en la que le habla a cualquier otra persona. Como lo dice el finquero de Rosario Castellanos en *Balún Canán*: “El español es privilegio nuestro, y lo usamos hablando de usted a los superiores, de tú a los iguales; de vos a los indios” (Castellanos 1968).

En nuestros días esta distinción clasista y racista en el lenguaje se ha transformado de varias maneras: en general los ladinos hablan de usted a los superiores y a los mayores, de vos a los amigos o personas

¹ MacLeod cita aquí al Archivo General de Centroamérica (AGCA), Guatemala.

cercanas y de tú a todos los considerados inferiores ya sea en términos de clase y/o de raza.²

Por otra parte, las mujeres indias han sido siempre violadas por los ladinos.³ Como ha sido documentado por muchos autores (Arizpe 1994; Hernández Castillo, 1998; Van der Berghe 1971; Favre 1992; Guillén 1994; Paris Pombo, mecanoscrito) esta práctica ha sido aceptada por los sancristobalenses en su conjunto. A través de ella —escribe Favre— los miembros de la élite de los Altos no han hecho sino reiterar su convicción de que las mujeres indias son únicamente el elemento más despreciable de este grupo “débil mental y pueril” y que, por lo tanto, la violencia resultante de este desprecio es legítima.

Muy recientemente, en 1998, Michel Chanteau, el párroco católico francés del municipio tzotzil de Chenalhó, quien después de treinta y cinco años de servicio en su comunidad fue expulsado del país por el gobierno federal, declaró a la prensa francesa:

Yo vi el *apartheid* entre indios y mestizos en los Altos [de Chiapas]. Todavía hay gente en Chiapas que considera que los indios son “gente sin razón”, como en el tiempo de Fray Bartolomé de Las Casas. En mi parroquia, el primer día que celebré la misa [en lengua tzotzil] los ladinos abandonaron la iglesia. Y cuando yo decía “mis hermanos indios o mis hermanas indias” los ladinos me contestaban: “tal vez usted es hermano suyo, nosotros no” (*La Jornada*, 4 de Marzo 4 de 1998).⁴

Como lo podemos ver con claridad, en México la categoría “mestizo” tiene una gran capacidad de metamorfosis, en función de la historia nacional vista desde el corazón del poder federal o de la historia regional vista con los ojos de las élites de las regiones, sobre todo si estas últimas son regiones de fuerte poblamiento indígena. El discurso del mestizaje no funciona, así, en México, en un solo y único sentido. En efecto, el concepto mestizo es polisémico: mientras que en el centro del

² Hay que aclarar que también se habla de vos a quien se le tiene mucha confianza, sobre todo en la zona de los valles bajos centrales

³ Cosa que no impide, como ya lo decíamos antes, que las mujeres indígenas no sean violadas por los hombres indígenas también.

⁴ *La Jornada* reproduce un artículo de *l'Humanité Hebdo* (sin mencionar la fecha de referencia). Michel Chanteau era uno de los miembros de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, encabezada durante 35 años y hasta noviembre de 2000 por el Obispo Samuel Ruiz García, uno de los más importantes representantes de la Teología de la Liberación en América Latina.

país representa —bajo la forma del amplio conjunto formado por el sector de los trabajadores urbanos y rurales, los sectores populares y las clases medias— el ideal de la “raza cósmica”, en otros lugares representa un grupo social y político formado por los explotadores de indios, odiado y temido por ellos. En estos lugares, como lo escribe Jesús Antonio Machuca,

se revela así como un fenómeno que, lejos de amalgamar el mosaico de la diversidad nacional, aparece como un proceso inacabado y una expresión de la propia diferenciación y la parte discriminativa de la sociedad. En una de sus vertientes sirve como una aberrante evidencia fenotípica para enfatizar aún más, desde los rasgos físicos, las distancias socioeconómicas y culturales de la población. La calidad de mestizo sirve para identificar el lugar de una persona en la jerarquía socioeconómica como un criterio de discriminación (1998: 44).

El estado mexicano del siglo XX y el racismo

Los indios de Chiapas han visto y sufrido el *apartheid* durante siglos, sin que el estado mexicano haya intervenido para detener esto. Así, entre el racismo de los ladinos y la pasividad del estado, la violencia interétnica ha sido alimentada sin cesar en Chiapas a lo largo de la historia colonial y poscolonial. Parte de ella se ha traducido en un número importante de rebeliones indígenas, uno de cuyos elementos importantes en común —de manera implícita, excepto en el caso del neozapatismo que lo ha hecho explícito— ha sido la lucha en contra de la discriminación étnica y de clase. De hecho, ya sea que el motivo aparente de la rebelión haya sido la lucha en contra de la explotación manifestada a través del tributo (los lacandones en 1542), la lucha por la tierra (los chamulas en 1869 y en 1974), la lucha por los derechos políticos (los zoques en Tuxtla en 1693), la lucha por el control del poder político-cultural (los cancuqueros en 1712), en el largo plazo todas estas rebeliones han tenido por motivo real la lucha en contra de aquella construcción socio-histórica que les ha impedido a los indios durante cinco siglos poder incidir en la determinación de sus propios destinos: la mancuerna sobrexplotación-racismo.

El hacer explícita la lucha en contra de la discriminación y la exclusión, como la ha hecho el EZLN, no es sino uno de los factores que distingue a la rebelión maya-zapatista de 1994 de todas las anteriores. Además del hecho crucial de que esta lucha estalló en la era de la globalización, hay muchos otros elementos que convierten en un fenómeno

único en su tipo a la lucha del EZLN, tanto a nivel regional como nacional. Uno de ellos es que las rebeliones anteriores nunca se extendieron de la arena regional a la nacional. Entre otras cosas, esto implica que al mismo tiempo que el EZLN reivindica como su identidad central la identidad india y ha hecho todo para atraer la atención del mundo hacia el empobrecimiento y la injusticia que pesan sobre las comunidades indígenas, no ha levantado, como su causa central, una demonización de la sociedad ladina local. Por el contrario, proclamándose ante todo como representante de amplios sectores de mexicanos, no sólo de indígenas mexicanos, ha llamado a construir puentes entre su lucha y aquella de todos los sectores desfavorecidos del país. Esto queda claramente ejemplificado en el objetivo que tuvo, en palabras de Marcos, la marcha pacífica de los 1 111 delegados del EZLN en septiembre de 1997 a la ciudad de México:

la reiteración del carácter nacional de nuestra lucha, la reafirmación del hecho de que nuestras demandas tocan el centro del poder político y económico en este país, el rechazo del hecho de asumirnos como un movimiento local en términos geográficos, y como un movimiento exclusivamente indígena en términos de su naturaleza social (Le Bot, 1997: 187).

Y, para tocar el centro del poder en este país, el EZLN ha echado por delante su palabra en una frase, la esencia de lo que Le Bot llama “el sueño zapatista”: “Un mundo en el que caben muchos mundos”. En las propias palabras de los maya-zapatistas, la paz en el país sólo podrá ser conquistada no al transformar la pobreza y el racismo en algo más digerible, sino al resolver estos dos grandes problemas de una manera integral. Como lo dice el comandante Tacho,

estamos por una nueva forma de hacer política, una nueva forma en la que la paz no sea vista como un sinónimo de “la guerra ya se terminó”, sino como algo en el que los problemas ya han encontrado solución, por lo que ya no tenemos por qué seguir luchando (Le Bot, 1997: 235).

Como respuesta a su sueño humanista, incluyente y por lo mismo modernizador, un sueño que ha hecho eco en numerosos sectores del país y del mundo, los indios del sureste de México agrupados en el EZLN han obtenido el establecimiento de dos alianzas nunca antes vistas: la alianza entre los tradicionalmente divididos grupos de poder de cada una de las regiones de Chiapas —el Soconusco, los Altos, los Llanos, los valles bajos centrales, el Norte y la Selva— en claro apoyo a un gobierno priísta, racista y de mano dura dirigido por Roberto Albores Guillén; y la alianza entre el gobierno federal y estas élites locales

unificadas quienes antes de 1994, salvo por algunos breves periodos de tiempo, en general eran claramente refractarias a las visiones del mundo y del país, a las propuestas y a las iniciativas de las instituciones del centro. Lo último debido en parte a que durante la Colonia fue su provincia la más aislada del Reino de Guatemala, en parte a que el Soconusco fue, durante gran parte de este periodo, una provincia en sí, separada del resto de la región, y finalmente a que estos grupos han tenido afanes separatistas desde los movimientos independentistas de principios del siglo XIX.

Hace seis años que las partes que constituyen esta segunda alianza han estado posponiendo sus históricos conflictos internos para enfrentar con más eficacia al "otro" indígena, cuya sola identidad diferenciada sigue siendo vista como amenazante, y acerca del que los poderes mestizos ignoran más de lo que saben y construyen más estereotipos racistas que realidades. Siguiendo las palabras de Peter Wade, creo que este hecho demuestra que no sólo en Chiapas sino en México ya es tiempo de destacar la historia del racismo, llamándola por su nombre.

Con la reforma al artículo 27, la violación de los acuerdos de San Andrés, la masacre de Acteal el 22 de diciembre de 1997, la alianza con las élites de Chiapas, la militarización de las zonas indígenas —representada en el año 2000 por la operación de "peinado" de la Reserva de la Biósfera de Montes Azules en la Selva Lacandona por la nueva Policía Federal Preventiva, so pretexto de inexistentes incendios (Barreda 2000)— parece quedar más claro que el régimen que ha gobernado a México desde 1994 no ha hecho sino demostrar una vez más que no está realmente interesado en resolver los problemas de los pueblos indígenas, comprometiéndose en la construcción de una sociedad basada en la promoción de la equidad social, económica, política y jurídica dentro del respeto a las diferencias culturales, de edad y/o de género. Parece haber una tarea considerada desde su perspectiva más urgente: enfrentar de manera unificada, desde una concepción racista y por ello violenta al Otro indígena, al que los grupos de poder, sea desde la federación o desde las diversas regiones, han considerado tradicionalmente como enemigo a pesar de las distintas maneras en que lo han percibido.

Hace apenas poco más de un año, 46% del electorado mexicano decidió acabar con 71 años de dominio indisputado del PRI y otorgarle a la fracción más conservadora de la oposición la responsabilidad histórica de arrebatarle a este partido-gobierno-estado el trono y el cetro.

Quienes encabezan el nuevo gobierno de México a partir del 1° de diciembre de 2000 se han presentado, sin embargo, a lo largo de los últimos meses de campaña electoral como una opción incluyente, plural y de centro encabezada por el empresario guanajuatense Vicente Fox, hombre de rancho del tradicionalmente conservador y católico centro del país, imagen prototípica del criollo. Su emblema ha sido sin embargo el Partido de Acción Nacional (PAN), de filiación religiosa católica; partidario entre otras cosas de una mayor cercanía entre la iglesia y el estado, de una política económica muy cercana a la del PRI y de un sistema de educación nacional no necesariamente laico; enemigo frontal del aborto y de las minorías sexuales y que, en materia de política hacia las regiones indígenas, ha sido mas bien parco desde su nacimiento en 1939; enfático opositor, salvo en el caso de algunos contados miembros suyos que han pertenecido a la Cocopa, de los Acuerdos de San Andrés y de la autonomía para los pueblos indios. Además de describir brevemente la silueta ideológica de este partido, me parecería incorrecto abrir una reflexión hacia el futuro a corto y a mediano plazo en materia de lo que podrían ser las políticas culturales de este nuevo gobierno hacia las minorías étnicas de nuestro país sin empezar por retomar varios de los sueños de los maya-zapatistas: el de “un mundo en el que caben muchos mundos”; el de “paz con justicia y dignidad” —hoy en día quizás la consigna número uno de los diversos pueblos indígenas que comparten el territorio mexicano—; el de “mandar obedeciendo” y, finalmente, el de “*todo para todos*”, que no traducen sino el propósito de llegar a construir sociedades lo más libres posible de exclusiones. ¿Qué han respondido Fox y el PAN a estos sueños? ¿Cuál ha sido el destino real de frases de campaña de Fox como la de “resolveré el conflicto de Chiapas en 15 minutos” o la de “respetaré los Acuerdos de San Andrés”?

Hoy estamos a nueve meses de la toma de posesión de Fox. De haber llegado el PRI nuevamente al poder en estas elecciones, todos sabemos que Chiapas y quizás todas las regiones indígenas mexicanas hubiesen ido hacia el peor de los escenarios: un racismo de estado, cuyas primeras manifestaciones abiertas hacia la prensa internacional fueron las de 1994. Cuando Fox, en su discurso de toma de posesión prometió enviar la iniciativa de Ley de derechos y cultura indígena de la Cocopa al Congreso dos días más tarde, no sabíamos lo que iría a ocurrir. Nos preguntábamos adonde nos llevaría el hecho de que Fox —con sus botas de “caxlán” como dirían los indios de Chiapas, o de “catrín”

como dirían los indios de Morelos— sea un claro representante de los usos, valores y costumbres heredados de la tradición criolla de las regiones del centro del país y represente en el Ejecutivo a un partido católico y conservador que se ha mostrado ignorante de los problemas de los indios mexicanos. Sabíamos que podía llevarnos también, quizás no a corto pero sí a mediano plazo, al mismo racismo priísta de estado que estábamos a punto de ver estallar o quizás a uno aún más violento, dada la histórica alianza panista con los sectores más conservadores de la iglesia. Sin embargo, teníamos esperanzas de que podía llevarnos al desarrollo de algo nuevo y mejor para los indios de nuestro país, aunque fuera solamente porque pensáramos que la ignorancia panista en esta materia podía constituir un territorio más positivo que el gran conocimiento maquiavélico de la misma acumulado por el PRI durante todo el siglo pasado.

Tenemos ya la respuesta a nuestras dudas: acaba de ser promulgada y publicada en el *Diario Oficial de la Federación* la contrarreforma constitucional en materia indígena que, en palabras de Magdalena Gómez, “pretende ofrecer a los pueblos indios ‘gato por liebre’, [...es decir] indigenismo por autonomía, tutela por capacidad de decisión.” (*La Jornada*, 15-08-01) Nuevamente, el “problema indio” es abordado desde el mundo mestizo y sin escuchar las voces indígenas que por cierto en estos últimos años se han convertido en un pujante movimiento. Y agrega Gómez, “la síntesis del pensamiento que guió la reforma de 2001 la expresó Alan Arias, el influyente asesor de Manuel Bartlett, en estos términos: ‘lo decisivo es que la representación popular y federal del país consideró que lo más adecuado para la sociedad y los grupos étnicos era una modificación a la ley suprema que no contraviniera la estructura jurídico-política del Estado mexicano” (*Milenio*, 03-05-01). Después de sus grandes discursos de enero a marzo del 2001 en favor de la reforma constitucional “en beneficio de nuestros hermanos indios” bajo el espíritu de San Andrés, después de que la Secretaria de Asuntos Indígenas del estado declarara que ir en contra de la Ley Cocopa era en una palabra ser racista, nuestro flamante poder Ejecutivo con botas ha dejado la solución de este gran problema nacional en las manos de la vieja camarilla derechista del Congreso, representada nada menos que por el jefe Diego y por el senador Bartlett.

En los hechos el ejército vuelve a tomar silenciosamente sus posiciones en Chiapas; Fox, Diego y Bartlett dejan de lado sus añejas dife-

rencias para enfrentarse como un solo hombre y con todo el poder del estado al "otro" indígena, sobre el que —como se dijo líneas arriba— siguen construyendo más prejuicios que realidades. Mientras tanto, los mexicanos y quienes en el mundo entero han tenido puestos los ojos sobre el conflicto chiapaneco vemos con pesar que el racismo priísta de estado que creíamos alejarse, poniendo a México a la altura de otras naciones que han sabido legislar realmente en el espíritu del Acuerdo 169 de la OIT, sigue viviendo en los poros de esta nación, con el agravante de que hoy está además armado con y reforzado por la ley constitucional.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1973, *Regiones de refugio*, INI-SEP, México.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1982, *El proceso de aculturación*, Ediciones de la Casa Chata, México.
- Antochiw, Michel, Jaques Arnauld y Alain Breton, 1995, "Prólogo. Un pueblo, tres países... un pasado y millares de historias", en *Los mayas. La pasión por los antepasados, el deseo de perdurar*, Grijalbo, México, pp. 25-42.
- Arizpe, Lourdes, 1994, "Chiapas: Los problemas de fondo", en Moctezuma Navarro, David (coord.), *Chiapas, los problemas de fondo*, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-UNAM, México.
- Banks, Marcus, 1996, *Ethnicity: Anthropological Constructions*, Routledge, Londres.
- Barreda, Andrés, 2000, "Mentir y olvidar no ayuda a conservar Montes Azules", en *La Jornada*, 25 de mayo, México.
- Basave Benítez, Agustín, 1992, *México mestizo (Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez)*, FCE, México.
- Blanco, José Joaquín, 1977, *Se llamaba Vasconcelos*, FCE, México.
- Casaús Arzú, Martha, 1992, *Guatemala, linaje y racismo*, FLACSO-Guatemala, San José, Costa Rica.
- Caso, Alfonso, et al, 1980, "Definición del indio y lo indio", en *La comunidad indígena*, SEP/Diana, México.

- Castellanos, Rosario, 1997, *Ciudad Real*, Alfaguara, México.
- Castellanos, Rosario, 1968, *Balún Canán*, FCE, México.
- Castellanos Guerrero, Alicia, 1994, "Asimilación y diferenciación de los indios de México", en Castellanos Guerrero, Alicia (coord.), *Estudios Sociológicos*, vol. XII, núm. 34, enero-abril, El Colegio de México, México, pp.37-48.
- Collier, George, 1995, "La nueva política de la exclusión", en *Revista de estudios sociológicos*, vol. XIII, núm. 37, enero-abril, Colegio de México, México.
- Favre, Henri, 1992, *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- Gall, Olivia, 1991, *Trotsky en México (y la vida política en los años del presidente Cárdenas, 1937-1940)*, Era, México.
- Gamio, Manuel, [1916] 1960, *Forjando patria*, Editorial Porrúa, México.
- Gilly, Adolfo, 1994, *El cardenismo, una utopía mexicana*, Cal y Arena, México.
- González Ponciano, Ramón, 1999, "Esas sangres no están limpias", en *El racismo, el Estado y la nación en Guatemala (1944-1997)*, 1998, *Separata Anuario 1997*, Centro de Estudios Superiores de México y Centro América.
- Guillén, Diana, y María Esther Pérez Salas, 1994, *Chiapas una historia compartida*, Instituto Mora, México.
- Guzmán Böckler, Carlos, 1996, *Donde enmudecen las conciencias, Crepúsculo y aurora en Guatemala*, SEP-CIESAS, México.
- Hale, Charles Adam, 1987, *El liberalismo mexicano en la época de Mora*, Siglo XXI, México.
- Hernández Castillo, Aída (coord.), 1998, *Mujeres y violencia en Chiapas*, Ediciones de la Casa Chata, CIESAS, México.
- Hidalgo, Manuel, 1996, "San Andrés Larráinzar: una tipología de ladinos en los Altos de Chiapas", artículo inédito, CIHMECH-UNAM, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- Knight, Alan, 1997, "Racism, Revolution, and Indigenismo: México, 1910-1940", en Graham, Richard (ed.), *The Idea of Race in Latin America*, University of Texas Press, Austin.
- Lévi-Strauss, Claude, 1979, *Race et Histoire*, Editions Gonthier, París.
- Le Bot, Yvon, 1997, *Marcos, el sueño zapatista*, Plaza Janés, México.
- Machuca Ramírez, Jesús Antonio, 1998, "Nación, mestizaje y racismo", en Alicia Castellanos Guerrero y Juan Manuel Sandoval, coords., *Nación, racismo e identidad*, Editorial Nuestro Tiempo, México D. F.

- MacLeod, Murdo, 1995, "Motines y cambios en las formas de control económico y político: los acontecimientos de Tuxtla, 1693", en Viqueira, Pedro y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas los rumbos de otra historia*, Centro de Estudios Mayas-IIF, Coordinación de Humanidades-UNAM, CIESAS, CEMAC-UAG, México, pp. 87-102.
- Mora, José María Luis, 1986, *Obras completas*, SEP-Instituto Mora, México.
- Moreno Feliú, Paz, 1994, "La herencia desgraciada: racismo y heterofobia en Europa", *Estudios Sociológicos*, vol. XII, núm. 34, enero-abril, El Colegio de México, México, pp.17-36.
- Paniagua, Flavio, [1864] 1990, *La brújula*, Gobierno de Estado de Chiapas, Chiapas.
- Paris Pombo, Dolores, mecanoscrito de la tesis para optar por el grado de Doctor en Ciencias Sociales, FLACSO.
- Pimentel, Francisco, 1864, *Memorias sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena en México y medios para remediarla*, Imprenta de Andrade y Escalante, México.
- Rabasa, Emilio, 1986, *La evolución histórica de México*, Porrúa, México.
- Roldán, Roque, 1996, "El reconocimiento de los derechos indígenas, un asunto de incumbencia global", en Enrique Sánchez (comp.), *Derechos de los pueblos indígenas en las constituciones de América Latina*, Disloque Editores, Santa Fe de Bogotá.
- Stavenhagen, Rodolfo, 1994, "Racismo y xenofobia en tiempos de la globalización", *Estudios Sociológicos*, vol. XII, núm. 34, enero-abril, El Colegio de México, México, pp.17-36.
- Taguieff, Pierre André, 1987, *La force du préjugé, essai sur le racisme et ses doubles*, la Découverte, París.
- Todorov, Tzvetan, 1991, *Nosotros y los otros*, Siglo XXI, México.
- Van Der Berghe, Pierre, 1971, *Problemas raciales*, FCE, México.
- Vasconcelos, José, 1966, *La raza cósmica*, Espasa-Calpe, México.
- Wade, Peter, 1997, *Race and Ethnicity in Latin America*, Pluto Press, Chicago.
- Wieviorka, Michel, 1998, *Le racisme, une introduction*, La Découverte/Poche, París.