

Volumen 40 • I 2006

ISSN 0185-1225

ANALES DE ANTROPOLOGÍA



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO



INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES
ANTROPOLOGICAS

Anales de Antropología

FUNDADOR JUAN COMAS

CONSEJO EDITORIAL

Lyle Campbell, Universidad de Canterbury

Milka Castro, Universidad de Chile

Gian Franco De Stefano, Universidad de Roma

Mercedes Fernández-Martorell, Universidad de Barcelona

Santiago Genovés, Universidad Nacional Autónoma de México

David Grove, Universidad de Illinois, Universidad de Florida

Jane Hill, Universidad de Arizona

Kenneth Hirth, Universidad Estatal de Pennsylvania

Alfredo López Austin, Universidad Nacional Autónoma de México

Joyce Marcus, Universidad de Michigan

Katarzyna Mikulska, Universidad de Varsovia

Carlos Navarrete, Universidad Nacional Autónoma de México

Kazuyazu Ochiai, Universidad de Hitotsubashi

Luis Vásquez, CIESAS Occidente

Cosimo Zene, Universidad de Londres

EDITORES ASOCIADOS

Yolanda Lastra, Universidad Nacional Autónoma de México

Rodrigo Liendo, Universidad Nacional Autónoma de México

Rafael Pérez-Taylor, Universidad Nacional Autónoma de México

Carlos Serrano Sánchez, Universidad Nacional Autónoma de México

EDITOR

Mario Castillo, Universidad Nacional Autónoma de México

Anales de Antropología, vol. 40-I, 2006, es editada por el Instituto de Investigaciones

Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F. ISSN: 0185-1225. Certificado de licitud

de título (en trámite), Certificado de licitud de contenido (en trámite), reserva al título de Derechos de Autor 04-2002-111910213800-102.

Se terminó de imprimir en mayo de 2007, en *Robles Hermanos y Asociados, S.A. de C.V.*, México,

D.F. La edición consta de 500 ejemplares en papel cultural de 90g; responsable de la obra: Mario

Castillo; la composición la hicieron Ada Ligia Torres y Martha Elba González en el IIA; en ella se

emplearon tipos Tiasco y Futura de 8, 9, 11 y 12 puntos. La corrección de estilo en español estuvo

a cargo de Adriana Incháustegui; la edición estuvo al cuidado de Ada Ligia Torres y Héliida De

Sales. Diseño de portada: Martha González. Adquisición de ejemplares: librería del Instituto de

Investigaciones Antropológicas, UNAM, Circuito Exterior s/n, Ciudad Universitaria, C.P. 04510,

México, D.F., tel. 5622-9654, e-mail: libroia@servidor.unam.mx

VIOLENCIA INTERÉTNICA Y RACISMO EN LA CIUDAD DE MÉXICO

Cristina Oehmichen

Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM

Resumen: En este artículo se analizan los temas de la violencia y el racismo a la luz de las relaciones indo mestizas en México. Se parte de considerar la violencia simbólica como una práctica presente en la construcción cultural de la Nación y sobre la cual descansan las representaciones actuales que tienden a criminalizar a los indígenas. Para ello se presentan algunos aspectos de la violencia tanto simbólica como de otro tipo, que emergen de las relaciones interétnicas en la ciudad de México.

Palabras clave: relaciones interétnicas, violencia, ciudad de México.

Abstract: This paper offers an analysis of violence and racism in the light of relations between indo-mestiza in Mexico. The starting point of the analysis is symbolic violence, considered as normal in the cultural construct of the nation and acted out in the tendency to criminalize indigenous peoples. Specific aspects of violence, symbolic or otherwise, are presented in this paper to illustrate what is emerging form interethnic relations in Mexico City.

Keywords: interethnic relations, violence, Mexico City.

INTRODUCCIÓN

En este artículo analizo aspectos de los diferentes tipos de violencia en las relaciones indo-mestizas de México. Posteriormente muestro la manera en que dichas relaciones se expresan en la capital del país con base en información etnográfica obtenida de 1997 a 2003 entre indígenas mazahuas y algunos grupos no indígenas con quienes interaccionan de manera cotidiana. Complemento la información de campo con algunos elementos discursivos que expresan nuevos atributos de identificación que tienden a criminalizar a los indígenas

en un contexto en el que la inseguridad pública y la violencia se han convertido en un problema social de primera importancia.

La metodología consistió en realizar entrevistas abiertas y semidirigidas a 54 inmigrantes mazahuas originarios de dos comunidades diferentes. El objetivo original fue conocer los procesos de identidad y cambio cultural que se derivan de la migración rural urbana.¹ No obstante, el trabajo de campo mostró problemas que no estaban contemplados originalmente: los problemas relacionados con la discriminación, el racismo y la violencia fueron temas recurrentes en las entrevistas. Asimismo, fueron entrevistadas 25 personas no indígenas que viven en las cercanías de los vecindarios étnicos de la ciudad y grupos de comerciantes. El propósito fue conocer su percepción sobre la presencia indígena en la capital.

Si bien las relaciones interétnicas en contextos urbanos han sido analizadas (Martínez, 2001; Romer, 2003; Oehmichen, 2005; entre otros), poco se ha reflexionado sobre los diferentes tipos de violencia que emergen de dichas relaciones. Pero ¿qué es la violencia? ¿Cómo puede ser analizada más allá del acontecimiento o del hecho calificado como “violento”?

La violencia ha sido definida en términos generales como “el uso o amenaza de la fuerza física entre individuos o grupos” (Giddens, 2000: 740). Una definición más precisa indica que se trata de un comportamiento objetivamente preconstituido o de un tipo de comportamiento social. En esa perspectiva retomo la definición de Françoise Héritier (1996), quien define la violencia como toda coacción de naturaleza física o psíquica susceptible de atraer el terror, el desplazamiento, la desgracia o la muerte de un ser animado. En esta definición, la violencia incluye también los actos que tienen por efecto el despojo del otro y el daño o la destrucción de objetos inanimados pertenecientes al otro.

No obstante, la violencia es un *concepto socialmente construido*, donde intervienen la cultura y la subjetividad de los actores. Ello es así porque con frecuencia, lo que se considera como un comportamiento violento en ciertos contextos socio-culturales, deja de serlo en otros. “Incluso pueden coexistir en una misma sociedad mundos normativos diferentes que definen también de modo diferente la violencia” (Héau y Giménez, 2004). De igual manera, la percepción e interpretación subjetiva de la violencia pueden variar según el género y la generación en situaciones de conflicto intrafamiliar.

¹ Los resultados de esa investigación se encuentran publicados en mi libro *Migración, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la ciudad de México*, UNAM, 2005.

La violencia es un asunto multidimensional que atraviesa todo el tejido social. Se pueden distinguir diversas formas de violencia, algunas de las cuales son consideradas como “consuetudinarias”, ya que son constitutivas de las relaciones de poder. La violencia consuetudinaria se encuentra enraizada en la cultura bajo la forma de representaciones colectivas, y se encuentra inscrita en las mentes y en los cuerpos de quienes la ejercen y de quienes la sufren. Esta forma de violencia es de larga duración y muchas veces es imperceptible porque se encuentra inscrita en la *doxa*, ya pertenece al ámbito de lo pre-interpretado. A este tipo de violencia se refiere Bourdieu (1998) cuando habla de la “violencia simbólica” como un dispositivo cultural que permite mantener y reproducir relaciones de dominación. Se trata de aquella forma de violencia incorporada a la cultura bajo la forma de *habitus* y que se ejerce con la participación activa y el consentimiento de los dominados para perpetuar su propia dominación. Este concepto ha sido utilizado para analizar la dominación masculina sobre las mujeres, pero también es útil para referirnos a relaciones asimétricas de larga data que tienden a ser naturalizadas.

En las relaciones interétnicas asimétricas, la violencia puede expresarse con mayor o menor crueldad e intensidad dependiendo del contexto de interacción y de los intereses en juego. En Latinoamérica, el racismo y la violencia contra las poblaciones originarias han sido constantes a lo largo de la historia. El uso de la fuerza física es sólo la expresión más visible de la violencia interétnica, pero no es la única, como veremos a continuación.

LA ELIMINACIÓN SIMBÓLICA DEL INDIO

La construcción de la nación mexicana ha tenido en el mestizaje una de las formas más evidentes de violencia simbólica, que ha conducido a la invisibilización de los indígenas, a su inexistencia jurídica como sujetos de derecho y a la ausencia de órganos de participación y de representación política propios. Esta eliminación simbólica no es extraña: la violencia tiene siempre algo que ver con la destrucción de “el otro”, del “diferente”, del “extraño” (Ianni, 2001: 57).

En México, el Estado construyó lo “nacional” a partir de un sistema de clasificación que implicó inclusiones y exclusiones. Este sistema se expresaría en la conformación de una nación imaginada (Anderson, 1997) como culturalmente homogénea. Dicha concepción arranca desde inicios del siglo XIX. México se convirtió en una nación independiente que marcaba su distancia con respecto a España y adoptaba los principios liberales que habrían de guiar la

conformación de la nación. Una vez lograda la Independencia, el indio pasó a formar parte de la sociedad mexicana en términos de una igualdad jurídica. En 1824 fue promulgada la primera constitución del México independiente, en la cual se estableció la igualdad jurídica de todos los mexicanos. En ese año, el naciente estado inició una política oficial de educar a los indios, quienes fueron concebidos como sujetos que había que educar e integrar al proyecto nacional concebido por las elites criollas y mestizas dominantes. El indio fue visto como producto del atraso, la ignorancia y la barbarie, aún por los intelectuales más progresistas de la época.²

No obstante, fue hasta el siglo XX cuando se realizaron los esfuerzos más importantes por desindianizar a México. Después de la Revolución de 1910-17, los principios liberales se expresarían en la Constitución General de la República que, al igual que en las constituciones del siglo XIX, instituyó la igualdad de todos los mexicanos sin mención alguna a la naturaleza pluricultural y la diversidad étnica de la población mexicana. Los indígenas sólo fueron mencionados en la ley como depositarios de las tierras dadas en usufructo bajo la figura de las comunidades agrarias. La igualdad jurídica establecida en la ley y la negación de la diversidad cultural, llevaba consigo la negación de todo tipo de reconocimiento a los derechos de los pueblos originarios sobre su territorio, el derecho a usar su lengua, a mantener su cultura, y a contar con sus propios sistemas educativos y formas de gobierno, entre otras cosas.

Con ello se consumó la eliminación simbólica del indio del proceso de construcción cultural de la nación y sólo quedó como referente de pasado glorioso precolombino en el discurso nacionalista de los gobiernos post revolucionarios.

Bajo los principios liberales, el Estado emprendió políticas públicas orientadas a “forjar patria”, es decir, a unificar cultural y lingüísticamente a la población nacional.³ Desde 1921 comenzó a perfilarse una política educativa tendiente a asimilar a los indígenas a la corriente predominante del mestizaje, lo que presupone su castellanización, su alfabetización y el cambio cultural. En ese mismo

² Por ejemplo, el periódico “Siglo diez y nueve”, el más importante del siglo XIX, representó y definió la ideología política liberal. Defendió la libertad y los derechos del hombre, el federalismo y luchó contra la opresión. Sin embargo, fuertemente influenciados por el evolucionismo de la época, los escritos de reconocidos pensadores caracterizaban a los indígenas como pueblos atrasados. Fueron también constantes las referencias a los indios insurrectos del norte y de Yucatán como “bárbaros” (Escobar y Rojas, 1993).

³ “Forjar patria” es un término propuesto por Manuel Gamio en 1916, quien consideraba que el Estado debería promover la unificación lingüística y cultural del país, sin que ello llevara a la aniquilación de las culturas originarias (Gamio, 1982 [1916]).

año el sistema educativo nacional se basó en el principio de enseñanza única, gratuita y obligatoria. Se pretendía que los indígenas recibieran la misma educación que los blancos y mestizos, o como planteaba el secretario de educación, José Vasconcelos, poner la cultura al alcance de todos, pero también dar a todos la misma cultura (Oehmichen, 1999).

El mestizaje apareció como un símbolo articulador de la noción de mexicanidad. Finalmente, la nación mexicana surgía como producto de la fusión de razas y culturas europeas e indígenas y eran precisamente los mestizos, los llamados a conducir al país hacia la modernidad. Con ello, el Estado se presentó como el soporte de la nación (de la macro-etnia mestiza) y excluyó a los miembros no asimilados a esta categoría. Se construyó así un proceso de identidad nacional, con “nosotros” valorado positivamente, en donde los “otros”, los indios, tendrían que ser educados y asimilados para que llegaran a ser como “nosotros”, los mestizos.

No obstante, en la mayor parte de las áreas de relación interétnica del país continuaron empleándose las categorías de clasificación colonial para definir a la población indígena y contrastarla con la población blanca y mestiza. En estas regiones sobreviven hasta hoy las clasificaciones coloniales que designan a los indios como *gente de costumbre* confrontada con la *gente de razón* que serían los mestizos y los blancos (Bartolomé, 1997: 46).

La dicotomía indio-mestizo es el fundamento con el que se han construido otras dicotomías: los elementos asociados con los blancos y mestizos se vinculan con lo positivo, es decir, con la modernidad, el progreso y lo urbano, mientras que los relacionados con los indígenas se relacionan con el atraso, la ignorancia y lo rural. En esta lucha por las identidades, en no pocos casos, los indígenas han terminado por aceptar las heterodefiniciones que les han sido impuestas por las elites regionales y nacionales, y han asumido una identidad negativa, estigmatizada y minusvalorada (de Vidas, 2003; Oehmichen, 2005)

En el país existe una amplia variedad de racismos cuyos matices varían según los contextos particulares de interacción. Por ejemplo, en el Bajío y Norte del país, las elites no se asumen como mestizas, sino como criollas. Con ello marcan clara su distancia, pues a diferencia de los mestizos, ellos no han tenido algún antepasado indígena, ya que se reconocen como descendientes directos de los españoles. En otras regiones, como en Chiapas, los “ladinos” son los más asiduos constructores de las fronteras étnicas, mientras que en Yucatán, los mayas se asumen a sí mismos como mestizos.

A partir de la década de 1970, la lucha por la tierra que se había venido presentando en diferentes regiones campesinas e indígenas del país, se sumó a las demandas de un incipiente movimiento conformado por profesores e

intelectuales indígenas formados desde el indigenismo y las acciones educativas del Estado (Beaucage, 1987). Diversas organizaciones magisteriales compuestas por maestros indígenas y otros profesionistas, expresarían su decisión de defender su cultura, demandarían el reconocimiento a sus derechos culturales y se pronunciarían en contra de las políticas asimilacionistas llevadas a cabo por el Estado, mismas que calificaron de “etnocidio” (Bonfil, 1981). Se trata, en este tránsito, de un nuevo movimiento social en una lucha por la identidad.

En 1992 por primera vez se reconocía en la Constitución la “naturaleza pluricultural de la nación mexicana”, al cumplirse 500 años de la llegada de Cristóbal Colón a tierras americanas. La enmienda constitucional al artículo 4º, dio inicio a una serie de cambios en la legislación secundaria. Por primera vez en la historia del México independiente, los indígenas sujetos a procesos penales o involucrados en juicios agrarios tendrían el derecho a contar con un traductor. No obstante, muchos de estos cambios fueron más conmemorativos que efectivos, porque el artículo 4º no se reglamentó, aunque sí se hicieron algunas modificaciones a la legislación secundaria y a las constituciones en varios estados de la república (Oehmichen, 1999).

Dos años después, irrumpía en Chiapas el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), cuyo lema expresaría el descontento por la eliminación simbólica de la que habían sido objeto los indígenas del país: “Nunca más un México sin nosotros” expresaría ese sentir.

A partir del alzamiento del EZLN, se estructuró un movimiento indígena apoyado por amplios sectores de la sociedad civil, que demandaba el reconocimiento a una serie de derechos étnicos y culturales. Finalmente, la Constitución fue modificada en 2001, como respuesta del Congreso de la Unión a los compromisos adquiridos por el gobierno federal con el EZLN, establecidos en los Acuerdos de San Andrés, firmados en febrero de 1996.

Así, en 2001 se modificaron los artículos 1º, 2º, 18º y 115 de la Constitución. En ellos se reconoce el derecho de las comunidades indígenas a la libre determinación, y en consecuencia, la autonomía para decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural; el derecho a aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos; y a elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus propias formas de gobierno interno, entre otras cosas.

Sin embargo, esto que parece una enmienda orientada a lograr la unidad con respeto a la diversidad, muestra un trasfondo racista instituido constitucionalmente. Ello es así porque en la Constitución se afirma de manera explícita

que tales derechos constitucionales concedidos a los indígenas se pueden ejercer, pero siempre en el marco del respeto a los derechos humanos y al derecho de las mujeres.

Esta mención explícita establecida en la Carta Magna oculta mensajes implícitos, pues la advertencia no se hace para ningún otro grupo social. El trasfondo racista asume de manera implícita que los indígenas sí violan los derechos humanos y los derechos de las mujeres. En cambio, “nosotros”, los no indígenas, sí respetamos esos derechos.⁴

Muchas formulaciones en apariencia positivas de reconocimiento de los indígenas sólo pueden entenderse por completo si se pormenorizan sus múltiples proposiciones implícitas, como ha ocurrido en México y otros países de Latinoamérica (van Dijk, 2003).

Las representaciones y prácticas racistas cobran legitimidad en la Constitución y forman parte de la naturalización de los procesos de dominación, al formar parte del “mundo conocido y dado por descontado”, como se muestra también en las cifras oficiales.

Según la primera Encuesta Nacional⁵ sobre Discriminación en México (SEDESOL, 2005) 43% de los mexicanos opina que los indígenas tendrán siempre una limitación social por sus características raciales. Uno de cada tres mexicanos opina que lo único que tienen que hacer los indígenas para salir de la pobreza es no comportarse como indígenas. 40% manifestó estar dispuesto a organizarse con otras personas para solicitar que no se permita a un grupo de indígenas establecerse cerca de su comunidad.

Un total de 765 indígenas participaron de la muestra y los resultados que arroja señalan una percepción diferente, pero más devastadora: nueve de cada diez indígenas opina que en México existe discriminación por su condición; 90.3% de los indígenas siente que tiene menos oportunidades para conseguir trabajo que el resto de los mexicanos. Tres de cada cuatro indígenas consideran que tienen menos oportunidades para ir a la escuela que las demás personas.

⁴ En las comunidades indígenas existen prácticas opresivas y violentas, sobre todo hacia las mujeres y miembros de las minorías religiosas. No obstante, mencionar a los indígenas de manera explícita y no al conjunto de la sociedad nacional, adquiere tintes racistas. Ese precepto debería ser aplicado a todos los mexicanos sin excepción, no sólo a los indígenas.

⁵ La Encuesta Nacional fue levantada entre noviembre y diciembre de 2004. El cuestionario fue aplicado a una muestra de 5 608 personas de las cuales 765 son indígenas. El cuestionario se aplicó en tres regiones del país, que cubren casi todas las entidades federativas. Se empleó información del Censo del 2000 para definir el tamaño y distribución de la muestra (véase SEDESOL, 2005).

Dos de cada tres indígenas opinan que tienen pocas o nulas posibilidades para mejorar sus condiciones de vida. 45% afirma que no se le han respetado sus derechos por su condición. Uno de cada tres considera que ha sido sujeto de discriminación por ser indígena, en el último año. A uno de cada cinco le han negado el trabajo por el simple hecho de ser indígena (*ibid*).

Los datos de la encuesta coinciden con otras condiciones de violencia estructural que la población indígena de México ha sufrido. En 1990, se contabilizaron 17 millones de personas que vivían en la pobreza extrema. Los indicadores del censo de ese año, presentaron una gran coincidencia entre pobreza extrema y regiones con alta densidad de población indígena (PRONASOL, 1990). Para el año 2000, el gobierno decidió no dar cifras oficiales sobre el índice de pobreza en México por razones políticas. No obstante, el censo del 2000 muestra que la mayoría de los indígenas continúa viviendo en esas condiciones: 52.6% de la población indígena de quince años y más es económicamente activa, pero sus ingresos por producto del trabajo no tienen una situación aceptable: 25 de cada cien indígenas no recibe ingreso por su trabajo; 56 de cada cien recibe hasta dos salarios mínimos mensuales y solamente 19.4% recibe más de dos salarios mínimos al mes.⁶ A los bajos o nulos ingresos por su trabajo se agregan problemas de marginalidad: 25% de la población indígena de 15 años y más no sabe leer ni escribir; 39% de quienes tienen entre cinco y 24 años no asiste a la escuela; y, 40% de quienes tienen quince años de edad y más, no cuenta con el nivel de primaria concluido. En todos los casos, la situación afecta en mayor medida a las mujeres (CNDPI, 2002).

Estas condiciones han obligado a miles de familias indígenas a emprender la migración. Los migrantes se dirigen hacia a las ciudades del país, principalmente a las ciudades de México, Guadalajara, Puebla y Monterrey; a las ciudades fronterizas del norte, como son Tijuana, Mexicali y Ciudad Juárez. Otros acuden a los polos de desarrollo turístico, entre ellos Acapulco, Cancún y Puerto Vallarta. Otros más se contratan como jornaleros agrícolas y obtienen empleos temporales en los campos de cultivo agrocomercial del noroeste o en el corte de caña. Sus movimientos migratorios han traspasado las fronteras nacionales. Es difícil tener cifras de la magnitud de su migración internacional, pues muchos de ellos cruzan la frontera como indocumentados.

⁶ En enero de 2006, el salario mínimo mensual ascendía a 1,460 pesos, lo que para esa fecha equivalía aproximadamente a 135 dólares americanos.

RELACIONES INTERÉTNICAS EN LA CIUDAD DE MÉXICO

La ciudad de México ha sido uno de los principales polos de atracción de los indígenas. La ciudad tiene una población que se aproxima a los 20 millones de habitantes, de los cuales 600 mil fueron identificados como indígenas por el censo de 2000 (CNDPI, 2002). A esta cifra habrá que sumar un número indeterminado de migrantes temporales que no registró el censo, porque no residen en la ciudad, pero llegan a ella por cortas temporadas para trabajar como peones en la industria de la construcción, vender artesanías y otras mercancías. En la ciudad se hablan más de 40 lenguas indígenas diferentes, aunque el náhuatl, el mixteco, zapoteco, mazahua, otomí y mazateco son las lenguas indígenas que tienen el mayor número de hablantes (CNDPI, 2002).

Los inmigrantes indígenas no conforman una unidad homogénea. El grado de aculturación, escolaridad y ocupación, así como las formas en que se insertan en la vida urbana son diversos. No obstante, suelen estar organizados a través de las redes de paisanaje y de parentesco. Muchos de ellos contribuyen al sostenimiento de sus pueblos, colaboran con las fiestas de los santos y es frecuente que tengan capacidad de decisión para incidir en los asuntos que atañen a sus lugares natales.

En la ciudad de México no existen diferencias fenotípicas que permitan distinguir a un indígena de quien no lo es. Por ello son los indicios culturales de identificación los que suelen proporcionar los principales criterios de clasificación social, tales como la lengua, el atuendo, la expresión corporal y otros elementos.

La presencia indígena en la capital no ha significado una transformación del sistema de distinciones y clasificaciones sociales que tienden a colocarlos por debajo de los mestizos. Por ello, quienes son identificados como tales se enfrentan a situaciones de discriminación, abuso y malos tratos, así como a desventajas en su lucha por el empleo, la vivienda, la educación, la salud, la justicia, los servicios y otros ámbitos de la vida social.

Las personas que son identificadas como indígenas, como los mazahuas, triquis, mixtecos y otomíes, reciben un trato hostil y en ocasiones son sujetos a la violencia física y verbal. Las mujeres mazahuas, por ejemplo, narran numerosas experiencias de discriminación y malos tratos. En muchos casos ha habido taxistas, empleados de restaurantes, oficinas bancarias a quienes les han negado el servicio. A los centros comerciales no acostumbran ingresar, pues tienen la experiencia de haber sido obligados por los agentes de seguridad a salir, quienes los amenazan con llamar a la patrulla por el supuesto delito de ingresar a una

propiedad privada para pedir limosna. En el transporte colectivo han recibido insultos. Son innumerables los relatos que se refieren a la manera agresiva en que han sido tratados por la gente de la ciudad.

Desde pequeños, quienes se muestran como indígenas reciben insultos y burlas por parte de otros niños. Entre los insultos están: “indio cochino”, “hijo de la India María”⁷ o “pinche oaxaco”. Esta situación ha obligado a las madres a cambiar su atuendo para pasar “inadvertidas” y evitar así que sus hijos reciban burlas. Los niños les piden a sus madres no vestirse “de inditas” para no ser objeto de agresiones.

La discriminación en las escuelas la viven todos los que son identificados como indígenas. Los profesores de la escuela Ponciano Arriaga, ubicada atrás de Palacio Nacional, informan que los niños triquis que acuden a dicho plantel sufren graves problemas al relacionarse con los niños mestizos, ya que no desarrollan amistad y tienden a crear círculos cerrados y separados del resto de la población infantil.

Los indígenas buscan pasar inadvertidos ocultando su pertenencia étnica, sin embargo no siempre lo logran. Para muchos es difícil ocultar los indicios de identidad, pues aunque se comuniquen en español y vistan a la usanza de los mestizos, el acento, la entonación y la expresión corporal delatan su pertenencia étnica.⁸ En algunos casos, como el de los mazahuas, otomíes y triquis las mujeres portan su atuendo tradicional, cuando intencionalmente buscan mostrar su pertenencia étnica, ya sea para vender artesanías a los turistas que buscan lo “auténtico”, o cuando necesitan mostrarse como un actor social colectivo ante las autoridades gubernamentales o ante la prensa. Se ponen el traje “de Marías”, como ellas lo denominan, para presentar sus demandas, tales como conseguir permisos para la venta de sus productos en la vía pública.

La ocupación es uno de los ejes en que se estructuran las relaciones interétnicas y es fuente constante de conflictos. Muchas mujeres indígenas se emplean en el trabajo doméstico, donde las relaciones con los patrones varían de una

⁷ “La india María” es un personaje cómico que se dio a conocer en televisión durante los años setenta. Utiliza indumentaria mazahua y ridiculiza las dificultades de las mujeres mazahuas para comunicarse en español.

⁸ No sólo los indígenas son vistos como “outsiders” por los capitalinos. Una mujer blanca, con alta escolaridad y vestida a la moda me narró de diversos sucesos que ella ha sufrido por tener el acento de su región de origen. Es el caso también del candidato presidencial del PRD, Andrés Manuel López Obrador, cuyo acento tabasqueño ha sido motivo burla por parte de sus opositores y de imitación por personajes cómicos de los medios.

actitud paternalista que “educa” a las niñas en el modo de vida urbano, hasta aquellos que mantienen una actitud agresiva y de mal trato.

Otros más se emplean en el comercio informal. De él participan familias mazahuas, otomíes, triquis, totonacas, mazatecas, nahuas, mixtecas y personas de otros grupos etnolingüísticos, junto con mestizos pobres o trabajadores lanzados al desempleo.

De todos ellos, los mazahuas posiblemente conforman uno de los grupos con mayor tradición en el comercio callejero en la ciudad, pues comenzaron a ocuparse en esta actividad en los alrededores del céntrico mercado de La Merced desde finales de los años cuarenta.

Las mujeres mazahuas, al igual que sus madres y abuelas, realizan la venta de frutas y semillas, y ahora también de artículos industrializados hechos en China. Los niños colaboran con el gasto familiar vendiendo dulces o limpiando parabrisas de automóviles en los cruceros. Acuden a las salidas de teatros, cines y de “los antros” (cabarets y centros nocturnos) para vender dulces y golosinas. Los padres se dedican al comercio o trabajan como aseadores de calzado.

Debido a su empleo en el comercio informal, las mujeres mazahuas tienen una larga experiencia de agresiones y enfrentamientos con la policía y otros agentes gubernamentales. El eterno problema de “la camioneta” (como llaman a granaderos y policías que llegan para desalojarlas) ha sido parte de su vida cotidiana. Desde que llegaron a la ciudad han vivido pendientes de las redadas y excesos policiacos. Han recibido golpes y amenazas, les han decomisado muchas veces sus mercancías y han ido a parar a la cárcel. Casi todas las inmigradas originarias de San Antonio Pueblo Nuevo, Estado de México, que hoy tienen entre cuarenta y setenta años de edad han estado alguna vez en la prisión, unas por 72 horas y otras más hasta por meses. También han tenido que enfrentarse con otras organizaciones de comerciantes en su disputa diaria por un pedazo de acera para vender sus mercancías. Dichas organizaciones cuentan con grupos de golpeadores que son movilizados por los dirigentes. En 1999 fui testigo del desalojo de los comerciantes por un grupo de alrededor de 200 golpeadores armados con palos, tubos, piedras y otras armas bajo el mando de una agrupación rival. Su actividad comercial también los ha convertido en sujetos de extorsión por parte de los dirigentes de organizaciones de ambulantes, quienes se apropian de las calles y les exigen el pago de cuotas para permitirles vender en la calle. Dicen que son las “cuotas del miedo” que deben pagar a estos líderes que funcionan como verdaderas mafias y que están integrados al Partido Revolucionario Institucional.

El comercio ambulante ordena su tiempo de trabajo y sus conflictos cotidianos, como el no tener quien les ayude a cuidar a sus hijos, por lo que suelen llevarlos con ellas para realizar sus actividades. Una gran cantidad de problemas que han tenido los mazahuas con la justicia, se deriva del comercio ambulante. Los hombres, pero sobre todo las mujeres, han sido llevados a los reclusorios al ser acusadas de robo a transeúntes, e incluso de golpear a policías. Los conflictos con otros vendedores callejeros han sido también una constante. Ello ha motivado que las mujeres mazahuas vayan en grupo a presenciar ciertos espectáculos agonísticos que les pueden ser de utilidad. Van a la lucha libre y al box, porque quieren aprender a defenderse físicamente de las agresiones, no sólo de los policías y comerciantes, sino también de los hombres de su grupo, incluyendo a cónyuges. Algunas jóvenes que desde niñas se han desempeñado como comerciantes, se han convertido en boxeadoras y luchadoras profesionales, pero en todos los casos, el aprendizaje de las técnicas de defensa personal les han dado una mayor seguridad y confianza en sí mismas para defender sus derechos.

LA CRIMINALIZACIÓN DE “EL OTRO”

En la década de 1990 el país se vio sacudido por un vertiginoso incremento de la delincuencia. El asalto a mano armada, el robo de vehículos, el secuestro y la violación se convirtieron en un hecho cotidiano. La prensa y la televisión llenaron sus espacios con la nota roja. 1994 fue un año en el que coincidieron el alzamiento zapatista en Chiapas, seguido por el asesinato del candidato presidencial del Partido Revolucionario Institucional. A finales de ese mismo año, estalló la crisis con una fuerte devaluación del peso provocada por la fuga de capitales. Cientos de empresas medianas y pequeñas recibieron un golpe de muerte. Los pequeños agricultores quedaron en la ruina. Más de un millón 300 mil personas perdieron su empleo de la noche a la mañana. Todo ello se conjugó con el auge de uno de los pocos negocios que aun en medio de la crisis pudieron florecer: la producción y el tráfico de estupefacientes.

En los primeros años del nuevo milenio, salir a las calles en la ciudad de México se convirtió en un riesgo. Se generó miedo ante un peligro ubicuo: nadie sabe cuando va a ser asaltado, secuestrado, sufrir abuso sexual o cualquier otro acto de violencia. El delito se convirtió en un fenómeno que afectó todos los sectores de la sociedad, agravado por la impunidad con la que actúa la delincuencia, debido a la corrupción de las instituciones policiacas y del poder judicial, y por la falta de actualización de las normas jurídicas con las que se juzgan los delitos.

Basta señalar que hasta la fecha 93% de los delitos denunciados, no son castigados. La violencia delincencial es multicausal y no puede ser atribuida a un solo factor, ni a una determinada categoría o sector social.

No obstante, cuando algún acontecimiento amenaza la seguridad, el peligro suele atribuírsele al “otro”, es decir, a quienes no entran en los cánones establecidos de “normalidad”. En el proceso de atribución de la inseguridad, existe la tendencia a criminalizar a “el otro”. En ese proceso emergen viejas representaciones que se actualizan en contextos específicos de interacción. Por ello, si en algunos contextos los indígenas habían sido considerados como “ignorantes”, “atrasados” y hasta “bárbaros”, ahora es factible que se añadan otros atributos negativos a la construcción de estereotipos. La diferencia sociocultural es un elemento que se esgrime como elemento de distinción, de tal suerte que “el otro” se convierten en una amenaza, real o imaginada.

A las diferencias étnicas se añaden también factores de clase. Es más factible que sean culpados y castigados los sujetos cuyos rasgos fenotípicos son semejantes a los de los indígenas; se desconfía más del pobre que del rico; del delincuente ocasional que del criminal de cuello blanco.

Las representaciones sociales tienen la característica de actualizarse en contextos específicos. Por ello, viejas representaciones que parecerían inexistentes o debilitadas, emergen con fuerza cuando son actualizadas. Dichas representaciones también condenan de antemano al mestizo pobre, al indigente, al desempleado, al homosexual, al niño de la calle, al comerciante ambulante y, en general, al sujeto que muestra su pertenencia a las clases desposeídas y a otros que no son “normales”, es decir, a los que no se ajustan a los modelos con los que son representadas las elites económicas, culturales y políticas del país.

Los prejuicios racistas y la descalificación de las clases desposeídas no surgen de la nada. A ello contribuyen los medios de comunicación que tiendan a alimentar los estereotipos que asocian la pobreza con el crimen.

Las estadísticas de la delincuencia muestran que son jóvenes de origen obrero o campesino, quienes han poblado mayoritariamente las cárceles mexicanas. En 2006, la población recluida en los centros de readaptación social del Distrito Federal correspondía primordialmente al sector joven de baja instrucción educativa, cuyo principal delito había sido de carácter patrimonial, es decir, contra la propiedad y los bienes particulares⁹ (CDHDF, 2006).

⁹ Esto no significa que los miembros de otras clases sociales no comentan delitos: son conocidos los casos de banqueros, políticos y empresarios defraudadores, los cuales cuentan con abogados y con el poder económico suficiente para tramitar amparos y evitar su detención, pueden sobornar magistrados y eludir la prisión.

Hay una estrecha relación entre la pertenencia étnica y la condición de clase de los migrantes indígenas. Por ello, es más fácil que sean criminalizados y detenidos por la policía como sospechosos cuando sucede algún atraco. Convertir en “criminal” al otro es una forma extrema de referirse a la “contaminación” que produce su presencia. Es una forma de utilizar la diferencia para establecer las fronteras que distinguen lo propio de lo ajeno y para culpar al “otro” de los acontecimientos indeseables.

El Centro Histórico de la ciudad de México, sobre todo en su parte oriente y norte, expresa uno de los más vivos ejemplos de ello. Es un espacio en el que los conflictos interétnicos y la criminalización de “el otro” son frecuentes. Vivir en esta área de la ciudad permite a las familias indígenas contar con vivienda y facilita, sobre todo a las mujeres que tienen hijos pequeños, atender el hogar y simultáneamente desempeñar el comercio callejero a unos cuantos metros de sus viviendas. Aprovechan su ubicación en esta área para adquirir a menor costo las mercancías que venden, evitar el pago de rentas y obtener una serie de servicios sin costo.

En el centro existen numerosos comerciantes callejeros y uno de los principales centros de distribución de mercancías que abastecen al comercio informal: el barrio de Tepito que tiene fama de vender mercancías robadas, drogas y armas de fuego. Cerca de allí se encuentran el mercado de la Merced, así como vecindades abandonadas o de rentas congeladas que continúan albergando a la población indígena y mestiza de bajos recursos, que convive con indigentes.

La mayor amenaza que se percibe en esta parte de la ciudad es el alto índice delictivo. Problemas asociados con el consumo y venta de drogas, el robo y la prostitución infantil hicieron del Centro Histórico una zona de transición, según la encuesta levantada por Enrique Valencia (1965) en los años sesenta. Esa condición no ha cambiado mucho. Esto explica en buena medida por qué entre los adolescentes y jóvenes indígenas haya quienes se involucran en actividades delictivas y existan padres de familia que hayan decidido mandar a sus hijos a su lugar de origen para protegerlos de la drogadicción y de otros peligros que entraña la vida urbana, cuando así lo pueden hacer. Otros no tienen alternativa. Varios jóvenes mazahuas se encuentran actualmente en la cárcel, al haber sido acusados por delitos del fuero común: robo a particulares, lesiones y violación.

Tanto por sus actividades comerciales como por los lugares en que habitan, los indígenas, como los mazahuas, los mazatecos y los otomíes han enfrentado diversos problemas judiciales. Algunas de las vecindades étnicas del centro de la ciudad adquirieron la fama de ser “casas de delincuentes”, no sólo porque así

les llaman sus vecinos, sino también la policía y los periódicos de nota roja. Una dirigente mazahua de una de estas vecindades señala que, efectivamente, en la vecindad en la que vive habitan personas de su pueblo que han cometido algún delito. Pero también aclara que: “entre nosotros hay muchachos que roban, que se drogan, pero no son todos. Aquí es como en todos lados, aquí hay gente de todo. Aquí también tenemos gente que estudia y trabaja”.

Durante el trabajo de campo, los indígenas entrevistados, no tenían un discurso sobre la delincuencia y la criminalidad en la ciudad. Sus preocupaciones estaban más enfocadas en los abusos que comete la policía contra ellos o sus familiares, sobre todo cuando habían sido inculpados de delitos que, aseguran, no cometieron. Son conocidas las prácticas de extorsión policiaca. Diversos testimonios se refieren a detenciones arbitrarias por parte de la policía con propósitos de extorsión. Una mujer mazahua me comentaba que al ir a visitar a su hijo en la cárcel, descubrió que los reclusorios albergaban a “puros indígenas”, pues “allá toda la gente es pobre, así como nosotros. No están los ladrones ni los delincuentes. Allá hay puro indígena”.

Las relaciones de vecindad en otras colonias de la ciudad revisten otro tipo de conflictos que también conducen a la criminalización de los indígenas. En el sur de la ciudad de México se ubica un predio que los vecinos de la zona conocen como “La Marranera”.¹⁰ Los vecinos señalan que en la colonia es necesario tener cuidado con los asaltantes que viven en ese lugar. Allí habita un grupo de mazahuas, junto con inmigrantes pobres procedentes de Guerrero y Michoacán.

Otro caso ilustrativo se dio en una colonia de la Delegación Iztapalapa, donde existe un conjunto habitacional que alberga a 120 familias indígenas mazahuas procedentes de Michoacán. En 1997 los vecinos mostraban su disgusto porque los indígenas fueron a vivir a su colonia. En noviembre de ese año, llevaron a los reporteros de Televisión Azteca para hacer un reportaje donde los mazahuas fueron dados a conocer como viciosos y criminales. Los vecinos protestaban porque los mazahuas habían invadido la calle con material de cemento mientras construían sus viviendas. En el reportaje, transmitido en horario estelar, los mazahuas fueron exhibidos como viciosos, borrachos, padres de hijos drogadictos. Sus vecinos consideraban que los mazahuas se habían convertido en una fuente de peligro para la seguridad pública y exigían su salida de la colonia. Casos similares se presentan en otras colonias de la capital (Oehmichen, 2005). Por su parte, los mazahuas señalaban que entre ellos había una familia de su mismo lugar de origen, dedicada al narcomenudeo. Aseguraban que dicha familia

¹⁰ Lugar donde se guarda a los marranos, como popularmente se les dice a los cerdos.

recibía protección de unos agentes de la policía judicial que viajaban en un auto negro con antena. Uno de los dirigentes de la organización había promovido la expulsión de esta familia de delincuentes, pero su acción cesó cuando los demás no lo apoyaron por miedo a sufrir represalias. El mismo me confió haber sentido miedo, “no por mí, sino que a mis hijos les hagan algo”.

Sin embargo, para los medios de comunicación el criminal es el pobre, en este caso, los mazahuas, como difundió la televisora arriba citada.

Las televisoras han desempeñado un papel muy importante en la construcción de estereotipos negativos que criminalizan a los pobres y estigmatizan a los indígenas. En los anuncios que promueven la denuncia del delito, así como en los noticieros, las telenovelas y hasta en los dibujos animados “el mal” encarna en sujetos cuyo fenotipo es indígena.¹¹ Se castiga así el delito de “portación de cara” (Reguillo, 2001) que hace que los indígenas y los pobres se conviertan en víctimas potenciales de la violencia del Estado.

EL INDÍGENA COMO “EL OTRO” INCIVILIZADO

Pocos son los dirigentes de las elites políticas y económicas de México y de toda Latinoamérica que llegan a expresar un discurso explícitamente racista. Mostrarse como racista en el siglo XXI no es políticamente correcto. Por ello, es difícil encontrar un racismo discursivo que se haga público (van Dijk, 2003). Los funcionarios del gobierno, los líderes empresariales y otros actores con poder, no expresan de manera pública sus prejuicios, aunque es posible que si lo hagan en ámbitos familiares y privados. El que no haya un racismo discursivo en el ámbito público, no significa que no exista el racismo ni sus efectos perniciosos. Las prácticas sociales refrendan un tipo de racismo no discursivo, cuyos resultados más evidentes se muestran en los elevados índices de exclusión y de pobreza que viven los indígenas.

No obstante todo lo anterior, en los últimos años se ha señalado que los linchamientos son producto de los “usos y costumbres” de las comunidades indígenas y campesina.¹²

¹¹ En la versión doblada al español de la película *El Rey León*, las malvadas hienas hablan con la entonación del céntrico barrio de Tepito en ciudad de México. Es posible que esta forma de comunicarse en español resultara del habla indígena. En la versión en inglés, la voz de las hienas tiene acento mexicano.

¹² El linchamiento es una ejecución colectiva extremadamente violenta de carácter ilegal la cual, eventualmente, culmina con la muerte de la víctima. Se emprende como un juicio sumario

En el imaginario colectivo, fomentado en buena medida por la prensa y los discursos de las elites políticas, existe la creencia de que los indígenas (y por extensión, los campesinos) regulan sus relaciones por una forma de derecho consuetudinario, entendido como una práctica opuesta a la racionalidad del derecho positivo. En esta representación, las comunidades indígenas son equiparables a las “sociedades salvajes” a las que hay que “civilizar” a través de la educación. Esta es la imagen de “el otro” incivilizado, el atrasado, el ignorante, el no-integrado a la modernidad.

Así se muestra en las primeras declaraciones del Jefe de Gobierno del Distrito Federal, Andrés Manuel López Obrador, quien ante el linchamiento de un presunto ladrón de imágenes religiosas en Santa Magdalena Petlalcalco, en la Delegación Tlalpan, señaló: “...con las tradiciones de un pueblo, con sus creencias, vale más no meterse [...] Es parte de la cultura y creencias de los pueblos originarios, que representan al México que no termina por irse, el México profundo” (La Jornada, 28 de julio de 2001). La misma opinión manifestó en noviembre de 2004 después del linchamiento de dos policías pertenecientes a la Policía Federal Preventiva. El linchamiento fue transmitido por la televisión comercial en tiempo real, desde el pueblo de Juan Ixtayopan, ubicado al sur del Distrito Federal. Ninguna de las policías (ni la federal ni la local) intervino para detener a la turba. Al día siguiente, el secretario general de Gobierno del DF, Alejandro Encinas, dio su explicación del acontecimiento y declaró: “Se trata de un hecho aislado en una comunidad alejada, que tiene sus usos y costumbres...” (La Jornada, 28 de julio de 2001).

De igual manera, diputados, delegados y líderes de diferentes partidos reprobaban el linchamiento y coincidieron en señalar que es injustificable que bajo la lógica de “usos y costumbres” se produzcan este tipo de hechos. El coordinador del PRD en la Asamblea Legislativa del Distrito Federal, Carlos Reyes Gámiz, expresó que “ya se ha vuelto una constante que en los pueblos la lógica comunitaria se imponga al derecho, y cometan demasiadas arbitrariedades y atropellos” (La Jornada, 24 noviembre de 2004). Por último, Víctor Hugo Círigo, jefe delegacional de Iztapalapa, dijo que no se puede justificar que por “usos y costumbres” se responda con un crimen, con el homicidio de los agentes de la PFP.¹³

en respuesta a actos o conductas delictivas reales o imputadas a la víctima, quien se encuentra en inferioridad numérica abrumadora frente a los linchadores. El linchamiento se produce con golpes, lapidaciones y en algunos casos, se incinera a la víctima. La mayor parte de los linchamientos se han producido por imputaciones de robo, violación y rapto de menores (Fuentes, 2005).

¹³ Esta declaración coincide con otras que se hicieron en Perú después de dos linchamientos ocurridos en el Altiplano. El primero sucedió en la ciudad de Ilave (Perú), el 26 de abril; el

La espectacularidad de estos hechos lamentables, llevó a que los funcionarios hicieran alusión a los “pueblos” y comunidades “aisladas”, en una clara referencia a los pueblos y comunidades indígenas del sur de la cuenca de México.¹⁴ Todo ello sin reparar en las cifras, porque la mayoría de los linchamientos e intentos de linchamiento en el Distrito Federal han sido cometidos por turbas anónimas conformadas por personas que no pertenecen a dichas comunidades.¹⁵ Linchamientos que, sin embargo, no fueron tan espectaculares mediáticamente.

Las declaraciones contra los “usos y costumbres” no sólo renuevan viejos prejuicios. Se construyen también estereotipos al seleccionar ciertos atributos negativos y aplicarlos de manera indiscriminada a todas las comunidades indígenas. Más aún, esas declaraciones se presentaron en un contexto en el que la lucha indígena había llevado a las cámaras la modificación de la constitución donde, como señalé, también se prevé que los indígenas podrán ejercer sus derechos, en un marco de respeto a los derechos humanos y de la mujer. Por su parte, la jerarquía católica también se pronunció contra algunos usos y costumbres, tales como castigos a fuetazos, mutilaciones, linchamiento o “quemar en el fuego”.¹⁶

De esta manera, después de los linchamientos físicos sufridos por los policías, se procedía al linchamiento moral de los indígenas, quienes desde hace varios años han reclamado el respeto a sus formas de organización social y tomas de decisión basadas en usos y costumbres.

La representación de lo indígena como sinónimo de barbarie es ampliamente compartida en México.¹⁷ Sin embargo, no se repara en el hecho de que

otro en Ayo-Ayo (Bolivia) el 15 de junio de 2004. Ambas ciudades se encuentran ubicadas en lo que se considera territorio de la “nación aymará”, donde turbas de gente enardecida linchó a sus autoridades. En términos generales, se dijo que estos actos de linchamiento, formaban parte de la llamada justicia comunitaria, es decir, de los usos y costumbres del pueblo aymará (Oscar del Álamo, revista *Governance*, No. 13, noviembre de 2004).

¹⁴ Sobre los pueblos y comunidades de la cuenca de México, véase el artículo de A. Medina (1995).

¹⁵ Entre 1987 y 2001 en México, tuvieron lugar 294 linchamientos o tentativas de linchamiento. La mayor concentración se dio en ciudad de México, seguida por el Estado de México y los estados de Chiapas, Oaxaca, Puebla y Morelos (Fuentes, 2005).

¹⁶ Mensaje enviado a la Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, reunidas en la ciudad de Oaxaca, el 2 de diciembre del 2002.

¹⁷ Ver el análisis de Shadow y Rodríguez-Shadow (1991), acerca de un reportaje del linchamiento llevado a cabo en el año de 1985 en San Francisco Coapa, Puebla, en el que la prensa “arroja leña a la hoguera al discurso conservador de la otredad que apuntala el continuo linchamiento político y económico de los indígenas mexicanos en las zonas rurales” (véase Binford, 2000: 42).

el linchamiento es una respuesta anómica que se produce ante la desconfianza en los órganos del Estado (que, de acuerdo con la propuesta weberiana, monopoliza el uso de la violencia legítima). Es una respuesta que surge cuando las normas de convivencia social han sido trastocadas y desestructuradas desde las altas esferas de quienes tienen el poder. El linchamiento, finalmente, es una respuesta desesperada de turbas anónimas cuya acción consiste en

...transformar en una representación metonímica todo lo que es incorrecto, los asaltos, violaciones, robos y homicidios que quedan impunes a consecuencia de la ineptitud, corrupción o complicidad de las autoridades [...] Mediante el linchamiento, las comunidades (o segmentos de ellas) sustituyen al Estado. Ocupan el nicho social que éste ha abandonado, pero de una forma tal que simplemente invierten, y de esa manera preservan, la violencia a la cual las comunidades mismas han estado históricamente sujetas (Binford, 2000: 33).

Contrariamente a lo que presuponen las teorías del sentido común, la experiencia empírica ha mostrado que la aplicación de la justicia por usos y costumbres no engendra turbas violentas, sino tribunales populares y sistemas de autoridad que se rigen bajo unos principios y una lógica sustentada en la norma situada por encima de las pasiones y en el derecho por arriba de las venganzas. Este es el caso, por ejemplo, de la policía comunitaria conformada por 43 comunidades indígenas y mestizas del estado de Guerrero y que hoy se encuentra fuertemente amenazada por el gobierno del estado y confrontada con los narco-caciques de dicha entidad (Sánchez Serrano, 2003).

No se puede negar que a través de los usos y costumbres se han cometido actos de injusticia y abusos de poder, tales como la quema de personas acusadas de brujería (Stavenhagen e Iturralde, 1989). Sin embargo, el problema es más complejo y no se puede generalizar este tipo de acciones hacia todos los indígenas y utilizar estos ejemplos para caracterizar de la misma manera a todos y negarles sus derechos.

La historia social ha descrito casos similares de estallidos de la violencia popular ante la incapacidad del Estado por hacer prevalecer la justicia: se habla del *tumulto popular o de masas*. El historiador inglés E. P. Thompson (1994) ha dedicado un largo análisis a estos fenómenos en los que la comunidad logra ritualizar su propia violencia bajo el título *Rough Music, la cencerrada inglesa*. Se trata de “formas rituales de hostilidad hacia individuos que han infringido ciertas reglas de la comunidad”, pero advierte que las comunidades no siempre logran quedarse en la ritualización del castigo, pues a veces llegan a la muerte del que se convierte en sujeto de la hostilidad. Los ejemplos sociológicos más dramáticos son el Ku Klux Klan en Estados Unidos y los *pogroms* de Europa

central estudiados por Elías Canetti (1977) cuando analiza los comportamientos y motines de masas motivados por el miedo. Por ello es difícil admitir que los tumultos se deban a “usos y costumbres” de comunidades indígenas, quienes en realidad se convierten en chivo expiatorio. La historia nos enseña que los linchamientos se producen en momentos en que se exacerbaban los resentimientos sociales y explotan de manera irracional, independientemente del origen étnico de quienes en ellos participan.

A la par que se atribuye a los usos y costumbres indígenas la proliferación de los linchamientos, con frecuencia se presentan prácticas genocidas cometidas por agencias del Estado, cuyos ejecutores han quedado en la impunidad. Este tipo de violencia política ha cobrado decenas de víctimas en los estados de Chiapas, Guerrero y Oaxaca, coincidentemente las mismas en las que se concentra el mayor número de linchamientos.¹⁸ La pérdida de la confianza de los pobladores ante la impunidad que exhiben los criminales, hace que éstos sean asociados con los encargados de mantener el orden. Esta percepción se refuerza ante el hecho de que los asesinatos cometidos por grupos paramilitares en contra de campesinos en el Charco (Guerrero), Aguas Blancas (Guerrero), Acteal (Chiapas) y Agua Fría (Oaxaca) hayan quedado impunes.

CONCLUSIÓN

La violencia que se expresa en las relaciones interétnicas no es un hecho aislado de otros hechos de significación ni de la historia. Es un tipo de violencia estructural, que desencadena otro conjunto de violencias: violencia cotidiana, violencia política, violencia simbólica.

En el proceso de construcción cultural de la nación los indígenas fueron vistos como una alteridad ajena a la modernidad e identificados como producto del atraso por las elites económicas, culturales y políticas. Hoy, ante el incremento de la violencia y de la inseguridad pública, emergen y se renuevan viejas representaciones que, en circunstancias de crisis, tienden a mostrar a los indígenas como bárbaros o como criminales, ajenos al México de la modernidad. Se observa la incorporación de nuevos atributos de identidad, generalmente negativos, que

¹⁸ Cabe destacar que el número de linchamientos se incrementó notablemente a partir del año de 1993, lo que puede relacionarse con el retiro del Estado de la promoción de la seguridad social, las privatizaciones indiscriminadas y la polarización económica que ha traído consigo la reforma neoliberal.

descansan sobre representaciones previamente elaboradas y actualizadas como el “chivo expiatorio” de los males que aquejan a la sociedad.

La violencia simbólica que descalifica a las sociedades indígenas, se manifiesta en un racismo no discursivo. Sin embargo, cuando surge algún acontecimiento que la sociedad no tolera, como es el caso de la delincuencia y de los linchamientos, se tiende a culpar al “otro”: al indígena. Y en este sentido, los indígenas, al igual que los inmigrantes en el mundo, aparecen en el imaginario como uno de los actores potencialmente dañinos.

Actualmente, los sucesos violentos que más han llamado la atención de la prensa y la televisión se relacionan con el narcotráfico. Sin embargo, este no es el único problema que afecta a la sociedad mexicana. Es un mal que muestra la vulnerabilidad del Estado y de la sociedad en su conjunto. Sin embargo, en la ciudad de México las personas no temen a las balaceras entre narcotraficantes, pues esos acontecimientos se han presentado principalmente en los estados del norte y occidente del país.

En la ciudad de México, el ciudadano común teme más a los asaltos, al robo de vehículo a mano armada, a los secuestros, al secuestro “expres” y a las violaciones y abusos sexuales a la hora de salir a la calle. Vive también con el temor de que sus viviendas sean saqueadas. Dicho temor no es gratuito ni sólo el resultado de la nota roja que alimenta día con día los miedos. Se tiene temor porque se ha sido víctima directa del delito, o porque algún familiar o amigo lo ha sufrido. La información que circula de boca en boca y que no aparece en los diarios, tiene el efecto de corroborar, refutar, ampliar o minimizar lo que publican los medios. La información mediática generalmente descontextualizada y fragmentada, es completada en la mente de las personas que la reciben y la resignifican.

La inseguridad pública que se vive en la capital del país recrea el temor, porque la delincuencia encarna una forma de violencia que es ubicua, ya está en todas partes. Nadie sabe en qué momento será la siguiente víctima. Más aún, no se sabe quiénes son los delincuentes, porque no se sabe cómo es su rostro.

En este contexto, es más fácil desconfiar del pobre antes que del rico, del indígena antes que del que no lo es. Por ello, quienes son reconocidos como indígenas, o son identificados como pobres o en extremo pobres, se vuelven sospechosos del delito.

Los indígenas así, se convierten en sujetos potenciales de la violencia del Estado, de las instituciones encargadas de impartir y administrar justicia, pero también del ciudadano común que actúa con base en las representaciones colectivas fraguadas a lo largo de siglos de dominación y de colonialismo interno. Quienes se muestran como indígenas o son identificados como tales, son sospechosos de antemano.

La debilidad del Estado y la impunidad de los criminales ha provocado actos de justicia por propia mano. Se ha visto que los linchamientos se producen cuando los órganos de justicia del Estado no castigan el delito. Esos actos son realizados tanto de manera comunitaria en el medio rural, como por turbas anónimas en las ciudades. Sin embargo, el discurso de las elites tiende a atribuirlos a los llamados “usos y costumbres” indígenas, al “México profundo”.

La relación entre el derecho consuetudinario indígena y el derecho positivo puede llegar a ser conflictiva en algunos aspectos. Pero también se ha mostrado que ambas formas de derecho no se contraponen de manera tajante (Stavenhagen e Iturralde, 1989). Por ello, el racismo no discursivo se hace explícito en momentos de crisis y sucede cuando la acción de las instituciones del Estado ha fallado.

Los indígenas, o quienes así son identificados, son sujetos de la violencia simbólica que, como vimos, no está separada de otras formas de violencia. En resumen, a la construcción de fronteras que separan a los indígenas de quienes no portan esa identidad, ahora se añaden nuevos atributos negativos. Se criminaliza así la diferencia cultural.

Agradecimientos

Agradezco a la doctora Catherine Héau (ENAH), al doctor Pierre Beaucage (U. de Montreal) y al doctor Martin Hébert (U. Laval, Québec), los comentarios a las versiones anteriores de este artículo.

REFERENCIAS

- ANDERSON, B.
1997 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica, México.
- BARTOLOMÉ, M. A.
1997 *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*. Instituto Nacional Indigenista, Siglo XXI Editores, México.
- BEAUCAGE, P.
1987 Démographie, culture, politique: la condition indienne au Mexique. *Anthropologie et Sociétés* 11 (2): 13-31.

BINFORD, L.

- 2000 Migración transnacional, criminalidad y justicia popular en el Estado mexicano contemporáneo. L. Binford y M. E. D'Aubeterre (eds.) *Conflictos migratorios transnacionales y respuestas comunitarias*, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla: 19-43.

BONFIL, G.

- 1981 *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. Nueva Imagen, México.

BOURDIEU, P.

- 1998 *La domination masculine*. Seuil, París.

CANETTI, E.

- 1977 *Masa y poder*. Muchnik Editores, Barcelona.

COMISIÓN DE DERECHOS HUMANOS DEL DISTRITO FEDERAL

- 2006 [en línea] <http://www.cd hdf.org.mx/index.php?id=dipoplacion>
Consultado el 5 de marzo de 2006.

COMISIÓN NACIONAL PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

- 2002 [en línea] *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México*.
<http://cdi.gob.mx/index>
Consultado el 9 de marzo de 2006.

DEL ÁLAMO, O.

- 2004 [en línea] Linchamientos, la venganza aymara. *Governanza* 12, Revista Internacional para el Desarrollo Humano, Institut Internacional de Governabilitat de Catalunya
<http://www.iigov.org/gbz/article.drt?edi=14190&art=14191>
Consultado el 26 de octubre de 2004.

DE VIDAS, A.

- 2003 *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología, El Colegio de San Luis, Institut de Recherche pour le Développement, México.

ESCOBAR OHMSTEDE, A. Y TERESA ROJAS

- 1993 *La presencia del indígena en la prensa capitalina del siglo XIX*. Tomo I, Biblioteca Gonzalo Aguirre Beltrán, Instituto Nacional Indigenista-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología, México.

FUENTES DÍAZ, A.

- 2005 El Estado y la furia. *El Cotidiano. Revista de la realidad mexicana actual* 20 (131): 7-19.

GAMIO, M.

- 1982 [1916] *Forjando patria*. Porrúa, México.

GIDDENS, A.

- 2000 *Sociología*. Alianza Editorial, Madrid.

HÉAU C. Y G. GIMÉNEZ

- 2004 La representación de la violencia en la trova popular mexicana. *Revista Mexicana de Sociología* 4: 627-659.

HÉRITIER, F.

- 1996 *Seminaire sur la violence*. Odile Jacob, París.

IANNI, O.

- 2001 La violencia en las sociedades contemporáneas. *Metapolítica* 5 (17): 56-69.

MEDINA, A.

- 1995 Los sistemas de cargos en la cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico. *Alteridades* 9: 7-23.

MARTÍNEZ CASAS, R.

- 2001 La cara indígena de Guadalajara: la resignificación de la cultura otomí en la ciudad. Tesis de doctorado en ciencias antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana Plantel Iztapalapa, México.

OEHMICHEN, C.

- 1999 *Reforma del Estado, política social e indigenismo en México (1988-1996)*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.
- 2005 *Migración, género y relaciones interétnicas: mazahuas en la ciudad de México*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

PRONASOL

- 1990 *El combate a la pobreza*. Consejo Consultivo del Programa Nacional de Solidaridad, El Nacional, México.

REGUILLO, R.

- 2001 Miedos: imaginarios, territorios, narrativas. *Metapolítica* 5 (17): 70-89.

ROMER ZAKRZEWKA, M.

- 2003 *¿Quién soy? La identidad étnica en la generación de los hijos de migrantes indígenas en la zona metropolitana de la ciudad de México.* Tesis de doctorado en antropología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

SÁNCHEZ SERRANO, E.

- 2003 De la organización comunal a la creación de la seguridad pública en la costa montaña de Guerrero: la experiencia de la policía comunitaria. A. Álvaro y V. Camero (eds.) *La sociología hoy en la UNAM*, tomo II, México: 283-300.

SEDESOL

- 2005 [en línea] *Primera Encuesta Nacional sobre Discriminación en México.*
http://www.sedesol.gob.mx/subsecretarias/prospectiva/subse_discriminacion.htm
Consultado el 24 de abril de 2006.

SHADOW R. Y M. RODRÍGUEZ SHADOW

- 1991 Los robachicos. *México Indígena* 23: 41-45.

STAVENHAGEN R. Y D. ITURRALDE (EDS.)

- 1989 *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina.* Instituto Indigenista Interamericano-Instituto Interamericano de Derechos Humanos, San José de Costa Rica.

THOMPSON, E. P.

- 1994 *Historia social y antropología.* Traducción de *Annales* 1972, Instituto Mora, México: 18.

VALENCIA E.

- 1965 *La Merced. Estudio ecológico y social de una zona de la ciudad de México.* Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

VAN DIJK, T. A.

- 2003 *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina.* Gedisa, Barcelona, España.

