



Expedicionario

REVISTA DE ESTUDIOS EN ANTROPOLOGÍA

Escuela de Antropología e Historia del Norte de México - Año 2 - Núm. 4 - Enero a Marzo de 2016

A black and white close-up photograph of a young indigenous woman. She is wearing a patterned headscarf and a floral-patterned blouse. Her expression is neutral as she looks slightly off-camera. The background is a plain, light-colored wall.

**Racismo y
discriminación
hacia los
pueblos
indígenas**



directorio

Secretaría de Cultura

Rafael Tovar y de Teresa

Secretario

Instituto Nacional de Antropología e Historia

María Teresa Franco González

Dirección General

Diego Prieto Hernández

Secretaría Técnica

Leticia Perlasca Núñez

Coordinación Nacional de Difusión

Escuela de Antropología e Historia del Norte de México

Emiliano Gallaga Murrieta

Director

Arturo Herrera Bautista

Secretaría Académica

Mónica Sofía Iturbide Robles

Subdirectora de Difusión, Vinculación y Extensión

Comité editorial

Andrés Oseguera Montiel

Daniel Calderón Carrillo

José Abel Valenzuela Romo

Tobías García Vilchis

Responsable de la edición

Tobías García Vilchis

Edición y diseño

Frida Salcido Hernández

Fotografía de portada y contraportada

Arturo Mario Herrera Bautista



Expedicionario. Revista de estudios en antropología, Año 11, No. IV, enero-marzo de 2016, es una publicación trimestral, editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Córdoba 45, Colonia Roma, C.P. 06700, Delegación Cuauhtémoc, México, Distrito Federal. Editor Responsable: Tobías García Vilchis. Reservas de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2015-052115002600-102. ISSN: 2448-4814. Ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de Título y contenido: en trámite, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Domicilio de la publicación: Calle 5 de febrero e Instituto Politécnico Nacional (Calle 28) #301, Col. Guadalupe, C.P. 31410, Chihuahua, Chihuahua. Imprenta: Impresos Santander, Ernesto Talavera Núm 1207, Col. Rubio, Chihuahua, Chih.

Este número se terminó de imprimir el 31 de marzo de 2016 con un tiraje de 1000 ejemplares.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Expedicionario



REVISTA DE ESTUDIOS EN ANTROPOLOGÍA

Escuela de Antropología e Historia del Norte de México - Año 2 - Núm. 4 - Enero a Marzo de 2016

índice

presentación

Arturo Mario Herrera Bautista

Indígenas en la antropología mexicana. La otredad interna 1

Alicia Castellanos Guerrero

Representaciones sociales y discursos racistas en la ciudad de Chihuahua 10

Arturo Mario Herrera Bautista

Despojo de tierras y relaciones de colonialidad en la Sierra Tarahumara 17

Horacio Almanza Alcalde

Discriminación y violencias en jornaleros agrícolas rarámuri: Un caso etnográfico de la Sierra Tarahumara 23

Juan Jaime Loera González

Discriminación al indígena a través de los memes: un análisis pragmático 30

Nuvia Betancourt Sabatini

El Aprendiz 34





Presentación

Arturo Mario Herrera Bautista

La construcción del objeto de estudio antropológico pasa por el tamiz del lenguaje, de las regularidades discursivas, de modo que la realidad sociocultural que se estudia, describe y analiza se reconstruye conceptualmente para poder dar cuenta de ella. Racismo y discriminación hacia los pueblos indígenas son dos conceptos que no aparecen comúnmente en textos antropológicos, se prefiere evitarlos pues resultan molestos o incómodos, dicen algunos, politizan el debate científico y sobredimensionan parcialmente la desigualdad y la dominación dicen otros.

En el México actual, las instituciones gubernamentales hablan de respeto a la diversidad, de diálogo intercultural, de acatamiento a los tratados internacionales que promueven los derechos de los pueblos indígenas y de todas las minorías a existir y a generarse mundos de vida propios, sustentados en sus culturas y sus propios escenarios de futuro. En la realidad, las cosas suceden de muy otra manera.

Lo cierto es que la sociedad mexicana y sus gobernantes no han superado en la cotidianidad el contexto colonial que nos engendró como nación, hay poderosas herencias de ese mundo colonial que continúan marcando las relaciones interétnicas, sustentadas en la desigualdad y la exclusión hacia quienes permanecen en la categoría de colonizados, es decir, principalmente los pueblos indígenas. Estas relaciones asimétricas y jerárquicas, en las que el grupo mestizo mayoritario ejerce la hegemonía sobre los grupos indígenas se manifiesta de múltiples formas a través de los discursos, las prácticas sociales, las actitudes hacia el diferente, las representaciones sociales, las valoraciones éticas y estéticas.

En ese contexto, aspectos tales como el racismo, la discriminación y el despojo son tres ángulos desde los cuales se puede analizar la relación de la sociedad nacional con los pueblos indígenas del país. En ese contexto, hay que reconocer que nuestra disciplina antropológica contribuyó durante mucho tiempo a generar el discurso oficial y las estrategias para tratar la diversidad étnica en nuestro país, a definir las políticas y programas dirigidos a esas poblaciones. Por otra parte, también la antropología ha generado análisis de las prácticas que desde el poder se esgrimen para dominar, excluir y someter a los pueblos indígenas y a despojarlos de sus recursos y territorios. Más recientemente, desde nuestra disciplina se han desarrollado visiones que caracterizan y describen estas prácticas para tratar de encontrar, junto con los actores colectivos indígenas, las vías de resistencia y lucha que contribuyan a un proceso de descolonización y empoderamiento que les permita encontrar caminos propios para encaminarse al futuro.

En este número de El Expedicionario presentamos textos de diversos autores que describen los contextos en los que se manifiesta la hegemonía, las relaciones de poder y de colonialidad hacia los pueblos indígenas, principalmente del Estado de Chihuahua; las prácticas discursivas que evidencian cómo de manera consciente o inconscientemente, se han larvado prejuicios en las representaciones sociales y en el trato discriminatorio hacia el Otro indígena; la urdimbre de prácticas "legales" e ilegales de que se valen los grupos dominantes para promover proyectos de desarrollo y megaproyectos extractivistas, impulsados sobre la base del despojo de los pueblos indígenas de sus territorios y recursos naturales; la simplificación que hace el gobierno mexicano al traducir la problemática indígena a criterios economicistas, productivistas y asistencialistas que impregnan las alternativas que ofrece para superar la pobreza de los pueblos indígenas o el trato abiertamente discriminatorio de que son objeto los migrantes indígenas, tanto en el contexto agrícola como en el urbano.

Asimismo, este número incluye un texto de Alicia Castellanos en el que se hace una revisión del proceso que ha vivido la antropología mexicana en la conceptualización que define al indígena como su sujeto privilegiado de estudio. En esa revisión, Alicia Castellanos revisa meticulosamente tres cuerpos conceptuales que han marcado la historia de la antropología mexicana desde posturas colonialistas e integracionistas hasta perspectivas más críticas que revelan por una parte que el etnocentrismo y el racismo no son ajenos al discurso antropológico, pero que también manifiestan la búsqueda de nuevos escenarios de convivencia intercultural sustentada en relaciones más justas y simétricas la viabilidad de proyectos sustentados en la autonomía.



Indígenas en la antropología mexicana. La otredad interna¹

Alicia Castellanos Guerrero²

Desde el discurso científico los antropólogos por más de un siglo ejercen el poder de definir al Otro interno, los pueblos indígenas. A través de una aproximación a significados, lógicas temporales y espaciales de conceptos, palabras e imágenes subyacentes, de innegable trascendencia académica y política, analizamos los conceptos que definen al indígena, los que expresan perspectivas teóricas en boga, contextos históricos en que se producen, formas de interpelación del sujeto definido, los imperativos de la disciplina y de las instituciones.

Pensamos que una “desestructuración” básica de palabras y conceptos puede aportar a la reflexión sobre lo explícito y subyacente en estas definiciones, situando estos en el contexto histórico de su producción, reconociendo posturas teóricas y compromisos (académicos y políticos), diálogos y debates del pensamiento científico, las fuentes de las “verdaderas definiciones”, pero no verdades absolutas, advierte Pablo González Casanova³. Seguir la construcción de palabras y de conceptos sobre los indígenas en México en el tiempo implica demostrar que se definen en un contexto de relaciones de dominación y de resistencias y, desde una ciencia, la antropología, que se desarrolla en estrecha relación con el Estado y sus instituciones y sin abandonar éste vínculo que renueva y logra autonomía, condición para el desarrollo del conocimiento científico.

Desentrañar la naturaleza de la relación entre poder y discurso científico es una tarea necesaria a la hora de legitimar el conocimiento científico. Parafraseando a Pickering, estudioso de la política de las representaciones, el poder de los científicos que representan realidades sociales a partir de conceptos y palabras, puede invisibilizar, sustituir grupos y categorías⁴ sociales y determinar sus necesidades y aspiraciones, pero también cuestionar y reproducir las estructuras de poder. El científico no escapa a su tiempo y entorno, y no siempre logra sustraerse a las jerarquías y asimetrías sociales, étnicas y raciales de su sociedad y prejuicios de su tiempo, convalida un determinado orden de status y relaciones sociales y contribuye a su transformación. Luego, entonces, es necesario identificar intereses y disputas entre actores involucrados en los procesos de producción y recepción del discurso científico, las formas en que

inciden en los sujetos y sus contestaciones. Los conceptos que definen al indígena en esta antropología expresan perspectivas teóricas en boga, contextos históricos en que se producen, formas de interpelación del sujeto definido, los imperativos de la disciplina y de las instituciones.

Antropología del siglo XIX Indio, indígena, raza, tribu aborígenes

La antropología del siglo XIX definió al Otro a través de categorías de raíz colonial, indio, indígena, de uso exclusivo para los grupos sociales considerados atrasados, primitivos, y raza, un apelativo de uso más genérico, raza civilizada, raza indígena, denotando un sentido biológico. La idea de que el mestizaje se promueve para “mejorar la raza” a través de la inmigración extranjera en el discurso político tiene un sentido biológico, mientras en la antropología es cultural y biológico. La tribu aborígen será un término que alude a una figura originaria territorialmente y a la vez primitiva, cuyo lugar en la historia corresponde a un estadio del desarrollo evolutivo de la humanidad. En el contexto del proceso de formación de la nación aparece la figura de ciudadano en el discurso político, aunque para los indígenas será una ciudadanía limitada⁵ que deviene en objeto de debate a fines del siglo XX y del nuevo milenio, en el marco de la reivindicación de los derechos colectivos por los pueblos indígenas.

En particular, la investigación antropológica surge en estrecha vinculación con la ciencia médica, el derecho y la historia. El evolucionismo y las teorías racistas se manifiestan en los estudios antropométricos realizados entre la población indígena. Señala Beatriz Urías que los antropólogos físicos, con frecuencia de formación médica, se interrogan sobre “el atraso social de ciertas razas desde una perspectiva fisiológica que valoraba fundamentalmente la forma del cuerpo y del cerebro de los diferentes grupos”, indígenas⁶. Los prejuicios pueden ser explícitos, estudiosos de la época afirman que los indígenas son capaces por medio de la educación de “nivelarse” con la

¹ Versión resumida del texto aparecido en la Revista virtual En El Volcán Insurgente. Corriente Crítica de Trabajadores de la Cultura en el Estado de Morelos, no.26, 2013.

² Profesora-Investigadora del Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa.

³ Pablo González Casanova y Marcos Roitman, La formación de conceptos en ciencias y humanidades. Siglo XXI, México, 2006: 207

⁴ Michel Pickering, 2001.

⁵ José María Mora, pensaba necesario pedir al Congreso fijar condiciones para ejercer los derechos políticos, la de ser propietarios excluyendo a los indígenas quienes poseían tierras comunales.

⁶ La superioridad entre grupos humanos se acusa esencialmente por el desarrollo intelectual y social (...) las razas o tribus aborígenes de México con la instrucción y el roce íntimo con el mundo civilizado seguro se nivelarán en cultura y civilización a la raza europea, como prueba de ello estaba Juárez, (...). (Batres, 1888b:4) En Urías, 2000.



raza europea⁷, de redimirse, dirá Orozco y Berra, quien escribe una *Geografía de las lenguas y una Carta etnográfica*⁸. Los términos de indio, indígena, raza indígena y tribu aborígen están inexorablemente marcados por el binomio de la superioridad/inferioridad racial y cultural en el discurso científico y político.

Este pensamiento de la perfectibilidad tiene raíces en la Ilustración, y no escapa a los prejuicios racistas de los tiempos del colonialismo europeo. Es posible que “las teorías antropológicas y etnológicas sobre las razas mexicanas no fueron pensadas como instrumentos explícitos de opresión y dominio, sino como medios para avanzar en el conocimiento de una realidad compleja...”⁹, para “desaparecer diferencias que eran consideradas obstáculos insalvables para el avance del país”, como lo sugiere Urías. Pero, en tanto, se inscriben en un pensamiento evolucionista unilineal que jerarquiza pueblos y culturas, estas corrientes de pensamiento expresan un etnocentrismo e indirectamente dan sustento a un racismo de asimilación, en el sentido de Taguieff¹⁰. El modelo de comunidad nacional pretende homogeneidad cultural y requiere de una ruptura de vínculos comunitarios para hacer nación, incorporar fuerza de trabajo y tierra al mercado capitalista, desamortizando los bienes comunales de los pueblos y comunidades y de la Iglesia.

La práctica de la antropología y de la arqueología se desarrolla estrechamente con el nacionalismo y las políticas del Estado para construir identidad nacional y legitimar el poder hacia la nación y el extranjero. Es el inicio de la institucionalización de estas políticas que se manifiesta, según Suárez¹¹, en la construcción de monumentos de héroes prehispánicos, en la museificación del indio del pasado y folklorización del in-

dio contemporáneo, en los proyectos arqueológicos de centros ceremoniales del período clásico, Monte Albán, Xochicalco y Teotihuacán.

La relación entre los antropólogos y los sujetos definidos refleja las asimetrías de una sociedad que emerge de la situación colonial y hace su entrada a la modernidad, los antropólogos tendrán el poder de hablar de los otros y por los otros por más de un siglo. También, la representación de las culturas y pueblos será una práctica de la disciplina hasta bien entrado el siglo XX; los indígenas del centro y sureste serán estudiados y los del norte permanecerán más lejanos y desconocidos¹², los afrodescendientes quedarán invisibilizados por largo tiempo en la disciplina y en la sociedad.

El legado de esta antropología al conocimiento de los pueblos indígenas del pasado y contemporáneo es incuestionable, sin embargo se produce a través de categorías que connotan los prejuicios y el racismo de la época. Puede entonces sustentarse la hipótesis de que la antropología contribuye en este período, indirectamente, a mantener la condición de opresión de las poblaciones indígenas.

El siglo XIX es escenario de rebeliones y guerras de estos pueblos, particularmente, en la segunda mitad del siglo, las que parafraseando a Najenson, tuvieron un carácter “contra nacional no antinacional”¹³. No exentos de contradicciones internas¹⁴, los pueblos indígenas oponen una resistencia multifacética de base comunitaria, reproducen sus sistemas culturales y de valores, se organizan para defender sus tierras de propiedad comunitaria y sus territorios, buscan su inclusión en la nación y/o intentan restaurar un orden anterior mitificado en el sentido de Peter Worsely y Anthony F.C. Wallace.



Imagen 1. Niñas, Asentamiento Díaz Infante. Foto Arturo Herrera Bautista

Antropología indigenista Indígena, indio, raza, naciones

La revolución social de 1910 es el contexto histórico que define el lugar que el indígena ocupará en la sociedad mexicana hasta fines de siglo, cuando reformas constitucionales neoliberales desconocen el artículo 27 constitucional que protegía formas colectivas de propiedad de la tierra. El fin de treinta años de dictadura en México, por una revolución social y agraria, significó un millón de muertos cuando la población era de 16 millones, mayoritariamente campesinos y campesinos indígenas.

Las conquistas sociales de esta revolución quedan impresas en la Constitución de 1917 y el inicio de una reforma agraria, y en la figura de tierras ejidales y comunales y su imprescriptibilidad. Esta reforma permitirá la restitución de las

⁷ Urías, ob. cit.: 117.

⁸ *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México de 1864 y Cuadro comparativo de las lenguas indígenas de México*.

⁹ Beatriz Urías Horcasitas, *Indígena y criminal*, Universidad Iberoamericana, México, 2000: 22.

¹⁰ André Taguieff, *La force du préjugé*, La Découverte, Paris, 1987.

¹² Sariago, 2000.

¹³ José Luis Najenson, *Etnia, clase y nación*, Antropología americana, Instituto panamericano de geografía e Historia, México, 1984.

¹⁴ Véase Héctor Cuauhtémoc Hernández Silva, “La lucha interna por el poder en las rebeliones yaquis del noroeste de México, 1824-1899, en Leticia Reina (coordinadora), *La reindianización de América*, Siglo XIX, México, 1997.



tierras despojadas a las comunidades por los hacendados y abrirá una nueva etapa en la relación entre pueblos indígenas y Estado.

La ciencia antropológica tendrá un papel más protagónico para hacer nación, forjar patria, en palabras de Manuel Gamio. La antropología indigenista recurre a la terminología de raíz colonial y siglo XIX, indígena, indio y raza. Los significados no cambian sustancialmente, pero el indígena es convertido en un sujeto de tutela institucionalizada, una nueva forma de protección, distinta a la República de Indios durante la colonia, puesto que la política del Estado es integrar y no separar, proyecto que la antropología hace suyo en el discurso y la práctica.

Las imágenes del Otro interno en los años de la posrevolución son instrumentadas por el nacionalismo revolucionario y las políticas del Estado. Esta antropología todavía evolucionista produce la figura de un indígena adjetivado como atrasado, pasivo, aislado, marginado, fuera de la nación, obstáculo del progreso, menor, estereotipos que legitiman el tutelaje. El término de raza está vigente en el léxico de la disciplina, y parece seguir marcando una distinción biológica y cultural, asimilable a la cultura y a la comunidad nacionales por medio de la educación.

El concepto de nación trasciende en las políticas étnicas del gobierno del presidente Lázaro Cárdenas (en la década de los treinta), durante el cual se promueve, el reparto agrario y la organización de las naciones indígenas. El uso de esta categoría que debía restituir derechos es efímera, adquiere una connotación más política que sociológica, volverá¹⁵ en forma adjetivada en los años setenta, cuando el marxismo deviene en uno de los paradigmas teóricos de la antropología mexicana y a la luz de la necesaria distinción entre colectividades para definir políticas étnicas e interlocutores en los conflictos étnicos.

Luego de la segunda guerra mundial, la raza va desapareciendo del léxico antropológico, se demuestra la inexistencia de las razas y su uso pierde legitimidad. Los antropólogos físicos aportan pruebas de su variabilidad, Lévi-Strauss escribe *Raza e Historia* y el término raza se vuelve tabú en la antropología. El sentido de raza queda en el imaginario y en el discurso social, se refiere a los rasgos fenotípicos, pero también es pertenencia a un mismo grupo social, político, "la raza" es un tipo de hermandad en el norte de México y un apelativo común entre la población de origen mexicanos en Estados Unidos.

Desde una postura del indigenismo (política del Estado), uno de los antropólogos más influyentes en este periodo crea la imagen del indio con valores positivos, funcionales al sistema de dominación – el trabajo gratuito a la comunidad--, para "promover el cambio cultural", (...) para que se integren (...) a la gran comunidad nacional¹⁶. El indígena aislado y

con valores positivos, pero atrasado, es sujeto de aculturación y objeto de tutela. Antropólogos recomiendan "proteger" a las comunidades indígenas para evitar su explotación y segregación, definen y legitiman políticas del Estado, mientras la investigación contribuye a construir nación y a la incorporación del indígena al desarrollo del capitalismo en México, lo que contribuye a reproducir relaciones de poder.

Antropología crítica clásica etnia, clase, indígena

Los años sesenta en México son tiempos de grandes disparidades en el campo, la distribución de la tierra es todavía desigual, el minifundismo, el subempleo agrícola es profundo y más de la mitad de la PEA la conforman agricultores sin tierra, la mayoría jornaleros, provocando una creciente migración que va produciendo un semiproletariado y proletariado agrícola y un cada vez más significativo contingente de *campesinos en la ciudad*.

El análisis de las clases sociales en el campo mexicano es novedoso y representa un cambio de paradigma en el estudio de las relaciones interétnicas. El término de indígena no pierde vigencia, pero su inserción en la sociedad, vista a partir de nuevos enfoques, va ampliando su significado. El uso del concepto de etnia, etnia indígena, etnia ladina, aparece en la obra *Las clases sociales en las sociedades agrarias* de Rodolfo Stavenhagen¹⁷. La antropología crítica a las políticas del Estado hace su aparición y define a los indígenas por su pertenencia al sistema de clases y por su especificidad cultural, a través de los conceptos *etnia y clase*¹⁸.

A la relativa crisis del culturalismo sucede una visión del Otro desde sus semejanzas de clase con otros sectores sociales.



Imagen 2. Mujeres, Asentamiento Díaz Infante. Foto Arturo Herrera Bautista

¹⁵ Mendizábal, 1945: 7-22.

¹⁶ Aguirre Beltrán, 1982: 162.

¹⁷ Rodolfo Stavenhagen, 1969.

¹⁸ Ibid.

El indio forma parte de las clases sociales explotadas y su asimilación a la sociedad nacional se producirá sólo a partir de su proletarianización y despojo de su especificidad cultural, una vieja aspiración de antropólogos indigenistas y de marxistas ortodoxos. El indio requiere ser “destrribalizado”, para “despertar su conciencia de clase”¹⁹, lo que significa romper con sus formas de organización social, relaciones entre grupos y tradiciones culturales a las que Ricardo Pozas señala se “aferran” frente al avance del capitalismo. El término de tribu connota aquí una forma de organización tradicional que “impide” la incorporación del indio a la nación y su uso en el léxico antropológico es excepcional en estos años.

Los discursos de la antropología no siempre resultan de relaciones próximas con los sujetos de estudio. Mientras se plantea que “lo esencial del indio radica en las relaciones de explotación”, sin renunciar a un tutelaje indirecto, el INI apoyará la celebración del Primer Congreso Indígena en Chiapas en 1974, al cual asistirán representantes de más 300 comunidades y de las cuatro etnias de la región de Los Altos, quienes expresarán su voluntad por defender la comunidad y construir la unión entre etnias y, consecuentemente, su continuidad como pueblos.

En el medio académico durante este período todavía se tiene un limitado debate de las teorías del sujeto, prevalece una concepción del poder en el sentido althusseriano, inicia la reflexión teórica sobre la cultura como poder y la identidad cultural como instrumentos de movilización política. El reconocimiento de lo diverso y de la desigualdad social repercute en la investigación y en el quehacer político, pero es el desarrollo del movimiento indígena el que marca su articulación.

Los indígenas están todavía ausentes en los estudios campesinos, obreros y de género, por la emergencia de nuevos sujetos y campos problemáticos en la antropología mexicana y su escasa presencia en el trabajo de la industria y agenda política nacional.

A fines de los años setenta el discurso pronunciado desde las instituciones indigenistas, reconoce el carácter multiétnico de la nación y aparenta una ruptura con la representación de un indígena sujeto a políticas de tutelaje. Durante este siglo XX por terminar, desde enfoques teóricos y antropólogos nacionales y extranjeros, las definiciones son impuestas a un sujeto que se organiza para participar activamente en la construcción de su propia definición y representación social.

La comunidad antropológica es cada vez más heterogénea teórica y políticamente, lo que repercute en una disputa más profunda por las definiciones y sus significados. El surgimiento de grupos de antropólogos²⁰ que se oponen a la práctica de una antropología estatista y la creciente participación en las luchas campesinas del campesino indígena, contribuye al cuestionamiento de la relación subordinada entre etnia, es-

tado y nación y estimula su estudio en los nuevos centros de investigación y docencia de la disciplina, que se establecen sin una vinculación orgánica con el Estado.

Etnia, clase y nación

Etnia, clase, minoría étnica, grupo étnico nacional, nacionalidad son conceptos que sintetizan un debate teórico y político y la lucha emergente de los pueblos indígenas, en un período en el cual los procesos de modernización en la economía y la política provocan un creciente deterioro de las condiciones de vida campesina y migraciones rurales. También es un tiempo de nuevos paradigmas que desplazan viejos conceptos para definir y caracterizar la cuestión indígena y campesina.

La crítica al pensamiento y a la acción del Estado cuestiona la concepción del indígena separado de la nación y sistema de clases, se expresa en una corriente del marxismo en la antropología mexicana. El etnomarxismo sostiene una doble polémica: por un lado, con el indigenismo como política de Estado para con los pueblos indígenas y, por el otro, con el denominado etnicismo, que si bien proponía la defensa de lo múltiple, de lo diverso, considera que la problemática étnica es resultado de la contradicción entre dos tradiciones civilizatorias en pugna, el México imaginario y el profundo de Bonfil. Así que por la naturaleza de esta contradicción, la liberación del indígena exige un proyecto étnico propio, que consecuentemente, le separa políticamente de los movimientos sociales. Esta concepción no supera la colocación del indígena fuera de la nación, ni reconoce su protagonismo en su construcción, y la trascendencia política de su conciencia de pertenencia a la “comunidad nacional imaginada”. No obstante, su preocupación por introducir en el análisis la opresión y discriminación, atribuidas a las políticas de integración y etnocidas; la exaltación de su cultura y valores versus un Occidente homogenei-



Imagen 3. Abuelo y nieto. Foto Arturo Herrera Bautista

¹⁹ Pozas, 1970.

²⁰ Arturo Warman et al, 1969.

zado y asociado exclusivamente con una cultura de la dominación, excluye su inserción en la estructura de clases, uno de los puntos nodales de la crítica.

El grupo étnico define un indígena explotado y oprimido por su condición de clase y etnia, como un componente del sistema de clases y poseedor de culturas milenarias, con sus continuidades y rupturas. En este enfoque, la etnia y la clase no son categorías que se contraponen, aunque la etnia guarda una relación de subordinación con el Estado y la nación, mientras que las clases campesinas y proletarias indígenas y no indígenas son explotadas.

La caracterización de los grupos étnicos que hiciera un colectivo de jóvenes antropólogos a mediados de los ochenta, sintetiza esta perspectiva. Los grupos étnicos son demográficamente significativos en la región latinoamericana, inciden en todos los ámbitos de la vida social, sus características socioeconómicas son variadas (campesinos, asalariados, estructuras tribales), lo que determina diversas formas de vinculación y subordinación a la dinámica del capitalismo nacional e internacional. En consecuencia, sus proyectos políticos comprenden desde la defensa de la identidad y formas de su reproducción, hasta las autonomías y la autodeterminación.

Estas entidades socio-étnicas tienen en común ser los sectores más explotados y oprimidos de las sociedades latinoamericanas y sujetos de políticas discriminatorias y genocidas (caso de Guatemala). La concepción es histórico política: los complejos étnicos son determinados por los procesos históricos, sus especificidades en todos los órdenes, sus vínculos políticos cambian y les distingue particularmente "su capacidad de transformación histórica sin renunciar a su identidad". Las etnias no pueden comprenderse sino:

"relacionadas con las estructuras socioeconómicas y políticas en que se insertan", sufren cambios según su relación con las estructuras y las transformaciones que en estas se producen. No son colectividades armónicas, las contradicciones sociales de las estructuras de las que forman parte repercuten en su existencia. Los grupos étnicos no enfrentan a Occidente, sino a fracciones de clases o clases específicas y sus representantes, así el problema indígena es sociopolítico y no cultural. Lo social vincula lo étnico con otros sectores explotados, y "la dominación y opresión cultural" delimita el campo de las reivindicaciones étnicas²¹.

Esta postura etnomarxista considera que el enfoque economicista reduce la cuestión étnica a la relación de explotación económica y supone que una vez superada, el problema se resuelve. El carácter sociopolítico de la problemática étnica es la evidencia de que no existe una solución separada del

resto de los sectores explotados y discriminados; además de que la solución de la problemática étnica "requiere de la acción política de los indígenas, y no la aplicación de "políticas" indigenistas²².

En el contexto del triunfo de la revolución sandinista en la Nicaragua de 1979, se profundiza la confrontación de perspectivas ante la inminencia de aprobar una ley o estatuto, fundado constitucionalmente, en el que se reconoce y reglamenta la autonomía de las comunidades y pueblos de la Costa Atlántica de Nicaragua. Va construyéndose un indígena *sujeto de derechos, autónomo* en el discurso académico, distinguiendo entre etnias a partir de sus diferencias históricas y culturales, de relaciones simétricas y asimétricas. En este contexto emerge el término de *grupo étnico nacional*, agrupamiento que aspira trascender el ámbito comunal por su manifiesta conciencia étnica y nacional²³ y de²⁴ nacionalidad expresión que define la entidad étnica cultural de los procesos nacionalitarios: mexicanos, peruanos, guatemaltecos, etcétera.

Los sujetos siempre tuvieron voz propia pero en este período se escucha más alta, aquí que las polifonías proceden de las luchas indígenas y de la comunidad académica crítica. El adjetivo *rebelde* es el de un actor que participa en luchas anti-coloniales, independentistas y revolucionarias y en defensa de sus derechos como miembros de pueblos ancestrales, objeto de estudio de la antropología²⁵.

En esta coyuntura se produce la emergencia política de los pueblos indígenas en la región latinoamericana, la comunidad antropológica se relaciona con las instituciones del Estado y con las luchas de los pueblos por sus derechos colectivos, o simplemente no establece un compromiso político.

Antropología crítica contemporánea Pueblo, sujeto social y de derecho

Pueblo, sujeto social y de derecho, ciudadano étnico, sujeto autónomo son las nuevas categorías con que los antropólogos definen al indígena. El tiempo transcurrido entre la negación y el reconocimiento de la diferencia étnica cultural, de sujeto de derechos ciudadanos a sujeto de derechos ciudadanos y colectivos, de indígena atrasado y tutelado, a sujeto autónomo, es de más de un siglo. La década de los noventa inicia con las reformas neoliberales y políticas privatizadoras que avanzan sobre tierras, recursos y territorios indígenas.

La categoría de **pueblo** es una figura jurídica que reconoce el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y se aplica, como se sabe:

²² *Ibid.*

²³ Manuel Ortega Hegg, 1984.

²⁴ Véase Najenson, Guerrero y López y Rivas, ...

²⁵ La Resistencia y Utopía de García de León difunde imágenes y representaciones de los indios mayas de Chiapas en revuelta histórica frente al Memorial de Agravios; los trabajos compilados sobre las Rebeliones campesinas indias y no indias publicados por Leticia Reyna y los análisis históricos de Ruz y Alejo en Yucatán, son algunos ejemplos.

21 Consejo Latinoamericano de Apoyo a las Luchas Indígenas, Boletín de Antropología Americana, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, La cuestión étnica nacional en América Latina, México, 1984: 5





Imagen 4.. Mujeres, Asentamiento Díaz Infante. Foto Arturo Herrera Bautista

Los zapatistas y organizaciones indígenas y la convergencia de amplios sectores de la sociedad civil y de la academia modifican la correlación de fuerzas al punto de que los Acuerdos de San Andrés (firmados el 16 de febrero de 1996) que se negocian entre representantes del movimiento indígena nacional y el Estado mexicano reconocen la figura de pueblo que le otorgaría el derecho a la autonomía, según la interpretación del Convenio 169 de la OIT. La investigación social sobre los mayas zapatistas es prolífica y la autonomía uno de los ejes del debate y de la estrategia de futuro de comunidades y pueblos indígenas en diversas regiones de México.

El levantamiento de los mayas zapatistas el 1 de enero de 1994 provoca la difusión de viejos y nuevos conceptos e imágenes que aparecen en el discurso antropológico y en el discurso público. La exaltación de la diferencia étnica corre el riesgo de ser esencializada y persiste el despojo de su capacidad organizativa y de rebelión, aproximándose a una posición racista al atribuirle, en cambio, el protagonismo del movimiento zapatista al Subcomandante Insurgente Marcos²⁷. Justamente la investigación antropológica recupera una tradición de estudios que analizan el etnocentrismo y el racismo²⁸ de las políticas institucionales y discursos dominantes, descubriendo la profundidad de los mecanismos que intervienen en la dominación de los pueblos indígenas y que se irá legitimando como línea de análisis en las disciplinas sociales.

La comunidad académica mexicana parece más heterogénea que nunca. Los conceptos y representaciones contribuyen al cambio y cuestionan las relaciones de poder frente a un Estado que reduce los derechos de los pueblos. A partir de la reforma constitucional que desconoce el espíritu y la letra de los Acuerdos de San Andrés y que impone la contrarreforma de Salinas de Gortari al artículo 27 constitucional para dar cauce

a la venta de tierras ejidales y comunales, las comunidades y organizaciones indígenas disminuyen sus esfuerzos por lograr el reconocimiento constitucional de sus derechos colectivos. La estrategia es desarrollar sus formas de organización comunitarias, prácticas de justicia y de seguridad pública, sus sistemas educativos, la defensa de sus territorios, sus *autonomías de hecho*. Lo que acontece en condiciones extremadamente adversas por la represión y la militarización de las regiones indígenas y la pobreza, además de la amenaza sobre sus recursos naturales, patrimonios tangibles e intangibles y territorios por parte de corporaciones turísticas, mineras, madereras y de diversos proyectos neoliberales y extractivistas.

Etnónimos, grupos etnolingüísticos, grupos con identidades políticas, pueblos

Los *etnónimos, grupos etnolingüísticos y los grupos con identidades políticas* se suman al cúmulo de definiciones y pueden ir desplazando los términos de origen colonial en determinados discursos. En este contexto de reafirmación étnica, intelectuales y líderes se apropian y ejercen el derecho de clasificar y de nombrar sus grupos de origen y pertenencia. Los etnónimos se introducen al léxico antropológico. Los nombres de la diversidad de grupos étnicos y su uso y difusión proceden de los intelectuales indígenas que rechazan ser denominados con términos genéricos y de origen colonial por ser estos discriminatorios y homogeneizantes.

El zapatismo maya y el Consejo Nacional Indígena profundizan su auto adscripción étnica, multiétnica y nacional por medio del uso de sus nombres originarios y referidos a su condición social y a su identidad regional y nacional, particularmente, en los espacios en los que convergen representantes de diversos grupos étnico-lingüísticos y no indígenas. El zapatismo surgido del EZLN es una identidad política adoptada por indígenas y no indígenas con un proyecto de refundación de la nación.

Este proceso identitario implica un nivel de articulación de identidades colectivas de diversa naturaleza que lejos de contraponerse –según todavía reza en el discurso dominante–, se teje en un complejo sistema de adscripciones y de identificaciones. La multidimensional de la identidad se construye en el marco de los conflictos entre comunidades indígenas, actitudes etnocentristas y excluyentes de intelectuales, rupturas de organizaciones, incluso autonomías con diversos objetivos políticos, así como por los propios procesos migratorios que transnacionalizan personas y que inciden la vida de las comunidades. No obstante, la etnicidad como poderoso principio de integración y su engranaje con la pertenencia a colectivi-

²⁷ Colección. Conceptos fundamentales de Nuestro Tiempo, no. 7, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 2007.

²⁸ Sociológica, 2007. Castellanos, 1994; Castellanos y Sandoval, 1998;

26 Ver. Convenio 169. Gilberto López y Rivas, Pueblos Indígenas, en Coord. Pablo González Casanova



dades más universalistas, dimensionan las perspectivas de cambio y transformaciones de relaciones interétnicas, de estrategias políticas y de organizaciones de carácter multiétnico, pluricultural y de clase que pueden originar mayores grados de unidad étnica y nacional.

Durante estos años se introduce la noción de sujeto autonómico, con una *identidad y conciencia étnica nacional* en permanente resistencia y negociación, capaz de representar y dar impulso a los procesos autonómicos, un actor clave en las transformaciones democráticas que puedan surgir en la sociedad mexicana, sostendrá López y Rivas.

La controversia en la disciplina induce el análisis y la producción de nuevos conceptos. El mosaico étnico del estado de Oaxaca es el escenario de nuevas denominaciones, la de grupos etnolingüísticos que comparten cultura pero no siempre identidad colectiva, señalan Barabas y Bartolomé²⁹. Este planteamiento define pueblo "en un sentido antropológico" que alude a "su condición de grupos culturales con continuidad histórica en un territorio, aunque no posean una identidad colectiva única", lo que no excluye conceptualizarlos en sentido jurídico o político. Entre los grupos etnolingüísticos de Oaxaca y en el marco del estudio de los procesos de autonomía se introduce una distinción entre macroetnias, mesoetnias y microetnias, que se asemeja a la vieja clasificación de grupos étnicos, étnico- nacionales, nacionalidades, que surgiera en el contexto del sandinismo, aunque los criterios clasificatorios tienen diferentes parámetros y finalidades.

La metamorfosis que se produce de un indígena homogéneo a uno diverso acontece en el contexto de sus luchas de fin del siglo XX, cuando se reconoce que su grupo de pertenencia es heterogéneo cultural, social y políticamente, al igual que sus realidades regionales. El estudio de la diversidad entre etnias --y el de sus asimetrías intra e interétnicas-- dejan ver las he-



Imagen 5. Danzar y jugar. Foto Arturo Herrera Bautista

²⁹ Barabás y Bartolomé, 1999:22

gemonías de grupos étnicos en las regiones, modificándose la imagen de una unidad étnica, que se puede expresar frente al Estado.

Las reivindicaciones del derecho a la diferencia como pueblos fortalecen su unidad y no subsume la diversidad entre culturas y pueblos. Los intelectuales y antropólogos indígenas son un grupo heterogéneo, contribuyen a sustituir imágenes de connotaciones negativas, a recrear un indígena idealizado, a difundir categorías que restituyen la dignidad de sus pueblos. También, escriben su historia redimiendo héroes míticos que lucharon en contra de los conquistadores españoles, este grupo investiga la historia local y regional para los proyectos de educación intercultural y alternativa que han puesto en práctica sus organizaciones. El indígena ya no es absolutamente indiferenciado social, cultural y políticamente, las mujeres indígenas luchan por una voz propia y se organizan en sus comunidades y organizaciones regionales y nacionales.

En los estudios antropológicos se inicia una práctica de convergencia de indígenas y no indígenas, académicos y no académicos, en parte por intereses institucionales y búsqueda de recursos para el desarrollo de la investigación social, también de los intelectuales y organizaciones indígenas, pero el poder de definir y representar del científico social está siendo acotado por este nuevo sujeto.

La disputa por la definición y representación de los pueblos indígenas es cada vez más compleja; los discursos de los representantes se multiplican en distintas instancias y el Estado pierde la hegemonía. Luego del levantamiento zapatista en Chiapas, se incorporan estudiosos de otras disciplinas sociales al estudio de la cuestión étnica, configurándose una comunidad integrada por intelectuales y antropólogos, indígenas y no indígenas, y multidisciplinaria atravesada por diversos intereses académicos y políticos. En un momento en el que las definiciones y palabras proceden también del Banco Mundial, militares y organismos de inteligencia que los definen como *peligrosos* particularmente para la seguridad nacional de Estados Unidos y son crecientemente criminalizados por defender sus derechos colectivos y ciudadanos, su patrimonio material e inmaterial y el de la nación ante el despojo de la nación que el Estado y las empresas transnacionales han emprendido con la fuerza del poder. Justamente, cuando su interlocución condujo a la aprobación de la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas y los pueblos indígenas y afrodescendientes proponen alternativas a un mundo que vive una crisis del modelo de desarrollo capitalista y civilizatorio.

Reflexión final

A partir de esta aproximación es posible observar, --si los cortes históricos no son demasiado arbitrarios-- tres grandes cuerpos conceptuales, que se inscriben en el marco de distin-



tas corrientes del pensamiento antropológico y contextos históricos. A manera de síntesis:

1. El primer cuerpo conceptual de raíz colonial y decimonónica, compuesto por categorías racistas y homogeneizantes, indio, indígena y raza, determina una inclusión asimétrica en la nación en proceso de formación y en un capitalismo salvaje que se desarrolla a partir del despojo de los pueblos indígenas.

2. El segundo cuerpo conceptual es heterogéneo y ambivalente, crea imágenes con atributos negativos y positivos y paternalistas de carácter racista, y reconoce ciudadanos discriminados y dominados en las regiones étnicas. La primacía en el análisis la tiene la vieja categoría de *indígena* que no reconoce la diversidad intra e intergrupala, ni a un sujeto con derechos que no sean los que derivan de las políticas asimilacionistas.

3. El tercer cuerpo de definiciones es igualmente heterogéneo pero teórica e ideológicamente más diverso, con la constante de reconocer que los indígenas tienen derechos en tanto miembros del sistema de clase, de pueblos originarios y culturas milenarias, y de la nación mexicana, diversos culturalmente en su interior y entre los grupos.

Este recorrido por los procesos de producción de conceptos y representaciones que definen a los sujetos privilegiados por la antropología mexicana revela el poder del discurso científico, la importancia de la autonomía de la ciencia con relación al Estado, la innegable fuerza del sujeto social en fortalecer su autonomía, las determinaciones contextuales de carácter, económica y político. Revela que los científicos no escapan a su etnocentrismo y prejuicios racistas de la sociedad, a las ideologías y corrientes teóricas en las que subyace perspectivas unilineales de fondo etnocéntrico y racista en la que se inscriben y a sus intereses propios según su inserción y sus aspiraciones. Todo lo cual plantea el imperativo de establecer prácticas de investigación de ruptura con relaciones asimétricas y de encuentro con el sujeto, de comunicación entre



Imagen 6. ¿Qué onda? Foto Arturo Herrera

ciencia y sociedad, para intervenir en las realidades sociales estudiadas³⁰. Lo que en estos años se va desarrollando en la comunidad académica tanto por viejas como por nuevas generaciones.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Regiones de refugio, INI, México, 1970.
Báez – Jorge Félix (comp.), Memorial del Etnocidio, Universidad Veracruzana, Xalapa, Veracruz, México, 1996.
Barabás Alicia M y Bartolomé Miguel A, Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías, INAH, México, 1999.
Bourdieu Pierre, Langage et pouvoir symbolique, Seuil, París, 2001.
Boeghe Eckart, Los mazatecos frente a la nación, Siglo XXI, México, 1988.
Bonnett, A, Radicalism, Antiracism and Representation, Routledge, Londres, 1993.
Cárdenas Batel Lázaro y Oloarte Ambroso Ana Alicia, Debate Legislativo y Pueblos indígenas. Catálogo. México 1821-1894, Tesis de Licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2000 (¿).
Castellanos Guerrero Alicia y López y Rivas Gilberto, Autonomía regional y globalización neoliberal, Nueva Antropología, núm. 44, Conacyt, Colegio de México, UAM-I, México, 1993.
Castellanos Guerrero Alicia, La cuestión étnica en Nueva Antropología, no. 5 México, 2000.
Castellanos Guerrero Alicia, (coord.), Imágenes del racismo en México, Plaza y Valdés, México, 2003.
Chartier Roger, El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación, Gedisa, Barcelona, 1995.
De La Fuente, Julio, Relaciones Interétnicas, INI, México, 1965.
Ferrer Manuel y Bono María, Pueblos indígenas y Estado nacional en México en el siglo XIX, UNAM, México, 1998.
Figueroa Alejandro, Por la Tierra y por los Santos. Identidad y persistencia entre yaquis y mayos. DGCP-CNCA, Culturas Populares de México, 1995.
Gómezcésar Hernández Iván, “Los liberales mexicanos frente al problema indígena: la comunidad y la integración nacional”, Barceló Raquel et al, Diversidad étnica y conflicto en América Latina. El indio como metáfora en la identidad nacional, Plaza y Valdés, Vol. II, México, 1995.
Gamio Manuel, Heterogeneidad de la población, en Ignacio Ovalle Fernández (dir), INI 30 años después. Revisión crítica, México Indígena, México, 1978.
García de León, Resistencia y Utopía, Era, México, 1987.
García Mora Carlos y Medina Andrés, La quiebra política de la antropología social en México, UNAM, México, 1983.
García Mora Carlos, La antropología en México. Panorama histórico, INAH, México, 1999.
Giménez Gilberto, Identidades étnicas: estado de la cuestión, en Leticia Reina (coord.), Los retos de la etnicidad en los estados – nación del siglo XXI, CIESAS, INI, Porrúa, México, 2000.

³⁰ El objetivo de este trabajo no ha sido nombrar los innumerables estudios antropológicos que han representado a los indígenas, sino identificar conceptos, imágenes y posibles sistemas de representaciones, señalando debates conocidos para pensar en términos de su incidencia en los sujetos de estudio. El propósito más bien es introducir una reflexión desde una mirada crítica de nuestro quehacer, algunos elementos metodológicos a seguir para el análisis de las representaciones que los antropólogos han producido acerca de los indígenas, un sujeto de estudio que atraviesa su historia y el quehacer de la antropología mexicana, plantear la problemática de las representaciones y el poder, en este caso en el discurso científico.

- Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra Polémica*, SEP/INAH, México, 1979.
- Gómez Izquierdo Jorge, *Los caminos del racismo en México*, Plaza y Valdés y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 2005.
- Guerrero Javier y Gilberto López y Rivas, "Las minorías étnicas como categoría política en la cuestión regional", *Boletín de Antropología Americana*, La cuestión étnica nacional en América Latina, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 1984.
- Hernández Jorge, *Imágenes del indio en Oaxaca*, Universidad Autónoma de Oaxaca, Oaxaca, México, 2000.
- Krotz Esteban, *Perspectivas de la antropología social en México*, Nueva Antropología, no. 48, UAM-I, México, 1995.
- La Otredad cultural entre utopía y ciencia. UAM-I, FCE, México, 2002.
- Kymlicka Will, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Paidós, Barcelona, 1996.
- Lamas Martha, *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, UNAM, Porrúa, México, 1996.
- León Portilla et al, *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo, Siglo XXI*, México, 1992. Vols: 1. Imágenes interétnicas. 2. Encuentros Interétnicos. 3. La Formación del Otro. 4. Tramas de la identidad.
- López y Rivas Gilberto y Díaz Polanco Héctor (comps.), *Nicaragua: Autonomía y Revolución*, Juan Pablos, México, 1986.
- Najenson José Luis, *Etnia, clase y nación en América Latina*, en *Boletín de Antropología Americana*, La cuestión étnica nacional en América Latina, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 1984.
- Nolasco Margarita, (comp.) *La antropología y sus sujetos de estudio*, CIESAS, México, 1983.
- Oemichen Cristina, *Identidad, Género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la ciudad de México*, UNAM, Porrúa, México, 2005.
- Paré Luisa, *El debate sobre el problema agrario en los setenta y ochenta*, Nueva Antropología, no. 39, México, 1991.
- Tendencias en la investigación sobre temas rurales", en *20 Años. Una Visión Retrospectiva*, Nueva Antropología, no. 51, México, 1997.
- Pickering Michel, *Stereotyping. The politics of representation*, Palgrave, New York, 2001.
- Potter Jonathan, *La representación de la realidad*, Paidós, Buenos Aires, 1998.
- Pozas Ricardo, *Los indios y las clases sociales en México, Siglo XXI*, México, 1979.
- Ribeiro, Darcy, *Las fronteras indígenas de la civilización, Siglo XXI*, México, 1976.
- Rutsch Mechthild, *La historia de la antropología en México. Fuentes y transmisión*, UIA/Plaza y Valdés, INI, México, 1996.
- Sierra Teresa, *Los pueblos indios*, CIESAS, México, 2000.
- Stavenhagen Rodolfo, *Derecho Indígena y Derechos Humanos en América Latina*, El Colegio de México, México, 1988.
- Stavenhagen Rodolfo, *Las clases sociales en las sociedades agrarias. Siglo XXI*, México, 1969.
- Todorov, Tzvetan, *Cruce y mestizaje cultural*, Júcar Universidad, Bar. *La conquista de América. El problema del Otro, Siglo XXI*, México, 2003.
- Valenzuela Arce José Manuel, *Los estudios culturales en México*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.
- Wade Peter, *Raza y Etnicidad en Latinoamérica*, Ediciones Abya-Yala, Ecuador, 2000.
- Wagley Charles y Marvin Harris, *Minorities in the New World. Six case Studies*. Columbia University Press, New York, 1967.
- Raat William D, "Los intelectuales, el positivismo y la cuestión indígena", *Cultura, ideas y mentalidades. Historia Mexicana*, no. 6, El Colegio de México, México, 1992.
- Rojas Rabiela Teresa (comp), *El indio en la prensa nacional mexicana del siglo XIX: catálogo de noticias*, Tomo I y II, CIESAS, México, 1987.
- Sariego Juan Luis, *La cruzada indigenista en la Tarahumara*, tesis doctoral, Departamento de Antropología, UAM-I, México, 2000.
- Santoyo Antonio, *La prensa de la capital y su visión del indio (México, 1867-1880)*, Barceló Raquel et al (coords.), *Diversidad étnica y conflicto en América Latina*, Plaza y Valdés, México, 1995.
- Urías Horcasitas Beatriz, *Indígena y Criminal. Interpretaciones del derecho y la antropología en México 1871-1921*, Universidad Iberoamericana, México, 2000.
- Historia de una negación: la idea de igualdad en el pensamiento político mexicano del siglo XIX, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, 1996.
- Wolf Eric, *Figurar el poder*, FCE, México, 2001.

Revistas y Documentos

Revista Sociológica, UAM-Azcapotzalco, México, 2007.
Nueva Antropología, no. 23, México, 1984.

Documento. *La cuestión étnica nacional en América Latina*, Consejo Latinoamericano de Apoyo a las Luchas indígenas de América Latina. CLALI, en *Boletín de Antropología Americana*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 1984.



Representaciones sociales y discursos racistas en la ciudad de Chihuahua

Arturo Mario Herrera Bautista
EAHNM

En este artículo vamos a abordar varios aspectos relativos a las relaciones interétnicas entre la población mestiza urbana y la población rarámuri o tarahumara que viven en la ciudad de Chihuahua. Trataré de mostrar cómo estas relaciones establecen un sistema social asimétrico en el que la población mestiza tiene un carácter fuertemente discriminatorio y excluyente ante lo cual los habitantes rarámuri tienen que adoptar formas culturales e identitarias de resistencia para soportar los embates que los ponen en una condición de vulnerabilidad y subordinación. Esta dominación cultural es ejercida a través de varios procedimientos entre los que destacan los discursivos, pero que incluye además un complejo entramado de actitudes, representaciones sociales, territorialidades, valores, prejuicios, desigualdades y las llamadas acciones afirmativas, que en su conjunto constituyen los que más adelante llamaré “el dispositivo racista”¹.

Este artículo se divide en cuatro apartados. El primero describe en términos generales el modo de habitar la ciudad de Chihuahua por parte de los rarámuri que llegan a establecerse en ese espacio urbano del norte del país. El segundo apartado hace una revisión del concepto de racismo y se fija la posición teórica respecto a ese concepto que se empleará en el resto del artículo. Algunas de las principales formas en que se

ejerce el racismo en este contexto, serán revisadas en el tercero y cuarto apartado, primero a través del análisis del discurso que emplean los dos principales diarios de la entidad y luego analizando las entrevistas que se realizaron con diversos sujetos mestizos que viven y laboran en la capital del estado de Chihuahua. Finalmente se concluirá tratando de caracterizar lo que denominé el dispositivo racista.

Espacios diferenciados

La ciudad de Chihuahua, como muchas ciudades modernas del país es un mosaico cultural compuesto por áreas que manifiestan un altísimo contraste simbólico e imaginario que genera distinciones socioculturales distribuidas sobre espacios que pueden caracterizarse con diferentes calificativos tales como urbanizado o marginado, exclusivo o popular, clasemediero o proletario, seguro o inseguro, etc. Son divisiones simbólicas que el imaginario urbano, construido y compartido por buena parte de los habitantes de la ciudad establece, normas de interrelación que regulan los desplazamientos, posibilitan o niegan las trayectorias de los diferentes actores sociales, establecen territorialidades, sentido de lo propio y ajeno, de lo conocido y desconocido, de seguridad y riesgo, de lo diurno y nocturno, lo laboral y lo placentero y que acercan o alejan lugares de acuerdo a la construcción topológica que cada grupo social crea para sí. Todo un universo simbólico que define el uso y la vida de la ciudad y de sus diferentes actores, pues este imaginario genera una percepción de un nivel superior, diferente al simple registro visual, que obedece a reglas y formas discursivas y sociales muy profundas. (Silva, 2000).

En ese contexto, podemos afirmar que los rarámuri que llegan y se instalan en la ciudad de Chihuahua ocupan espacios sociales muy delimitados, nichos laborales muy específicos y fuertemente etnizados, viviendas claramente especializadas, muchas de ellas construidas deliberadamente para ellos, para mantenerlos concentrados y aislados del resto de las casas, excepción hecha de los grupos marginados con los que es común que compartan su hábitat.

Generalmente los rarámuri son remitidos a las colonias populares periféricas, muchas de ellas de autoconstrucción, sin servicios, sin transporte público, con calles sin asfalto, mal trazadas, donde conseguir agua, alimentos y los satisfactores mínimos es una proeza cotidiana a la que se ven sometidos



Imagen 7. Mujer, Asentamiento Díaz Infante. Foto Arturo Herrera Bautista

¹ Este artículo se elaboró con información generada durante una investigación mayor publicada bajo el título: Vivir en los intersticios. Estrategias identitarias de los rarámuri en la Ciudad de Chihuahua. CIC-Museo Universidad Autónoma de Baja California- INAH, 2013.

hombres y mujeres rarámuri, quienes gastan buena parte de sus ingresos en desplazarse de estos espacios a los lugares donde laboran y en conseguir los servicios que deberían estar garantizados por el modo de vida urbano. Ese es el caso de colonias como Ladrillera Norte, Ladrillera Sur, Cerro Grande, Granjas Soledad, Colonia Aeropuerto, Colonia Tarahumara, Lealtad II, El Porvenir entre otras.

Por otra parte, los espacios públicos a los que pueden acceder los rarámuri en la ciudad también están bien delimitados, pues tienen acceso a lugares tales como estacionamientos y esquinas para pedir kórima², plazas y jardines públicos, el atrio de la Catedral, algunas canchas deportivas populares, escuelas primarias y secundarias si no bilingües, sí etnizadas, las calles del centro de la ciudad, algunos bares y antros de baja estofa y lugares propios para los entes marginales urbanos, tales como niños de la calle, alcohólicos, drogadictos, vagos y miserables, es decir, seres no incorporados a la estructura social que fluyen bordeando las clasificaciones sociales.

En contraste, hay lugares públicos en los que se imponen fronteras étnicas mucho más férreas, inflexibles y poco permeables tales como los centros comerciales o malls, los cines, restaurantes, hoteles, centros de convenciones y de negocios, clubes, e incluso, muchos fraccionamientos, no sólo los exclusivos, cerrados y vigilados, sino aquellos de clase media alta en los cuales ver a un o una rarámuri remite de inmediato a la idea de que se trata de alguien que viene a prestar un servicio como trabajadora doméstica, jardinero o albañil, o bien que es vendedor de hierbas o korimero.

Con las descripciones anteriores quiero enfatizar la percepción que los mestizos tienen sobre los rarámuri en la ciudad. En general los identifican como personas que no corresponden a la vida urbana, que están de paso o para servir a los mestizos, que tienen negada cualquier otra posibilidad y que en el largo plazo tendrán que regresar a la sierra de donde salieron, para vivir de un modo más apegado a su cultura y sus formas de vida. Más adelante revisaremos los resultados de entrevistas hechas a mestizos urbanos sobre la presencia de los rarámuri en la ciudad.

Lo que quiero establecer en este momento es la enorme distancia simbólica que los mestizos tienden a establecer con los rarámuri, que se expresa muy visiblemente en la espacialidad que se les ha impuesto y en los nichos territoriales que les dejan para su proceso de inserción residencial, que se convierte en prácticas de separación y exclusión de los rarámuri.

La ciudad entonces es para los rarámuri un conjunto de lugares permitidos y lugares prohibidos, lugares donde su presencia es reconocida como legítima, donde viven sus amigos y parientes, donde son acogidos por los integrantes de sus red social en los que los lazos fuertes se viven sin presiones y otros lugares donde su presencia se tolera pues se considera

² Kórima es una palabra rarámuri que significa originalmente algo así como ayuda mutua o reciprocidad, pero que en la práctica se traduce en el contexto urbano en pedir dinero y otros bienes en las calles.



Imagen 8. Teweke. Foto Arturo Herrera Bautista

necesaria para desempeñar algún trabajo o prestar algún servicio, lugares de esparcimiento y solaz, puntos de reunión con parientes y amigos y rutas de desplazamiento para conectar esos lugares. El resto de la ciudad son lugares que los repelen, que les imprimen fuertes barreras simbólicas, lugares a los que ellos mismos han dejado de intentar acceder.

Racismo

Para poder continuar tenemos que hacer una digresión teórica acerca del concepto racismo y cómo opera en la realidad chihuahuense. Tal como lo señala Alicia Castellanos (2001), una de las antropólogas que más han estudiado el fenómeno del racismo en México, una buena vía para analizar este tema es a través del análisis del discurso y de las condiciones materiales y simbólicas que sustentan las imágenes y percepciones que establecen una jerarquización de las diferencias culturales, biológicas y sociales a partir del estigma. En este sentido, Michel Wieviorka (1992: 115-128) ha revisado este concepto y entiende que se sustenta antes que nada en prejuicios. Las teorías sobre los prejuicios han evolucionado en diferentes sentidos. Encontramos desde aquellos autores que entienden los prejuicios como actitudes negativas o predisposición a adoptar un comportamiento negativo e injustificable hacia un grupo o miembros de ese grupo, basado en generalizaciones erróneas o rígidas, creencias indemostrables conocidas como estereotipos. En este caso, los estereotipos tienden a generalizar sus valoraciones, por ende tienden a ser inexactos, adquiridos



de segunda mano y a mostrar resistencia a modificarse. Otras versiones del prejuicio son más instrumentalistas y consideran que el prejuicio y los estereotipos sirven para instaurar la dominación sobre los grupos, pues al presentar al otro con una valoración negativa, el grupo dominante se autopresenta con una valoración positiva y con ello se legitima. Finalmente estarían las formas más sutiles de racismo que rechaza los estereotipos más burdos y la discriminación más evidente y se cuestionan los apoyos que el asistencialista brinda a los más desposeídos, en lugar de promover y universalizar el libre juego de la competencia y el éxito basado en méritos individuales. Tal es el racismo propio del modelo neoliberal, multicultural y democrático vigente.

A esta última forma de prejuicio Wiewiorka lo inscribe en lo que denomina racismo simbólico o neoracismo, que es un racismo desigualitario y que se caracteriza por ser capaz de generar argumentos racionales, con lo que resta importancia a los prejuicios, es decir, es un racismo más velado. Este autor distingue finalmente entre el primer racismo o universalista, al que califica como “de desigualdad”, que considera que el Otro tiene lugar en la sociedad a condición de que sea aminorado y explotado en la condición más baja de la sociedad, mientras que el segundo, denominado diferencialista, que considera que el Otro es irreductiblemente diferente por su cultura y que por tanto hay que mantenerlo apartado, segregado y si es posible, expulsarlo. El primer tipo de racismo recurriría a una lógica de inferiorización, el segundo a una lógica de diferenciación. Desde su perspectiva, para que el racismo cobre realidad en una sociedad, ambas lógicas deben confluir y conjugarse, donde la diferencia pueda imputarse a un grupo minoritario y vulnerable, susceptible de ser considerado inferior. (Wiewiorka, 1994: 40-42).

En ese sentido, en México aún es común que los prejuicios se trasladen al terreno étnico o por lo menos al de la diferenciación de aquel grupo que no solamente se considera

diferente, sino además inferior. Las percepciones y comportamientos hacia el otro dependen de las representaciones que brindan características identitarias que se le atribuyen a cada actor social. Estos atributos no fluyen inocentemente, sino que están determinados por las diferentes posiciones sociales y de poder que se disputan y conquistan en el campo social, donde hay grupos que concentran el poder y por ende la capacidad de establecer la categorización del resto de actores sociales.

Los atributos de una identidad étnica pueden ser estereotipados por los integrantes de las identidades dominantes y ser valorados negativamente, a grado tal que se vuelven desacreditadores para quien los porta pues se consideran un defecto, una falla o desventaja, cayendo en el descrédito.

El racismo posee un sistema compuesto a su vez por un subsistema social y otro cognitivo. El primero está constituido básicamente por prácticas sociales discriminatorias a nivel micro y por relaciones de abuso de poder por parte de los grupos dominantes e instituciones que se dan a nivel macrosocial. El subsistema cognitivo es menos evidente y tangible que el anterior, pero también tiene una base mental enraizada en prejuicios e ideologías discriminatorias, conscientes e inconscientes que presuponen representaciones socialmente compartidas y negativamente orientadas hacia “Ellos”, hacia los Otros (Van Dijk, 2002: 146).

Teun A. Van Dijk propone una correspondencia básica entre prejuicio y dominación que considero se adecua a la realidad de las relaciones interétnicas entre mestizos chihuahuenses y rarámuri. Esta teoría establece una relación funcional entre prejuicio como herramienta utilizada estratégicamente por los sectores dominantes para maximizar sus ventajas y minimizar la de los “otros”. Considero que en nuestro caso la propuesta de Van Dijk es adecuada puesto que es consistente con lo que denomino dispositivo racista, es decir, el conjunto de discursos, percepciones, actitudes e instituciones que están directamente orientados a mantener las relaciones de dominación, exclusión social y desigualdad sobre las poblaciones indígenas.

Así ocurre con los rarámuri en Chihuahua de acuerdo al discurso de los medios de comunicación y lo manifestado por los entrevistados en esta investigación, pues se les ve en la ciudad como fuera de lugar, ocupando un espacio que no es naturalmente suyo y ajenos a la organización social mestiza. Además se afirma que su cultura sufre la pérdida de tradiciones y sus costumbres legendarias que les impide seguir siendo rarámuri y continuar siendo emblema de las culturas duras y resistentes del norte de México.

Por otro lado y en forma contrastante, existe el convencimiento de que deben acceder al camino del desarrollo y el progreso trazado por el modelo de desarrollo nacional, a los proyectos productivos, incorporarse a los megaproyectos turísticos, a la educación técnica y superior, incentivando esta opción con becas, comercializando más, mejores y diversas



Imagen 9. Mujer, Asentamiento Díaz Infante. Foto Arturo Herrera Bautista

artesánías que incorporen procesos productivos más modernos y asimilándose a las condiciones de la vida contemporánea con todas sus ventajas y reglas.

Puedo adelantar que de acuerdo a los testimonios recogidos durante esta investigación hay dos clases de percepción acerca de los rarámuri que habitan o que circulan por la ciudad, ambas parten de una estigmatización de su identidad étnicas: una percepción miserabilista que los considera tanto a nivel grupal como a nivel individual, como personas degradadas, en condiciones de desventaja y vulnerabilidad, con una incapacidad natural para salir adelante y quienes hay que ayudar y apoyar dándoles kórima y programas subsidiarios de desarrollo social, salud, alimentación y educación, entre otros. Esta perspectiva corresponde a la manifestada por representantes de las instituciones federales y estatales, la iglesia y algunos empleadores y ciudadanos que individual o colectivamente apoyan por diferentes vías aquellos aspectos sociales donde se considera que los rarámuri tienen déficits.

La otra forma de heteropercepción de los rarámuri no es tan indulgente sino más hostil, en particular sobre su presencia en la ciudad, que tiende a considerar que, al igual que mucho de lo que viene de fuera y es diferente, concentra elementos que de algún modo resultan amenazantes para la estabilidad y armonía social de la capital del estado. En este caso la prensa escrita y los medios de comunicación, así como las mismas campañas oficiales contribuyen a generar las representaciones que la sociedad en su conjunto tiende a reproducir y a imponer como la realidad propia de los rarámuri. La imagen desventajosa que se tiene de los rarámuri, es calificada por los medios de comunicación con contenido descalificadores o degradatorios. Más adelante veremos los resultados de un análisis del discurso elaborado sobre la prensa escrita en los periódicos locales para corroborar esta afirmación.

Ambas imágenes, de algún modo negativas, desvalorizantes y etnocéntricas son la fuente de producción de las representaciones sociales con que la sociedad mestiza mayoritaria establece sus fronteras frente a los rarámuri a partir de las cuales forja su propia identidad, en apariencia superior, y en la práctica dominante. Ello determina el tipo de trato que se le brinda a los rarámuri.

Para comprender las representaciones sociales que la población mestiza o chabochi tiene sobre los rarámuri, se recurrió a dos procedimientos: un análisis de los discursos periodísticos con que se abordan temas relacionados a los rarámuri en general y los que habitan la ciudad en particular, y la realización de entrevistas semiestructuradas en las que traté de averiguar las percepciones de la sociedad mestiza sobre los rarámuri. Para ello elegí muestras al azar de personas que hayan tenido relación de algún tipo con los rarámuri y otros que no la hayan tenido.

Análisis del tratamiento de la identidad rarámuri en los medios periodísticos

El ejercicio de análisis crítico del discurso que realicé sobre la prensa local se basa en la propuesta de Teun Van Dijk (2002, 2005, 2008) que toma en cuenta recursos discursivos con los que se genera la manipulación o el efecto sobre las representaciones sociales. Entre estos recursos destacan los siguientes:

- Los titulares de cada nota, que no sólo definen la situación étnica a tratar, sino que además la evalúan mediante el uso de verbos y sustantivos específicos. Se usan para acentuar importancia de lo intrascendente de Ellos (asignarle peso extra) o restar importancia a lo substancial que genera mala impresión de Nosotros.

- Los temas que se destacan y publican para referirse a la situación de los rarámuri, un número muy limitado de cuestiones estereotípicas que dominan las interpretaciones sobre asuntos étnicos, mucho de ellos valorados como negativos o conflictivos.

- La estrategia de publicar una autopresentación positiva y la presentación negativa del "Otro". Léxico o palabras positivas para nosotros, negativas para ellos.

- Las historias y crónicas carecen de un final concluyente, como indicando que son problemas que tienden a eternizarse sin solución y con los que la sociedad en su conjunto tiene que cargar.

- Los medios hablan a través de terceros relacionados con los "Otros", agentes que "velan por sus intereses". En nuestro caso: profesor del albergue, enfermera, padre, obispo, médico, funcionario, filántropo, miembro de organizaciones no gubernamentales (ONG) o vecino mestizo. Cuando se les deja hablar directamente a los Otros, su voz es colectiva: las madres de familia, los pobladores, la comunidad, el pueblo o a lo sumo sus autoridades, a las que la opinión pública considera "sus representantes".

Revisé al azar notas periodísticas aparecidas entre 2007 y 2010 en la prensa local, la mayoría en el periódico de la Organización Editorial Mexicana "El Heraldo de Chihuahua", que es el más leído en la entidad y algunas del "El Diario de Chihuahua".

Respecto a los titulares se puede afirmar que la mayoría hablan de los rarámuri como problema, destacan aspectos negativos y carenciales tales como la pobreza, la marginación, la desnutrición, la presencia de enfermedades prevenibles, las adicciones tales como el alcoholismo y la drogadicción, situaciones todas que al asociarlas sistemáticamente con este grupo indígena, provoca que se genere un conjunto de representaciones sociales como efecto de ese discurso, que contribuyen a establecer y mantener actualizada una diferencia insalvable entre su cultura frente a la cultura y el modo de vida de la sociedad mestiza, valorada positivamente.

Por otra parte, en los titulares casi no se destacan aspectos positivos del modo de vida rarámuri, las notas con valoraciones positivas se remiten únicamente a celebrar los logros de los estudiantes de nivel superior, deportistas destacados, sobre todo sus corredores de legendaria gloria. Además se menciona comerciantes, artistas y artesanos que consiguen sobresalir en el mercado local o en las exportaciones, es decir, casos excepcionales que demuestran adicionalmente que los indígenas si pueden tener éxito, cuando son pertinaces y responsables como los mestizos.

Ya en el cuerpo textual de las notas se observan una serie de prácticas discursivas que se manifiestan en los temas seleccionados para ser publicados, el número de notas sobre este grupo social y los recursos discursivos a nivel léxico, sintáctico y retórico, lo que se traduce en determinados efectos de construcción de representaciones sociales acerca de la estructura social que tienden a imponerse como medio de legitimación de los grupos dominantes.

Entre los temas que destacan en las notas periodísticas encontramos con mayor frecuencia aquellos que enfatizan las diferencias socioculturales y que exotizan sus costumbres, que aquellas que se refieren a las similitudes o equivalencias con la cultura mestiza. Por ejemplo: las que hablan de sus festividades de Semana Santa y otros rituales, de sus formas de curación, sus deportes como las carreras de bola y ariweta o de su indumentaria. En sentido abstracto se habla de respetar su cultura, pues prácticamente cada que aparece la palabra "cultura" lo hace en contextos orientados a hacer un reconocimiento indeterminado del valor de la diversidad y el aporte rarámuri a ella, pero cuando se habla de aspectos específicos se tiende a valorar por un lado, positivamente cuando se refiere al exotismo, la cosmovisión, los rituales, y otros elementos característicos, pero se valora negativamente cuando esa misma cultura atenta



Imagen 10. Semana Santa en el Asentamiento Díaz Infante. Foto Arturo Herrera Bautista

contra los valores propios de la modernidad occidental y de la ideología del desarrollo y el orden social. Es decir, es positiva mientras se mantenga diferente y centrada en sí misma, pero se vuelve negativa en cuanto trata de incidir o insertarse en la cultura mestiza o urbana.

Otra temática constante es la supuesta proclividad de los rarámuri por las conductas desviadas de las normas establecidas, tales como el alcoholismo, la drogadicción, la promiscuidad y la consecuente presencia de enfermedades de transmisión sexual, la suciedad, el abandono de la escuela, entre otros. En general se puede decir que hay un número muy limitado de temas estereotípicos que dominan las interpretaciones sobre temas rarámuri en la prensa, mucho de ellos valorados como negativos o conflictivos: violencia, crimen, discriminación, migración a la ciudad, diferencias culturales, deportes, discriminación y maltrato de las mujeres, hábitos culinarios, imputación a los rarámuri de sus propios problemas urbanos (por carencia de educación, por no hablar español o por falta de empleo).

Es sintomático del racismo particular de la prensa y el habla común chihuahuense, el arcaísmo de racializar las diferencias con el uso relativamente frecuente de la expresión "raza tarahumara", con lo cual las diferencias culturales recuperan su base biológica que nos remite a un racismo primario. Por otro lado, se observa una aceptación tácita de las opciones de ocupación y empleo de los rarámuri, en general las menos calificadas, físicamente más duras y peor remuneradas son las adecuadas a sus capacidades, su baja escolaridad y su "gran resistencia física". En general su vida puede verse como un compendio de problemas y por lo tanto se hace indispensable la ayuda del "nosotros" chabochi y de políticas compensatorias.

De acuerdo a lo expresado en la prensa por los funcionarios de diversas instituciones, aunque lleven siglos viviendo en los ecosistemas serranos, se valora que los rarámuri no son totalmente aptos para desarrollar estrategias de sobrevivencia y opciones para mejorar sus condiciones de vida, por lo que se requiere de la intervención institucional con capacitación productiva en tecnologías sustentables, ecotecnologías, programas de apoyo directo, inversión productiva, introducción de megaproyectos de capital privado como tales como la minería y el teleférico y otros proyectos turísticos, lo que se reflejará en mejoras en su modo de vida, el cual es deficitario y que dejados a su propio destino, no tienen futuro a largo plazo.

Otras fórmulas discursivas recurrentes son las siguientes: se habla de "los rarámuri" en plural a diferencia de los mestizos que aparecen a título individual o como representantes de instituciones, organizaciones o cualquier instancia debidamente reconocida. En casos de conflicto por la propiedad de recursos naturales y el territorio, los mestizos poseen argumentos, documentos y estatus legal definido, mientras que los indígenas hablan de tradiciones, herencias culturales o derechos humanos, territorios o legislaciones internacionales de difícil aplica-

ción. En muchas notas los declarantes no son directamente rarámuri sino intermediarios como los maestros, funcionarios, médicos, miembros de ONGs o intérpretes, quienes toman la voz en representación de los rarámuri, con lo que se descalifica la capacidad de éstos para enunciar y reclamar sus derechos.

Las instituciones federales y estatales dedicadas al asistencialismo aparecen en la prensa como la panacea para sus problemas de alimentación con las despensas que les entregan, de salud con sus campañas y chequeos constantes, vacunaciones, etcétera y la vía para resolver sus problemas de educación, que viene a solucionar sus procesos de socialización defectuosos. Buena parte de los declarantes institucionales e incluso filantrópicos y benefactores en general, hacen apologías de la cultura rarámuri pero justifican sus propios programas y prácticas de intervención como destinadas a mejorar todos aquellos defectos que por sí mismos no pueden. Estos actores sociales enuncian una autopresentación positiva de sus objetivos y acciones, oscureciendo que en el fondo encuentran a la cultura rarámuri cruzada por inconsistencias, defectos, atrasos y anacronismos. Es decir, se desplaza el sentido racista que encierra su valoración más íntima presentando un discurso benefactor, solidario y atento a las necesidades de “nuestros indígenas”, nuestros, porque no pueden ser entidades autónomas con agencia y subjetividad social propia.

Análisis del discurso racista y de la identidad. Resultados de las entrevistas

Ahora abordaremos algunos resultados de las encuestas semiestructuradas realizadas con población mestiza para tratar de obtener discursos que nos permitan acceder a sus representaciones mentales y percepciones sobre los rarámuri, puedo mencionar que se entrevistaron a personas adultas, de diferentes edades y condiciones socioeconómicas, algunos de los cuales trabajan en el sector cultural y todos con nivel escolar superior a bachillerato. No hay espacio para entrar en detalles estadísticos, pero es importante aclarar que en todos los aspectos que se mencionan a continuación, las respuestas y valoraciones se presentan en orden decreciente, es decir, de mayor a menor frecuencia, de acuerdo al número de respuestas.

La inmensa mayoría de personas consultadas no supo cuántos grupos indígenas originarios del estado existen ni pudo nombrar más que a los tarahumaras. Ante la pregunta que se refería a si éstos viven mejor en la ciudad o en la sierra, las respuestas fueron que de mal a regular en ambas partes.

Los principales problemas que según los entrevistados enfrentan los rarámuri en la ciudad son: discriminación, desempleo, rechazo, vivienda, alimentación y maltrato. Entre las virtudes que les encuentran están: que son muy trabajadores, su cultura, tradiciones, sus artesanías y creatividad, su humildad y su resistencia física. En contraposición, los principales

defectos que les asignan son: que son flojos, sucios, no perseverantes y conformistas, de manera significativa se mencionó recurrentemente el analfabetismo y el alcoholismo.

Las principales diferencias entre rarámuri y mestizos que manifestaron los entrevistados son: la educación, la lengua, la cultura, las costumbres, vestimenta, trabajo y el aspecto físico (color de piel).

Correlativamente, los mestizos resultan según los entrevistados, con una educación superior, son más modernos, bien nutridos, más sanos, limpios, orgullosos de su identidad, trabajadores (“vencedores del desierto”), independientes, dinámicos, exitosos, con menos problemas de alcoholismo y drogadicción, son más prácticos generosos e inteligentes, creativos, confiables y sinceros que los rarámuri.

Respecto al sentimiento que los entrevistados consideran que la presencia de los rarámuri genera en la ciudad, las principales cuatro respuestas fueron: solidaridad, indiferencia, compasión y molestia. Hay que ayudarlos puesto que su cultura no los capacita para vivir en la ciudad pero por otra parte, su presencia en la ciudad se asocia con aspectos tales como el incremento de la indigencia, el alcoholismo, el ausentismo y abandono escolar, la sobresaturación de los servicios públicos de salud, entre otros.

La abrumadora mayoría de entrevistados considera que sí se discrimina a los rarámuri en la ciudad y entre los factores de esa discriminación se ubican la ignorancia de quien discrimina y el racismo, en esa discriminación un aspecto que destacan es el aspecto físico, la indumentaria y el color de la piel (por parecer indígena). La mayoría mencionó que no le gustaría tener de vecinos a una familia rarámuri.

Finalmente, ante la pregunta de qué grupos sociales son los más discriminados, los rarámuri son con mucho el principal grupo, seguido de homosexuales, indígenas “del sur”, indigentes y personas “del sur” o “chilangos”. Otros grupos mencionados con menor frecuencia fueron los pobres, niños de la calle, negros, personas “feas” y prostitutas.

El dispositivo racista

Como vemos las imágenes y percepciones discriminadoras de la cultura mestiza dominante se correlacionan fuertemente con el discurso y la forma de lexicalizar las relaciones interétnicas y las diferencias que definen ambas identidades. Estas representaciones sociales se corresponden y refuerzan a su vez con el sesgo que introduce como hemos visto el discurso periodístico, que conjuntamente generan el discurso polisémico racista local.

Al conjunto de estas formas de enunciación, sentimientos y percepciones, junto con las instituciones, los declarantes y actores sociales, las disposiciones oficiales y ordenamientos legales, la distribución y marginalidad de los asentamientos



Imagen 11. Coro infantil. Foto Arturo Herrera Bautista

indígenas dentro de la ciudad, constituyen lo que podemos denominar dispositivo racista de la cultura mestiza hegemónica.

Retomo el concepto “dispositivo” de Michel Foucault quien lo describe como

“un conjunto resueltamente heterogéneo, que implica discursos, instituciones, disposiciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos; proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en síntesis, tanto lo dicho cuanto lo no dicho, he aquí los elementos del dispositivo. El dispositivo es la red que puede establecerse entre esos elementos... Eso es el dispositivo: unas estrategias de relaciones de fuerza soportando unos tipos de poder y soportadas por ellos” (Foucault, 1985: 128, 130).

En el dispositivo racista que propongo queda incorporada, toda una gama de instituciones, políticas identitarias, prejuicios y actitudes de la sociedad mestiza. Igualmente se incorporan una forma de pensar y hablar de los rarámuri en general y de los que habitan en la ciudad en particular, una forma de distribuir sus viviendas, de trazar sus recorridos urbanos, de establecer sus locus laborales y escolares, una normatividad en cuanto a su atención gubernamental, una ética benefactora y una filantropía miserabilista desde donde se ejerce un poder discriminador y al mismo tiempo compasivo, que se constituye en un recurso para ejercer las distancias sociales.

Como espero haber puesto de manifiesto en el apartado anterior, tanto los entrevistados como el análisis de las notas periodísticas manifiestan la presencia tanto de prejuicios inferiorizantes, como los basados en la diferenciación de los que habla Wiviorka y que hemos referido anteriormente, pues mediante el dispositivo racista se tiende a descalificar a los rarámuri, a negarles la capacidad de agencia así como la posibilidad de encontrar caminos propios y al mismo tiempo se establecen diferencias culturales insalvables que los mantiene a una distancia prudente, los aíslan dentro de sus espacios pro-

pios apartado y segregados. Por una parte se les inferioriza, por la otra se enfatizan las características diferenciales hasta extremos estigmatizantes. Ambos procedimientos a través de los cuales operan los prejuicios, se dan cita en las múltiples dimensiones del dispositivo racista.

Este dispositivo impregna en buena medida las relaciones interétnicas entre mestizos y los rarámuri que llegan a vivir a la ciudad de Chihuahua y promueve las prácticas discriminatorias correspondientes. En general, muchos tipos de relación, transacción, contratación, compadrazgo están tamizados por este conjunto de discursos polisémicos que dejan en una situación endeble a los rarámuri urbanos, determinan las tensiones del poder y calibran las relaciones en el campo de negociación de las identidades étnicas.

La pregunta que surge ante esta situación es naturalmente ¿cómo reaccionan los rarámuri en la ciudad de Chihuahua ante el dispositivo racista? Precisamente en ese medio desfavorables los rarámuri construyen y reconstruyen sus identidades cambiando de posicionamientos táctica y estratégicamente según se les presente la situación. Ese conjunto de estrategias identitarias con el que responden al dispositivo racista son un tema, que por falta de espacio habrá que desarrollar en otra ocasión.

Bibliografía

- Castellanos, Alicia (2001) “Notas para estudiar el racismo hacia los indios en México. Papeles de Población, abril-junio, núm. 28, UAEM. Toluca.
- Foucault, Michel (1984), “El juego de Michel Foucault”, en Saber y verdad, Ediciones de la Piqueta, Madrid.
- Herrera Bautista Arturo Mario (2013). La vida en los intersticios. Estrategias identitarias de los rarámuri en la ciudad de Chihuahua. CIC-Museo, Universidad Autónoma de Baja California, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Silva, Armando, (2000) Imaginarios Urbanos. 4ª. Ed. Aumentada, Tercer Mundo Editores, Bogotá.
- Van Dijk, Teun, (2002) “Discourse and racism”, en: David Theo Goldberg, John Solomos, A companion to racial and ethnic studies, Blackwell Publishers Ltd, Massachusetts, E.U.
- Van Dijk, Teun, (2005), Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina. Gedisa Editorial, Barcelona.
- Van Dijk, Teun, (2008), Ideología y discurso. Ed. Ariel, S.A. 2ª. Edición, Barcelona.
- Wieviorka, Michel, (1992), El espacio del racismo. Ediciones Paidós Ibérica, S.A., Barcelona.
- Wieviorka, Michel, (1994), “Racismo y exclusión”. Estudios sociológicos, XII: 34, Colegio de México.

Despojo de tierras y relaciones de colonialidad en la Sierra Tarahumara

Horacio Almanza Alcalde
Instituto Nacional de Antropología e Historia

La Sierra Tarahumara es la parte más septentrional de la Sierra Madre Occidental y se ubica en su mayor parte dentro del estado de Chihuahua aunque es parcialmente compartida con los estados de Sonora, Durango y Sinaloa. Esta constituye una región cultural y biológicamente diversa, cuyos habitantes indígenas primero y su generalidad después, han sufrido y resistido a los procesos de cambio social inducido por el Estado y el capital para el establecimiento de relaciones coloniales que se pueden reconocer por lo que Quijano (2000b) define como un “patrón global de poder”. Según el autor, el colonialismo basado en las relaciones de producción entró en su primera etapa durante el llamado “descubrimiento y conquista de América” por los españoles en el siglo XVI. Un nuevo orden mundial comenzó con la “... concentración violenta de los recursos del mundo bajo el control y para el beneficio de una pequeña minoría europea -y, sobre todo, de sus clases dominantes” (Mignolo, 2007: 168).

El establecimiento de un nuevo patrón de poder, definido por Quijano, como colonialidad, fue constituida por la confluencia de al menos cuatro procesos distintos: En primer lugar, la creación de la idea de raza como base del patrón universal de clasificación social y dominación social; en segundo lugar, el capitalismo, como la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo (como son la explotación, la esclavitud y la servidumbre), sus recursos y productos; tercero, el Estado como la forma universal para el control de la autoridad colectiva y la dominación política; y cuarto, el euro-centrismo como la única y legítima racionalidad y forma dominante de producción del conocimiento (Quijano, 2000b: 202; y 2000: 1-2).

Lo que al final de cuentas se estableció en América fue un complejo sistema-mundo estructurado jerárquicamente como masculino / capitalista / militar / cristiano / patriarcal / blanco / hetero-sexual / europeo o, en los términos de Grosfoguel (2007: 217), hetero-jerarquías. En consecuencia, aquellos grupos que no viven de acuerdo a la norma serían, en muchos sentidos, borrados del escenario. La noción de “subalternidad” se encuentra como una forma adecuada para definir a los pueblos subordinados y colonizados cuya existencia ha sido marginada, olvidada y negada de la realidad social e histórica en el interés de las élites.

El despojo, en este sentido, comprende varias formas de apropiación y adquisición legalista o abiertamente ilegal de tierras por sujetos dominantes que se han venido dando desde

el Virreinato hasta la actualidad. Los procesos de dominación tienen un carácter estructural y, por lo tanto, hay normas, supuestos, valores e instituciones que favorecen a los sujetos mejor posicionados en la estructura social, lo cual significa que los grupos subalternos enfrentan serias dificultades para afrontar en igualdad de condiciones estos desafíos. Bajo esta lógica, se considera que es importante definir el despojo como resultado de un proceso de dominación, más que como resultado de un conjunto de procedimientos explicados técnicamente. Por ejemplo, la reforma del artículo 27 de la Constitución Mexicana, implica una mayor presión política y social hacia los propietarios de derechos ejidales para que estos desincorporen sus tierras de la propiedad social y sean transferidas al régimen privado. Con esta reforma, se crearon expectativas, desde el Estado y el mercado, de que muchos ejidatarios venderían sus derechos, sin tener garantía de contar con la información ni la libertad necesaria para la toma de decisiones. En este sentido, al no existir esas condiciones, fueron muchos quienes vendieron sus parcelas y gastaron rápidamente los recursos obtenidos producto de la venta, sin encontrar nuevas fuentes de ingresos, equivalentes a la seguridad que les proporcionaba formar parte de un ejido. En el caso de la reforma, la heterogeneidad en las reglas del juego que rigieron la dinámica agraria y política se pusieron en operación para la liberación de tierras hacia el proyecto de la moderna colonialidad.

La Sierra Tarahumara siempre fue vista por el Estado, tanto como fuente de recursos madereros y minerales para el pro-



Imagen 11. Sierra Tarahumara. Foto Juan Jaime Loera

yecto colonial y como un lugar privilegiado para la conversión de las almas de los pueblos originarios —subalternos— por parte de los misioneros Jesuitas y Franciscanos. Esta última empresa fue menos exitosa que la primera, pero una vez que el Estado-nación mexicano se consolidó, el proyecto de la modernidad estaba en una mejor posición para establecer su hegemonía sobre los pueblos preexistentes, y fue entonces que la “des-indianización” del país se convirtió en un importante objetivo y política de Estado (Villoro, 1996; Bonfil, 2006, Gledhill, 2003, 2004). La idea de progreso económico ha estado presente tanto entre los discursos y prácticas conservadoras del siglo XIX, así como en los regímenes post-revolucionarios de los siglos XX y XXI. Durante estos períodos, prevalecieron ideas de libertad, progreso y modernidad mientras que en la práctica se emprendía una cruzada por la asimilación de las culturas indígenas a la identidad mestiza, pretendidamente única y universal. La cultura y la sociedad indígena se convirtieron en el blanco de las campañas de ‘aculturación’ dirigidas a la disolución de las identidades indígenas, representadas como retardatarias frente a la forja de una nueva y moderna nación (Villoro, 1996; Bonfil, 2006; para la Sierra Tarahumara ver Sariego, 2002; Cardenal, 1991 y Levi, 2002).

Estos esfuerzos fueron llevados a cabo por diferentes instituciones del Estado, pero más tarde se impregnaron en el imaginario de amplios sectores de la sociedad mexicana, permeando así socialmente un acendrado, aunque disimulado racismo, al tiempo que se promovían la cultura y los fenotipos europeos como los modelos a favorecer. Este proceso histórico de creación y consolidación de un nuevo patrón de poder en el México poscolonial, en los últimos decenios se entrelazó de manera particular con los principios y nociones modernas de libertad, democracia, derechos, ciudadanía y globalización. El Estado resultante tras la Revolución adoptó la fisonomía de una república constitucional y liberal, con una democracia representativa sostenida bajo principios básicos de crecimiento económico y desarrollo, mientras se aplican y refuerzan las relaciones de modernidad/colonialidad del poder sobre los grupos sociales subalternos, de acuerdo a su posición estructural en función de su género, etnicidad, atributos físicos, edad, preferencia sexual, clase (Young, 1990) e incluso en su dimensión epistémica, ó hetero-jerarquías como, como Grosfoguel (2007) las llama.

Mientras que el Estado de Derecho y la democracia son dos principios políticos centrales del Estado mexicano moderno, al menos desde el siglo XIX, el despojo de las tierras de los pueblos indígenas no ha dejado de darse, semejándose a las tempranas formas de despojo y desplazamiento de los habitantes indígenas por parte de los colonos españoles y criollos novohispanos (Wasserman, 1987; Aboites, 1995; Weber, 1992). A pesar de la reforma agraria post-revolucionaria, los pueblos indígenas de Chihuahua se siguen viendo en gran medida afectados por diversos conflictos agrarios (CONTEC,

2005). Las disputas jurídicas por la tierra se caracterizan por una constante y pertinaz falta de rendición de cuentas y desdén por los amplios procesos históricos de dominación que resultan en despojo de tierras de los pueblos indígenas por parte de actores privados, autoridades agrarias, ó bien en conflictos provocados por las mismas autoridades agrarias por procedimientos mal aplicados ó incompletos (CONTEC, 2005; investigación de archivo, 2010).

En este sentido son reveladores varios casos que están ocurriendo actualmente en el área, por ejemplo en Choréachi, Coloradas la Virgen, Mogotavo, Bakeachi, Mala Noche, Witosachi, Repechike a los que se les comienzan unir otras comunidades por los intentos de introducir el gasoducto que cruzaría desde el norte del Estado de Chihuahua hasta la costa sinaloense. El análisis de estos conflictos sugiere que el despojo de tierra se encuentra ampliamente determinado por las relaciones estructurales de dominación (Young, 1994, 2000) y estrechamente relacionado con esto, por una hegemonía del conocimiento moderno sobre las epistemologías indígenas (Castro-Gómez, 2007; Castro Gómez y Grosfoguel, 2007) relaciones que han contribuido a normalizar la restricción de grupos indígenas para determinar sus propias acciones y decisiones a nivel social e institucional.

La complejidad de estos casos, implica un heterogéneo y complejo entramado de relaciones, instituciones, prácticas, agencias etc, cuyo análisis a detalle no cabe en estas líneas (Para ampliar en el contexto de la Sierra Tarahumara, ver Almanza, 2012; Loera, 2014; Villanueva, 2008, 2012; y Ortega, 2010). En primer lugar, estas condiciones tienen sus orígenes en los amplios procesos nacionales (más no desvinculados de la escala global), históricos, políticos, culturales y económicos. En segundo lugar, las causas subyacentes de los conflictos están integrados en la economía política global histórica, es decir, en el funcionamiento del mercado global. En tercer lugar, los resultados de estos procesos de invasión de tierras, conflictos y despojo son el resultado de las decisiones y acciones cotidianas de un gran número de personas, instituciones y élites políticas.

Las relaciones sociales y las estructuras políticas en la Sierra Tarahumara han sido formadas en gran parte por las relaciones coloniales hasta el presente (Cardenal, 1991). La forma particular de colonialismo en el continente americano se basó en el establecimiento de modos de producción europeos, en gran medida caracterizados por relaciones de segregación y distintas formas de exclusión, así como otras formas más coercitivas como la explotación laboral y la esclavitud (Bonfil, 2006, Díaz Polanco, 1996, Deeds, 2003).

Este período histórico dejó patrones culturales y políticos que aún persisten hasta nuestros días. Sin embargo, como menciona Quijano, mientras que las administraciones coloniales fueron sustituidas, la dominación colonial continuó en forma de la colonización de la imaginación de la población

indígena. En otras palabras, se pasó de la explotación y la represión de los sistemas de producción, a la represión de los modos de conocer y de producir conocimiento, seguida de la imposición de formas de pensamiento moderno como medios de control social y cultural (2007: 169).

El enfoque de la colonialidad (entre algunos de sus principales proponentes ver Quijano, 2000a, 2000b; Mignolo, 2007; Grosfoguel, 2007; Maldonado-Torres, 2008; y para una revisión general ver Escobar, 2007) reside en la crítica a los supuestos de los paradigmas epistemológicos hegemónicos, mismos que se presentan como universales, neutrales y objetivos (Castro Gómez, 2005; Grosfoguel, 2007: 212). Siguiendo esta perspectiva, todas las formas de colonialismo en los países dependientes e independientes de las Américas, contribuyeron a la creación de un “patrón mundial de poder” que consiste en la articulación de los diferentes sistemas de control de colonialidad en los ámbitos del poder, el conocimiento y el ser. Estas formas de dominación han fortalecido la estructura de poder prevaleciente en los planos nacional y local, lo que explica la forma en que se inician, crecen y reproducen las situaciones de injusticia y despojo en contextos de diversidad cultural y la lucha por los recursos. La colonialidad del poder se define aquí como un ‘modelo hegemónico global del poder que tiene lugar desde la Conquista, articulando raza y mano de obra, el espacio y los pueblos, de acuerdo a las necesidades de capital y, por lo tanto, el establecimiento de un sistema de dominación eurocentrado (Escobar, 2007: 185; Walsh y Mignolo, 2002: 3; Quijano, 2000a: 1, y Quijano, 2007: 171).

Desde este punto de vista, la filosofía occidental oculta y borra el sujeto que habla como si él/ella se encontrara fuera de cualquier ubicación epistémica. De esta manera, la ciencia occidental produce un mito sobre su propio conocimiento, como veraz y universal (Íbid). Como afirman los autores mencionados, esta aparente neutralidad descorporizada, deslocalizada y objetiva de la “ego-política” del conocimiento tiene sus raíces en la filosofía cartesiana del “ego cogito”. Este enfoque, “se representa a sí mismo como carente de un punto de vista, permitió que el hombre occidental [...] representar su conocimiento como el único capaz de alcanzar una conciencia universal, y así despedir el conocimiento no occidental como particularista y, por tanto, incapaz de lograr la universalidad” (Grosfoguel, 2007: 214). Esa universalización, ahora encarnada por el Estado y cada una de sus instituciones, ha tenido enormes implicaciones para las comunidades indígenas llevadas a cumplir con las normas estatales. De esta manera, los procesos locales de negociación y resolución de conflictos, la justicia, la territorialidad y la propia condición del miembro de un pueblo originario que no encaja en el canon moderno, han sido desplazados y marginados por esta colonialidad del saber.

La Sierra Tarahumara, por ejemplo, fue sometida a nuevos modos de producción bajo el diseño económico hegemónico, mientras que su población se convirtió en la fuerza de trabajo

que necesitaban las compañías mineras y forestales. Además, se introdujeron nuevas formas de poder colonial y estatal, que con el tiempo privilegiarían a aquellas personas que se subyugaban a las formas emergentes de autoridad, mientras que marginaba y reprimía a quienes se resistían a ello. A partir de las últimas dos décadas del siglo XX, con la integración de las economías y la consolidación de la hegemonía del paradigma económico neoliberal, las políticas estatales han re-modelado el paisaje socio-económico en el agro, convirtiendo tantas tierras como fuera posible al régimen privado de propiedad, mientras optaba por una producción agrícola intensiva orientada al mercado. Esto ocurría, en consecuencia, a través del desmantelamiento de la tenencia de las tierras de propiedad común, el abandono de los incentivos para los sistemas de subsistencia indígenas -como la agricultura- subsistencia y, en suma, el debilitamiento de la forma de vida campesina resultando en mayor generación de pobreza en el sector y, como resultado, el incremento en las tasas de migración y el crecimiento de las narcoeconomías y la violencia en el medio rural.

La colonialidad del ser (Maldonado-Torres, 2008), se refiere a su vez a la negación de la existencia como personas de ciertos grupos sociales, como los descendientes de los esclavos africanos y la población indígena. El aforismo clásico de “pienso, luego existo” se convirtió en “Otros no piensan, por lo tanto, no son” (Walsh, 2005: 22-23). Esto se asemeja a la expresión colonial, que en cierta medida está todavía en uso en la Sierra Tarahumara y otras partes de México, como ‘Gentes de Razón’ para referirse a los blancos y mestizos en oposición a los miembros de los pueblos originarios.

Este tipo de colonialidad es particularmente relevante para el caso de la Sierra Tarahumara, en el que, con el fin de despojar legalmente a los dueños indígenas de las tierras, los ocupantes privados ignoran su existencia, aprovechando la también negación de éstos como sujetos de derecho por parte del Estado mexicano. Tal desposesión de la personalidad no sería posible sin el establecimiento mundial de jerarquías imaginadas con base en la idea de raza (y más tarde en otras



Imagen 12. Sierra Tarahumara. Foto Juan Jaime Loera

formas de la clase, de género y de diferencia estética-corporal (colonialidad del poder). Por otra parte, la universalización de una cosmovisión hegemónica dentro del sistema jurídico nacional (colonialidad del saber), así como en otras instituciones del Estado, se reflejó en el proyecto post-revolucionaria del Estado-nación.

Por último, la colonialidad del saber se refiere a la universalización de un tipo específico y eurocéntrica de conocimiento, y de esta manera en su establecimiento como hegemónico. En la filosofía y la ciencia occidental el sujeto que habla se encuentra oculto y borrado del análisis. Como Grosfoguel lo pone: 'Esta estrategia epistémica ha sido crucial para los diseños globales occidentales. Al ocultar la ubicación del sujeto de enunciación, la expansión europea / euro-americana de dominación colonial fue capaz de construir una jerarquía de conocimiento superior e inferior y, por lo tanto, de las personas superiores e inferiores de todo el mundo' (2007). Castro-Gómez (2005) lo llama la perspectiva 'del punto cero' de las filosofías eurocéntricas, 'un punto de vista que se representa a sí mismo como sin un punto de vista' (Grosfoguel, 2007: 214). Esta práctica comenzó en el área de estudio, con la evangelización de los pueblos indígenas que viven en lo que hoy es la Sierra Tarahumara. Sin embargo, nuevas formas de conocimiento surgieron y se impusieron en el contexto de la modernidad, como la ciencia y el Estado burocrático, al tiempo que la diversidad de los conocimientos locales, vis-à-vis los conocimientos modernos, visiones del mundo, epistemologías, sistemas y prácticas religiosas, fueron reprimidos, desplazado e ignorados.

Como Young (2008) ha explicado, las condiciones que determinan la posición del actor social en la estructura social varían significativamente. Ejemplos de estas variaciones son: los ideales de empleo establecidos de acuerdo con la división social del trabajo; los modelos hegemónicos de estética corporal; los vínculos con el aparato político burocrático y oficial;

la capacidad para acceder a servicios legales profesionales, el grado en el que la identidad y particularidades del grupo son reconocidos por el sistema socio-jurídica; la filosofía y el discurso histórico de las instituciones del Estado hacia la diversidad cultural; la capacidad de movilizar recursos con el fin de permitir la amplia gama de los gastos involucrados en disputas legales; la capacidad de ejercer cabildeo y activismo así como muchos otros.

Tal como se explicó en la sección anterior, un grupo social está sometido a la dinámica de despojo cuando su posición dentro del sistema social, condiciona sus oportunidades de vida. Según Young "... estas oportunidades de vida están constituidas por las formas en que las posiciones están relacionados entre sí para crear restricciones u oportunidades para reforzarse unos a los otros, como barrotes de una jaula" (2000: 94). Por el contrario, la posición que ocupan los demás, les permite liberarse del riesgo de ser dominados y, por el contrario, de ejercer dominación sobre aquellos. Al revelar esta estructura — y la lógica y mecanismos subyacentes — se comprende mucho mejor como el despojo de tierras de las comunidades de Mogotavo y Choreachi se encuentra guiado por relaciones desiguales de poder que tienden a reproducirse a sí mismos (Tilly, 1998), detonando y profundizando así más desequilibrios sociales que distribuyen más beneficios para los actores con los atributos mejor valorados y, por lo tanto, mejor posicionados dentro de la estructura (Young, 2000, 2000b).

Estas ideas y formas de jerarquización tuvieron un impacto significativo en los territorios, los pueblos y comunidades colonizados. La universalización de los sistemas de conocimiento y de poder eurocéntricos constituyen formas eficaces para el control de la producción de conocimiento, y la intersubjetividad lo cual tiene consecuencias directas para el ejercicio de la libre determinación de los grupos sociales no alineados a la norma establecida. En lugar de dar cuentas de la realidad social de los pueblos a través de perspectivas despolitizadas e individualistas, como si el sufrimiento fuera el resultado de soluciones técnicas equivocadas y elecciones individuales, las formas actuales de desposesión y la injusticia social en el contexto de un Estado democrático moderno y liberal se entienden mejor si se consideramos en el análisis el desigual ejercicio de poder de unas formas de conocimiento sobre otras así como la difusión y penetración de estas a las sociedades (Para una crítica de esto ver Fraser, 1989; y Tilly, 2007).

El descuido de estas dimensiones en la reflexión social, académica y los procesos de elaboración de políticas ha tenido profundas consecuencias para las representaciones de las sociedades, y en particular para los pueblos subalternos, como son los pueblos y comunidades originarios indígenas de toda América. Un factor fundamental es el paradigma económico dominante del capitalismo y su tendencia neoliberal que se orienta a fragmentar y someter todo descontento a un proceso de resolución de conflictos institucionalizado. Como otra



Foto 13. Sierra Tarahumara. Foto Juan Jaime Loera

dimensión, los actores institucionales afines a las élites locales pusieron en marcha un conjunto de estrategias de control político, que, junto con los valores y normas asumidos generalizados minan las aspiraciones y oportunidades de los actores subalternos vis-à-vis los de los actores dominantes. Esos valores y normas asumidas se aplican a través del empleo del aparato ideológico y los discursos y narrativas hegemónicas que sirven a los propósitos de reproducción del patrón de colonialidad del poder y a su ejercicio en el ámbito local.

Los mecanismos empleados para la subyugación de las comunidades indígenas no sólo están diseñados para consumir la dominación, sino también para ocultarlo de la vista. Esta estrategia es una parte esencial de su eficacia. En primer lugar, es inducida por la colonialidad del conocimiento que universaliza los principios de la modernidad y los patrones culturales de consumo, la imagen corporal y la estética europea (esencialmente occidental), las aspiraciones de progreso, crecimiento y de desarrollo. En una segunda etapa, los discursos institucionales y narrativas élites locales se adaptan y refuerzan estas representaciones a través de la reinterpretación y la visión de los subalterno sobre sí mismos como inferiores (por ejemplo, como se ha hecho por las políticas indigenistas), a veces incluso negar su propia existencia como sujetos colectivos autónomos (como han hecho el poder legislativo federal en 2001, los funcionarios agrarios y los inversionistas del ramo turístico). En consecuencia, el discurso dominante alienta las aspiraciones locales para el crecimiento económico, la modernidad, el consumismo y el Estado de Derecho. La aplicación de estas representaciones está dirigido a garantizar el consentimiento social generalizado a las desigualdades político-económicas, y por lo tanto, a las injusticias derivadas de la consolidación de un modelo económico orientado hacia el mercado y la acumulación, pero aún más importante, a un sistema político en el que la toma de decisiones se concentra en las élites, legitimándose vía esquemas electorales representativistas que le construyen una imagen de democracia al estado de cosas.

Los procesos de la política económica global se terminan materializando en inversiones en grandes proyectos de infraestructura o de introducción a gran escala de nuevos servicios, mercancías o lo que para el caso de la Sierra Tarahumara implica el despliegue de un amplio repertorio, muchas veces violento, de estrategias políticas basadas en la subversión de la noción de representación política. Diferentes formas de mediación son dibujadas como procesos de representación política democrática, con la intención de legitimar la apropiación de los mercados, los recursos y los territorios, pero de fondo, constriñendo el ejercicio de la autodeterminación de los diferentes grupos subalternos. Esta estrategia es particularmente notable en las disputas por la tierra donde el sujeto dominante busca, de maneras más o menos sutiles, facilitar y culminar exitosamente el despojo de tierras.

Como ejemplo, una gran gama de funcionarios y burócratas sostienen sus sesgadas decisiones con base en una supuesta legalidad y legitimidad de su autoridad, lo que les permite tomar decisiones discrecionales que luego tienen valor jurídico, y un potencial de causar daños y otras implicaciones en la injusticia social. Contra este tipo de prácticas de poder político, se comienzan a enfrentar algunas comunidades de los distintos pueblos del Estado de Chihuahua, a través del diseño de estrategias emanadas dentro de sus propios sistemas normativos a través de las cuales pueden o no establecer alianzas y en algunos casos llevando la disputa hasta la dimensión del derecho internacional. Los casos recientes están mostrando que estas vías de defensa tienen resultados más exitosos que aquellas en las que intervenían los mediadores y gestores institucionales como consejeros o asesores. Lo anterior sugiere que el propósito de la idea de representación política se desvía hacia otros fines, como pueden ser el garantizar la discrecionalidad, la falta de rendición de cuentas y su legitimación. De la forma en que son llevadas a la práctica por las instituciones jurídicas y agrarias, las narrativas de la representación política desempoderan a los grupos sociales subalternos y debilitan sus esfuerzos para asegurar la posesión y propiedad sobre sus territorios.

En suma, el diseño colonial de dominación del sistema jurídico y otras instituciones que son parte constituyente del Estado moderno contribuye a una estructura de dominación que ha perpetuado por varias décadas el despojo de tierras. Sin embargo, la práctica y experiencia de comunidades de los pueblos originarios como los rarámuri, los ódami, los warijíos y ooba muestra que las prácticas hegemónicas pueden ser resistidas e incluso revertidas a través del ejercicio concreto de la autodeterminación, influyendo así en el curso que toman los intentos de apropiación de tierras inducidos por grandes proyectos de desarrollo. Formas diferentes de toma de decisiones autónomas aún persisten y, a pesar del carácter desarticulado del proyecto moderno, continúan siendo puestas en práctica por comunidades indígenas, fortaleciendo sus demandas por la rendición de cuentas y por ser considerados como iguales en el pensamiento y en la práctica por las instituciones estatales y muchos otros actores sociales.

Bibliografía

- ABOITES AGUILAR, L (1995). Norte Precario: Poblamiento y Colonización en México, 1760-1940. México, D.F: Colegio de México, Centro de Estudios Históricos: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- ALMANZA ALCALDE, H. (2012). Socio-Juridical and Inter-Ethnic Disputes Over Land Ownership in the Rarámuri Indigenous Territory, Northern Mexico. *Rethinking Development and Inequality* 1: 17-33
- BONFIL, G (2006). México Profundo. Una Civilización Negada. México DF: Random House Mondadori

- CARDENAL-FERNANDEZ, F (1991). Rarámuri y Neo-Colonialismo. En: Donaciano Gutierrez y Josefina Gutiérrez Tripp. El Noroeste de México. Sus Culturas Étnicas. México: Museo Nacional de Antropología.
- CASTRO GÓMEZ, S and GROSFUGUEL, R. Coords. (2007). El Giro Decolonial. Reflexiones para una Diversidad Epistémica más allá del Capitalismo Global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores
- CASTRO GÓMEZ, S (2007). La (Post) Colonialidad Explicada a los Niños: Perspectivas Latino Americanas sobre Modernidad, Colonialidad y Geopolíticas del Conocimiento. En: Jauregui, Carlos A. and Mabel Moraña. eds. Colonialidad y Crítica en América Latina. Cholula, Puebla: Universidad de Las Américas
- CONTEC. Consultoría Técnica Comunitaria (2005). Relatoría del Foro Problemas Agrarios en Territorios Indígenas de la Sierra Tarahumara. 29 y 30 de Noviembre del 2005, Chihuahua, Chihuahua
- DEEDS, S (2003). Defiance and Deference in Mexico's Colonial North. Indians Under Spanish Rule in Nueva Vizcaya. Austin: University of Texas Press
- DÍAZ POLANCO, H (1996). Autonomía Regional. La Auto-Determinación de los Pueblos Indios. Mexico D.F: Siglo XXI Editores
- ESCOBAR, A (2007). Worlds and Knowledges Otherwise. The Latin American Modernity/Coloniality Research Program. Cultural Studies 21(2-3): 179-210
- FRASER, A (1989). Unruly Practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory. Oxford: Polity Press
- GLEDHILL, J (2003). Autonomy and Alterity. The Dilemmas of Mexican anthropology, Publicación electrónica de la página web de Antropología Social de la University of Manchester. Disponible en: http://www.socialsciences.manchester.ac.uk/disciplines/socialanthropology/postgraduate/clacs/documents/gledhill_automyandalterity.pdf [Accedido: 15/08/12]
- GLEDHILL, J (2004). Beyond Speaking Truth to Power: Anthropological Entanglements with Multicultural and indigenous Rights. Ponencia presentada en el Congreso 2004 EASA en Vienna. Bilingual Workshop Pouvoir critique et critique du pouvoir des anthropologues /Critical Power and Critique of the Power of Anthropologists, organized by Quentin Gausset and Robert Gibb. University of Manchester Social Anthropology Working Paper Series
- GROSFUGUEL, R (2007). The Epistemic decolonial Turn. Beyond Political-Economy Paradigms. Cultural Studies 21(2-3): 211-223
- LEVI, J (2002). A New Dawn or a Cycle Restored? Regional Dynamics and Cultural Politics in indigenous Mexico, 1978-2001. En: Maybury-Lewis, David. Coord. The Politics of Ethnicity: Indigenous Peoples in Latin American States. Cambridge, Mass: The David Rockefeller Center Series on Latin American Studies, Harvard University
- LOERA, JFF (2014) Impactos de las Políticas neoliberales entre el Pueblo Rarámuri: Conflictos de Tierra y Engranaje Institucional del Ejido. Espacialidades 4(1): 5-42. Disponible en: <http://espacialidades.cua.uam.mx> [Accedido el 6 de diciembre del 2015]
- MALDONADO TORRES, N (2008). La Descolonización y el Giro Des-Colonial. En: Tabula Rasa 9: 61-72
- MALDONADO TORRES, N (2007). Sobre la Colonialidad del Ser: Contribuciones al Desarrollo de un Concepto. En: Castro-Gómez, Santiago and Ramón Grosfoguel. Coords. (2007) El Giro Decolonial. Reflexiones para una Diversidad Epistémica más allá del Capitalismo Global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores
- MIGNOLO, W (2007.) Introduction. Cultural Studies, 21(2): 155-167
- ORTEGA, R (2010). Relaciones Interétnicas en la Barranca de Batopilas: El Caso de Munérachi. Tesis para obtener el grado de licenciatura en Antropología. Escuela Nacional de Antropología e Historia Unidad Chihuahua.
- QUIJANO, A (2000a). Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia. Ponencia presentada en Lima, Diciembre 2000
- QUIJANO, A (2000b). Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina, en: E. Lander. ed. La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Pp: 201-246 Buenos Aires: CLACSO
- QUIJANO, A (2007). Coloniality and Modernity/Rationality. Cultural Studies, 21: 2, 168-178
- SARIEGO, JL (2002). El Indigenismo en la Tarahumara. Identidad, Comunidad, Relaciones Interétnicas y Desarrollo en la Sierra de Chihuahua. México: SEDESOL, INI, CONACULTA, INAH.
- TILLY, C (2007). Poverty and the Politics of Exclusion. En: Narayan, Deepa and Patti Petesch. eds. Moving out of Poverty. Cross-Disciplinary Perspectives on Mobility. Washington: Palgrave, McMillan, World Bank
- TILLY, C (1998). Durable Inequality. Berkeley: The University of California Press.
- VILLANUEVA, VH (2008). Sistemas Políticos Indígenas: Autonomía y Libre Determinación, Aboréachi: Un Caso en la Sierra de Chihuahua. Undergraduate Dissertation, ENAH Chihuahua.
- VILLANUEVA, VH (2012). Crítica al Ejercicio del Peritaje Antropológico en Chihuahua. ¿Afirmación ó Negación del Pluralismo Jurídico en Nuestras Peritaciones?. En: Peritaje Antropológico en México: Reflexiones Teórico- Metodológicas y Experiencias. México D.F: Boletín del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C.
- VILLORO, L (1996). Los Grandes Momentos del Indigenismo en México. México D.F: Fondo de Cultura Económica
- VILLORO, L (1999). Estado Plural, Pluralidad de Culturas. Mexico D.F: PAIDOS, Universidad Nacional Autónoma de Mexico
- WALSH, C. Coord. (2005). Pensamiento Crítico y Matriz (De)Colonial. Reflexiones Latinoamericanas. Quito: Universidad Andina Simon Bolívar, Ediciones Abya Yala
- WASSERMAN, M (1987). Capitalistas, Caciques y Revolución. La Familia Terrazas de Chihuahua, 1854-1911. Mexico D.F: Grijalbo
- WEAVER, T (2000). Changes in Forestry Policy, Production and the Environment in Northern México: 1960-2000. En: Journal of Political Ecology 7(2): 1-18
- WEAVER, T (1996). 'Mapping the Policy Terrain: Global Political Economy, Environment, and Forestry Production in Northern Mexico', Journal of Political Ecology 3: 37-96
- YOUNG, MI (1990). Justice and the Politics of Difference. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- YOUNG, MI (1997). ' Multicultural Continuum: A Critique of Will Kymlicka's Ethnic-Nation Dichotomy. Constellations 4(1): 48-53
- YOUNG, MI (2000a). Inclusion and Democracy. Oxford: Oxford University Press
- YOUNG, MI (2000b). Self-Determination and Global Democracy: A Critique of Liberal Nationalism. En: Shapiro, Ian and Stephen Macedo. ed. (2000) Designing Democratic Institutions. Nomos XLII NY and London: New York University Press
- YOUNG, MI (2004). Two Concepts of Self-Determination. En: May, Stephen, Tariq Modood and Judith Squires. eds.(2004) Ethnicity, Nationalism and Minority Rights. Cambridge: Cambridge University Press
- YOUNG, MI (2008). Structural Injustice and the Politics of Difference. En: Social Justice and Public Policy. Seeking Fairness in Diverse Societies.

Discriminación y violencias en jornaleros agrícolas rarámuri: Un caso etnográfico de la Sierra Tarahumara

Juan Jaime Loera González

Introducción

En los meses de marzo y abril del 2015 surgieron a la luz pública varios casos de jornaleros agrícolas que vivían y laboraban en condiciones infrahumanas en distintos puntos del noroeste mexicano. Entre ellos resalta el caso de más de doscientos jornaleros provenientes de la Sierra Tarahumara que laboraban en dos ranchos agrícolas del Valle de Santo Domingo en Baja California Sur. Los trabajadores habían sido “enganchados” bajo engaños y llevados a los campos en donde laboraban en jornadas de hasta 15 horas y pernoctaban en condiciones insalubres y peligrosas en bodegas viejas, construcciones en obra negra o a la intemperie¹. Días después se reportaba que 49 indígenas mixtecos eran librados de trabajar en condiciones de semi-esclavitud en Colima. Todo ello mientras los jornaleros de San Quintín en Baja California –tal vez el caso con más notoriedad pública- llevan semanas haciendo paros en protesta por sus condiciones laborales.

Según un informe² de la Red de Jornaleros Internos conformada por organizaciones no gubernamentales y académicos

señala dichos casos constituyen solo una muestra de la grave situación de irregularidades laborales que sufren los más de dos millones de jornaleros agrícolas en 18 estados del país. El reporte destaca que cerca del 90% de los jornaleros no cuentan con contrato de trabajo ni tienen las prestaciones de ley como pago de horas extras además de que ocho de cada diez no posee servicio de salud. Se calcula que la mayoría (60%) de los jornaleros agrícolas que laboran en estas condiciones son indígenas que migran de sus localidades de origen en las temporadas de demanda laboral en los campos agrícolas. Algunos llegan al noroeste de México desde estados como Guerrero, Chiapas y Oaxaca. Dichos reportes reflejan la exclusión política, discriminación social y desventajas económicas de la población indígena en México.

El presente artículo tiene el propósito de analizar someramente un caso etnográfico recabado en la Sierra Tarahumara durante el periodo de trabajo de campo para mi investigación doctoral en la comunidad de Aboreachi, municipio de Guachochi, Chihuahua durante el año 2010³. El caso relata la historia de Francisco, un joven que decide laborar temporalmente en los campos agrícolas en el Valle de Juárez y las condiciones de violencia y discriminación que sufre él y su familia. La historia de Francisco se analiza en el contexto de las irregularidades graves documentadas en los campos agrícolas y los desatinos de políticas públicas enfocadas a la población indígena en el país. El artículo se divide en cuatro apartados. El primero describe la situación de discriminación estructural focalizada en los pueblos indígenas de México. Analizando críticamente el paradigma del desarrollo promovido por los estados a nivel global y en la cual la agroindustria es parte importante, se señalan sus limitaciones en términos de generar procesos donde los propios pueblos articulen iniciativas y proyectos de vida de acuerdo a necesidades locales y contextos específicos. Se argumenta que la actual visión homogenizante del desarrollo y las políticas públicas enfocadas a la población indígena implican una forma de negación a las diferencias de los pueblos más allá del ámbito cultural. El segundo apartado introduce la práctica frecuente entre las comunidades de la Sierra Tarahumara de embarcarse en migración a centros urbanos o campos agrícolas. El tercer apartado presenta el caso empírico recabado durante el trabajo de campo. En él se presentan algu-



Imagen 14. Mujer, Asentamiento Díaz Infante. Foto Arturo Herrera Bautista

¹ Algunos de los reportajes periodísticos sobre el tema son: “Con tretas fueron reclutados los Rarámuri rescatados de “trabajo inhumano” en BCS” de Patricia Muñoz Ríos en Periódico La Jornada Martes 17 de marzo de 2015, p. 14; <http://www.jornada.unam.mx/2015/03/17/politica/014n1pol>; y, “Jornaleros Rarámuri vivían como esclavos” de Paul J. Ulloa en Periódico Excelsior 12 de Marzo de 2015 <http://www.excelsior.com.mx/nacional/2015/03/12/1013061>

² El reporte de la Red de Jornaleros Internos se puede consultar en: <http://fiob.org/2015/03/posicionamiento-de-la-red-de-jornaleros-internos/>

³ Loera Gonzalez, Juan Jaime (2013) *Conflicting Paths to Wellbeing: Rarámuri and mestizo inter-ethnic relations in northern Mexico*. Phd Thesis. University of Sussex.



Imagen 15. Condiciones en que viven los rarámuris. Foto Juan Jaime Loera

nas consideraciones en torno a los diferentes niveles y tipos de discriminación y violencia que refleja el mismo. En el cuarto y último apartado se exponen algunas reflexiones finales.

Panorama de discriminación estructural en el México indígena

Históricamente los pueblos indígenas en México han sido sometidos a una posición subordinada en relación a los grupos no indígenas dominantes. Los pueblos indígenas siguen enfrentando la exclusión política, discriminación social y desventajas económicas en comparación con la población no indígena. La población indígena en México representa aproximadamente el 11% de la población total de la nación con un total de 52 grupos indígenas (INEGI 2005). Sin embargo, los pueblos indígenas de México están desproporcionadamente representados entre los pobres del país, tan es así que en 2008 una cuarta parte de las personas por debajo del umbral nacional de pobreza pertenecía a algún pueblo indígena (González de Alba 2010, p.457).

A pesar del reciente cambio en el patrón de asentamiento debido a la migración a las zonas urbanas, una gran proporción de la población indígena vive en las zonas rurales (60%); sólo el 22% de la población no indígena vive en un entorno urbano. Parte de los que viven por debajo del nivel de pobreza se concentran en las zonas rurales y marginadas donde los indígenas tienden a vivir (PNUD 2010). Como resultado, la incidencia de la pobreza extrema para el año 2002 era 4,5 veces mayor entre los pueblos indígenas que entre sus contrapartes no indígenas en los municipios predominantemente rurales. Esta cifra aumentó de los datos reportados una década antes donde se alcanzó una proporción de 3,7 veces (Hall y Patrinos 2006). Este hecho pone de manifiesto la brecha entre indígenas

y no indígenas en cuanto a la intensidad de la pobreza y los niveles de marginación que persisten con el tiempo (CONEVAL, 2011; García-Moreno y Patrinos 2011; PNUD 2010).

Estos datos proporcionan un panorama general de cómo históricamente los indígenas en México han sido sometidos a posiciones subordinadas vis-à-vis la población no indígena dominante (Bonfil 2006; Cimadamore, Eversole y McNeish 2005; Esteva 2001; Hall y Patrinos 2006; ONU 2009; Villoro 1998; Warman 2003). A pesar del reconocimiento de la exclusión histórica y política, la mayoría de los estudios han descuidado el papel que juegan las relaciones de poder en la conformación de los medios de vida y formas de vida que están disponibles en las zonas predominantemente ocupadas por indígenas. Hay algunos estudios que representan excepciones a esta tendencia, que hacen hincapié en la desigualdad de poder y sus efectos sobre los medios de vida de los pueblos indígenas y campesinos a raíz de la adopción de políticas de corte neoliberal. No obstante, estas cuestiones aún no se han abordado críticamente, permanecen por ejemplo, preguntas en cuanto a cómo las relaciones de poder entre el Estado y los grupos étnicos contribuyen a la creación y la perseverancia de las asimetrías de poder que afectan de manera desproporcionada a los grupos indígenas en regiones y dinámicas específicos.

La postura gubernamental hacia los proyectos e iniciativas políticas de los pueblos indígenas, incluidos el pueblo rarámuri de Chihuahua, tienden a reducir su potencialidad transformadora para proponer soluciones economicistas a las condiciones de desigualdad y marginación actuales. La necesidad de invertir en lo que las autoridades llaman “proyectos productivos”, parece ser una de las pocas aproximaciones al desarrollo focalizado a la población indígena. Las limitantes de invertir en dichos proyectos, o en proyectos económicos e infraestructurales donde el sector privado tiene un papel preponderante ejemplifican el paradigma que forja las políticas públicas contra la pobreza en las zonas indígenas. Dicho paradigma dominante expresado en el discurso del desarrollo que impulsa organismos internacionales y multilaterales como el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo, se basa en la necesidad de ampliar la mercantilización de la vida cotidiana de los pueblos indígenas para promover su integración económica, social y política en la vida nacional. Esta línea de acción, cuya raíz histórica en México está alineada con el indigenismo tiene el objetivo primordial de fortalecer la inclusión de aquellos sectores sociales marginados proporcionando derechos universales a todos los ciudadanos y así buscar una deseada igualdad. Sin embargo, este enfoque adoptado por la política pública nacional y transmitida fielmente por instancias locales, muestra debilidades fundamentales que merecen atención.

En primer lugar, no reconoce demandas y necesidades locales: se parte del supuesto que los medios de vida son similares homogéneamente imponiendo categorías aglutinantes

como “área indígena” o “zonas rurales” a lo largo del país sin importar sus particularidades regionales. Por lo tanto, las necesidades, prioridades y proyectos de vida de los pueblos indígenas, son consideradas igualmente similares sin considerar los contextos históricos, geográficos, sociales y políticos que los forjaron. Este es un claro ejemplo de un discurso del desarrollo con pretensiones de homogenización que no ve las diferencias políticas (más allá del ámbito cultural) en los proyectos y demandas de los pueblos, sino que reduce la diferencia al ámbito cultural y dentro de las fronteras del Estado. Cualquier otra consideración de proyectos políticos fuera del Estado son definidas y etiquetadas bajo categorías de poder, como “fuera de la ley”, “agentes violentos” o “incivilizados” (Scott 2009).

En segundo lugar, las políticas públicas y las inversiones implementadas focalizadas a la población indígena en México no considera los patrones de poder arraigados por diferentes actores en un área determinada ni la discriminación imperante al interior de las relaciones sociales ó en las instituciones públicas y privadas que impulsan dichas políticas públicas. En este sentido, aunque el reconocimiento del valor de la multiculturalidad y la diversidad cultural podría ser promovido oficialmente, el discurso del desarrollo universalista sugiere una visión evolucionista lineal donde los pueblos indígenas ostentan sociedades pre-modernas basadas en formas arcaicas de vida, se comportan de maneras que son contrarias a la lógica de acumulación sin mostrar motivación para integrarse en la vida nacional. Esta falta de motivación es comúnmente expresada por los estereotipos sociales que describen a los pueblos indígenas como físicamente perezosos. Estas imágenes refuerzan narrativas sociales en torno a símbolos de atraso y pobreza, y ayudan a perpetuar su marginalidad (Servin y González 2003).

Por otra parte, el enfoque carece de una perspectiva progresista que considere a los pueblos indígenas como sujetos

con derechos sociales, culturales y políticos colectivos, de acuerdo a sus propias decisiones e imaginarios de vida. Por ejemplo, no siempre existe un reconocimiento de los instrumentos internacionales, tales como el Convenio 169 de la OIT, que otorga a los pueblos indígenas el derecho a participar activamente en los procesos políticos que afectan a su propio futuro, y obliga al gobierno a consultar con ellos proyectos de desarrollo e inversiones. Aún con estos instrumentos reconocidos, la situación de discriminación e invisibilización de sus demandas, los pueblos indígenas no pueden participar en igualdad de condiciones con el resto de actores estatales y privados (López - Bárcenas de 2006; López - Barcenay Saucedo 2003).

Trabajo en campos agrícolas como estrategia económica

Si bien en numerosas localidades de la Tarahumara, la agricultura de autoconsumo es la base de la alimentación y forma de vida, el pueblo rarámuri complementa su economía participando estratégicamente en diversas actividades para diversificar sus formas de sustento. Una de esas actividades es la búsqueda de trabajo remunerado en ciudades o en campos agrícolas próximos.

Algunos estudios en la región sugieren que hasta una tercera parte de la población masculina menor de 35 años abandona sus localidades de origen en la Sierra Tarahumara, en busca de ingresos adicionales en trabajos de temporada ofertados en los pueblos mestizos de mayor tamaño (Wyndham 2010). La necesidad de buscar trabajos remunerados en el medio urbano tiene sus implicaciones. Una de ellas es un contacto más intenso con mestizos y la sociedad no indígena donde se estructuran relaciones desiguales de poder y formas de discriminación hacia formas de vida no alineadas dentro de parámetros sociales dominantes. Por ejemplo, la migración rarámuri temporal hacia ciudades o campos agrícolas de centros urbanos vecinos muchas veces surge de la demanda de mano de obra en sectores informales y en condiciones laborales precarias.

Para la población rarámuri, la migración temporal a los campos agrícolas o ciudades vecinas, implica un cambio cultural importante que necesariamente modifica las formas de vida vinculadas a actividades agrícolas y a los lazos comunitarios de sus lugares de origen. Debido a ello, se valora altamente que la labor agrícola ofertada en los campos lejos de la Sierra Tarahumara sea de carácter temporal⁴. De esta manera, la temporalidad les permite disfrutar de la oportunidad de ingresos, conservando sus tierras, y sin darle la espalda a sus obligaciones comunitarias. Con un poco de suerte, después de



Imagen 16. Condiciones en que viven los rarámuri. Foto Juan Jaime Loera

⁴ Entrevista con Francisco, realizada en Aboreachi, Chihuahua, junio 2010.

algunos meses de trabajo agrícola, se puede volver a sus localidades con algunos pequeños ahorros y la práctica que podrá ser muy útil en el futuro si se requiere contar con un ingreso extra. Muchos de los jornaleros agrícolas son adolescentes que buscan tener sus primeras experiencias buscando ingresos fuera de la comunidad.

El caso que describiré a continuación trata sobre un habitante de la comunidad de Aboreachi que migra temporalmente a trabajar en un campo agrícola en el Valle de Juárez durante el año 2010. Su caso es tan solo uno de muchos rarámuri que participan regularmente en la cosecha de diferentes frutas y verduras en campos agrícolas de la región, los más visitados por los rarámuri se encuentran en las zonas rurales y semi-urbanas de los estados de Chihuahua, Sinaloa, Sonora y Baja California donde la agroindustria es un sector económico importante. El Valle de Juárez es una zona agrícola de Chihuahua que abarca los municipios de Juárez, Praxedis G. Guerrero y Guadalupe al norte del estado de Chihuahua que cuenta con una superficie de 23,000 hectáreas cultivables (5% estatal) y con casi 20,000 habitantes (Carrera 2012). Dicha actividad agrícola es administrada por corporaciones agrícolas nacionales e internacionales sustentadas en mano de obra barata y que ofrecen, por lo general, pobres condiciones de trabajo. Significativamente, dicha fuerza de trabajo implica trabajo físico duro y en condiciones laborales precarias para los jornaleros y las familias que en ocasiones los acompañan. Para la UNICEF, los hijos de los jornaleros son un grupo especialmente vulnerable. Cifras del organismo revelan que 44% de los hogares con trabajadores agrícolas tenían al menos un niño o niña, quienes aportaban en promedio 41% del ingreso familiar (UNICEF 2009).

Es importante señalar que la mano de obra barata indígena es demandada por dichas corporaciones, esto se debe en gran parte a que tienen un conocimiento práctico de los métodos y técnicas de cosecha y porque son conocidos por su arduo trabajo. Por lo tanto, en muchos casos los intermediarios bus-

can específicamente trabajadores rarámuri con experiencia previa de trabajo en la agricultura comercial.

Analicemos ahora el caso etnográfico recabado durante el trabajo de campo en la Sierra Tarahumara, el cual refleja la discriminación y la situación de marginalización a raíz de la condición étnica.

El caso de Francisco

Francisco⁵ es uno de los muchos jóvenes rarámuri que, después de llegar a cierta edad, se embarcan en el trabajo agrícola temporal en los campos agrícolas del estado de Chihuahua. Vive en Aboreachi con sus padres y una hermana menor, en junio de 2010, Francisco junto con su familia decide que irá a trabajar en uno de esos campos con el fin de compensar la cosecha más reciente de la familia, que era escasa en comparación con otros años. No era la primera vez que se aventuraba en trabajar fuera de su comunidad, ya en una ocasión anterior había trabajado en un campo agrícola con un primo suyo. De esta experiencia sabía que podían encontrar oportunidades de trabajo en el valle de Juárez durante los meses de mayo a septiembre. Durante estos meses la cosecha de algodón, melón y otras hortalizas atraen migrantes estacionales de la sierra y otras regiones del estado.

Armado de entusiasmos y expectativa Francisco viajó al Valle de Juárez, que se encuentra a más de 700 kilómetros al norte de su natal Aboreachi. Llegando al campo agrícola realiza trabajo físicamente agotador, que implica jornadas laborales de hasta 10 horas al día bajo temperaturas superiores a los 40 grados centígrados. A pesar de estas duras condiciones, Francisco y otros rarámuri se sienten atraídos por el salario: aproximadamente de 100 a 120 pesos diarios, sin contar los gastos de alimentación y hospedaje en las mismas instalaciones proporcionadas por la empresa para los trabajadores agrícolas.

Después de unas semanas de trabajo, la familia de Francisco en Aboreachi recibió la noticia a través de la radio comunitaria XETAR la Voz de la Sierra Tarahumara de que Francisco había muerto y que se solicitaba a sus familiares presentarse en las oficinas competentes en ciudad Juárez para reclamar el cuerpo. Después de recuperarse de la noticia, la familia empezó a preparar el traslado necesario y para el cual no contaban con los recursos suficientes. Se decidió que el padre de Francisco, iría solo, para poder costear el precio del traslado empieza a solicitar asistencia económica, una suma de mil pesos aproximadamente. Sin embargo, fue incapaz de reunir suficiente dinero incluso con contribuciones de su familia extensa. Las autoridades ejidales - mestizos - que en casos de emergencia fungen como prestamistas ante los habitantes de Aboreachi



Imagen 17. Mujer, Asentamiento Díaz Infante. Foto Arturo Herrera Bautista

⁵ Francisco es un nombre ficticio para proteger la anonimidad de los informantes.

y la comunidad de la Laguna de Aboreachi, tampoco fueron capaces de proporcionar la ayuda económica suficiente para llegar hasta ciudad Juárez. Tenía suficiente sólo para llegar a la ciudad de Chihuahua. Llegando a Chihuahua, el padre de Francisco tuvo que pedir ayuda en la oficina de la Coordinación Estatal de la Tarahumara, donde después de completar una solicitud formal como parte de los trámites burocráticos que tardaron un par de días, fue capaz de recibir ayuda económica para continuar su viaje a la ciudad de Juárez. Por fin en Juárez, después de varios días desde que recibió la noticia de la muerte de su hijo, batalló para orientarse en la búsqueda de la morgue pues se le dificultó comunicarse y movilizarse en una ciudad que nunca había visitado antes.

Después del difícil proceso de la identificación del cuerpo de su hijo, le pidió a la policía una explicación formal de los hechos y la forma como había perdido la vida. Sin embargo, no recibió ninguna explicación, solo le dieron la información de que el cuerpo fue descubierto una mañana con traumas graves en la cabeza cerca de las vías del ferrocarril. No se hallaron posesiones en su cuerpo.

El padre, se desplazó hasta el campo agrícola donde trabajaba su hijo en busca de mayor información. De acuerdo con el patrón, Francisco había recibido su sueldo el día anterior a su muerte y al parecer, según información de sus compañeros, en la noche estaba planeando ir a una fiesta en las proximidades. Toda esta información la averiguó el padre por su cuenta y sin el apoyo de las autoridades policiales. El padre de Francisco menciona que él sentía que su apariencia indígena y pobre, además de no hablar con fluidez el español, contribuyó al hecho de que no se le tratara con respeto durante las pesquisas de lo que le pasó a su hijo. Refiere que tuvo que pedir constantemente aclaraciones sobre el proceso para reclamar los restos de su hijo.

Diez días después de recibir la noticia, estaba en el camino de regreso a su casa en Aboreachi, en la región Tarahumara con el cuerpo de su hijo. Los miembros de la familia y la comunidad los estaban esperando para comenzar las prácticas formales del entierro.

Meses antes, cuando lo entrevisté acerca de las experiencias del pasado en ciudad Juárez, había expresado los peligros que padecen los indígenas en la ciudad. Él había dicho que solían estar y moverse en grupo con otros rarámuri de la sierra ya que bandas de pandilleros o cholos de la ciudad identificaban inmediatamente a las personas que no son de los alrededores como blancos fáciles de robo. Los miembros de los pueblos indígenas en particular, son más susceptibles a la violencia y robo en las proximidades de los campos agrícolas, ya que las pandillas saben dónde trabajaban y cuándo es más probable que estén en posesión de dinero⁶. Esta vulnerabilidad focalizada hacia personas socialmente marginadas se agrava por los

altos niveles de impunidad, resultante de un sistema judicial ineficiente que falla sistemáticamente en detener y procesar a los delincuentes y contener la consecución de delitos.

El caso de Francisco puede ser analizado desde diferentes perspectivas. En primer lugar, es un crudo recordatorio de los efectos perversos de un sistema económico inscrito en el neoliberalismo y orientado a la maximización de ganancias de grandes conglomerados de industrias agrícolas. En dicho sistema la mano de obra barata, no calificada es tanto necesaria como mantenida como requisito para que la industria obtenga máximos dividendos. Las condiciones de precariedad laboral, la falta de condiciones mínimas legales, como las demandadas por los movimientos de protesta y movilizaciones en Baja California y otras regiones permanecen convenientemente invisibles de las prioridades nacionales de política pública.

Los jornaleros agrícolas, entre ellos indígenas de varios pueblos de México, son marginados geográficamente a las orillas de las zonas urbanas y conurbadas donde existen poca o nula presencia de servicios públicos y vigilancia efectiva de derechos. También son marginados laboralmente al ser el eslabón de un sistema desigual en cuanto a prestaciones, beneficios y ganancias y donde, por tanto, la observación de derechos y condiciones legales pasan inadvertidos por los empleadores y las autoridades competentes. Es importante considerar aquí los reportes sobre la política dirigida al campo a través de programas como PROCAMPO que señalan los efectos regresivos del programa. Por ejemplo, el reporte presentado por el Centro de Investigación y Docencia Económica (CIDE), bajo la responsabilidad de Mauricio Merino (2009), y otros estudios derivados del programa Subsidios al Campo⁷ señalan la inequidad en los recursos asignados donde a nivel nacional 5 mil



Imagen 18. Habitantes de la Sierra Tarahumara. Foto Juan Luis Loera

⁷ Proyecto colaborativo fundado por instancias ciudadanas, organizaciones campesinas, académicos y expertos técnicos cuyo objetivo es promover el libre acceso de información sobre el debate público acerca de los programas de subsidio a la agricultura en México. Información disponible en: www.subsidiosalcampo.org.mx

⁶ Entrevista con Francisco, realizada en Aboreachi en Chihuahua, Junio 2010



Imagen 19. Habitantes rarámuri. Foto. Juan Jaime Loera

productores poseen 1.2 millones de hectáreas y reciben 1,200 millones de pesos (Carrera 2012); la falta de impacto en la productividad ya que los recursos son percibidos más bien como apoyos para cubrir necesidades básicas por los beneficiados (Merino 2009) y la concentración de los recursos en estados como Chihuahua donde el 1% de los productores recibe 21% del apoyo total (Carrera 2012;16-17), y a nivel nacional donde el 80% de los individuos beneficiarios son grandes productores agrícolas y aun así no existe evidencia de que el recurso haya servido para elevar la competitividad de su negocio (Merino 2009; Cejudo 2012; Fox y Haight 2010).

De igual manera, son marginados políticamente, al ser muchas veces las instituciones gubernamentales de vigilancia y escrutinio de condiciones laborales quienes son cómplices de tales omisiones aludiendo no competencia en las contrataciones ofrecidas por empresas privadas. Por último son socialmente desfavorecidos al exigir justicia y ser criminalizados como en el caso de los manifestantes de San Quintín quienes al exigir derechos laborales mínimos son enfrentados por fuerzas policiales con fuerza por demás desproporcionada⁸. Irónicamente se convirtieron en manifestantes castigados por exigir el cumplimiento de las leyes laborales vigentes. A ello se suman las expresiones de discriminación pública dirigida hacia los jornaleros agrícolas por sus propias condiciones de pobreza. Un ejemplo de ello es el caso de una figura pública en Baja California pidiendo a los jornaleros de San Quintín que estudien si quieren ganar más dinero⁹. Tales expresiones reflejan, además de la discriminación, una visión socialmente habitual de las causas de la pobreza como resultado de los mismos pobres. Me refiero a la preponderancia de una perspectiva individual tendiente a explicar las causas de la pobreza a nivel del sujeto donde la persona es responsable en última instancia de las (malas) decisiones que toma por ejemplo, en relación a las inversiones en su educación, por encima de la perspectiva

⁸ Ver <http://www.hoylosangeles.com/noticias/mexico/hoyla-mex-la-venganza-de-los-patrones-en-los-campos-a-story.html>

⁹ Ver nota en <http://www.excelsior.com.mx/nacional/2015/04/01/1016645>

estructural que tiende a enfocarse en el acceso desigual a oportunidades dentro de estructuras jerárquicas (Royce 2009).

Insertos en dicho juego de invisibilidades, marginalidades e injusticias se encuentran los jornaleros agrícolas como Francisco. La situación de vulnerabilidad en la que se encuentran cuando participan en la industria agrícola se suma a la ya de por sí vulnerable situación en sus comunidades. Como se mencionó antes, Francisco buscaba laborar en los campos agrícolas como respuesta a la poca cosecha que su familia obtuvo ese año. Dicha cadena de circunstancias vulnerables y sujetas a relaciones de poder desigual fomenta la perpetuación de formas de vida desiguales en amplios sectores de jornaleros indígenas.

Periodos de crisis, como la muerte de un miembro de la familia no sólo implican un impacto económico en una familia de escasos recursos en el corto plazo, sino que también representan una privación más profunda cuando la unidad familiar depende de la mano de obra de cada miembro. En el caso de Francisco, que era el único hijo varón, la capacidad de la familia para llevar a cabo el trabajo agrícola, incluido las labores de agricultura de autoconsumo, se vio seriamente comprometida a largo plazo.

Asimismo, este caso muestra la interrelación entre la vulnerabilidad económica y la discriminación en múltiples niveles. Por una parte la falta de seguridad alimentaria que sufre la familia, la condiciones de precariedad laboral en los campos agrícolas y la violencia física que sufrió Francisco, la discriminación que vivió su padre, y posteriormente una situación agravada de seguridad alimentaria en la familia, produce un círculo vicioso en donde la variable de adscripción étnica se encuentra lastimosamente presente.

Reflexiones finales

Algunas reflexiones mínimas para concluir. En primer lugar, es importante mencionar que la migración no solo es una necesidad, también tiene que ser considerada un derecho. No es el hecho de la migración per se al cual se deben asociar las causas de la pobreza, sino a las condiciones de exclusión y vulnerabilidad con la cual se desarrolla. Si bien la migración temporal ya sea en labores del campo o en la industria de la construcción o maquiladoras en las ciudades conlleva ciertos satisfactores, ésta obedece frecuentemente a la fragilidad en la seguridad alimentaria y las limitadas oportunidades disponibles para salir de periodos de escasez económica en la Sierra Tarahumara.

En segundo lugar, la discriminación se encuentra presente en diversos ámbitos de la vida -e incluso de la muerte-. La serie de violencias a la cual se enfrentó el padre de Francisco durante su trayecto a ciudad Juárez y posteriormente durante el proceso de reclamación del cuerpo de su hijo - la situación

de pedir recursos monetarios para realizar el viaje, el ser juzgado por su apariencia, sentirse excluido por no comunicarse correctamente en español, y ser diferenciado por su pertenencia étnica- son indicativos de la violencia estructural que sufren cotidianamente los indígenas en México. A pesar de estar presente en diversas formas y de múltiples maneras, dicha violencia se encuentra invisible no solo en las prioridades nacionales y de política pública, sino que además la consternación que puedan generar casos de fragantes violaciones a la dignidad humana como los relacionados a los jornaleros de San Quintín se diluye rápidamente en la cotidianidad actual.

Por último, este caso muestra cómo el nivel actual de la violencia y la impunidad relacionada con el tráfico de drogas y la delincuencia organizada que padece México actualmente afecta en mayor medida a las personas pobres. En dicho contexto individuos marginalizados como los jornaleros indígenas están en particular riesgo de ser víctimas de la delincuencia. Esto implica ser posibles blancos de robo, asalto o asesinato por parte de las pandillas de la ciudad tal como lo refleja el caso analizado.

Bibliografía

- Bonfil Batalla, G. (2006) México profundo. México: Editorial Ensayo
- Carrera Chávez, B. El PROCAMPO y el valle de Juárez. Revista Fuente Año 4 No. 10 Enero - Marzo 2012 <http://fuente.uan.edu.mx/publicaciones/04-10/2.pdf>
- Cejudo, G. (2012), "Evidence for Change: The Case of Subsidios al Campo in México. From Analysis to Impact. Partnership Initiative Case Study Series. Study núm. 6", International Budget Partnership.
- CONEVAL (2011) Informe de Evaluación de la Política de Desarrollo Social en México, La Política de Desarrollo Social y los Pueblos Indígenas. México.
- Cimadamore, A.; Eversole, R. y Mc Neish, J.A. (2005) Pueblos indígenas y pobreza. Una introducción a los enfoques multidisciplinares. In Pueblos indígenas y pobreza. Enfoques Multidisciplinares. Programa CLACSOCROP, Buenos Aires, Argentina.
- Esteva, G. (2001) The meaning and scope of the struggle for autonomy. In: Latin American Perspectives. 28:2,120-148
- Fox, J. y L. Haight (eds.) (2010) Subsidios para la desigualdad: las políticas públicas de maíz en México a partir del libre comercio, México: Woodrow Wilson International Center for Scholars/CIDE/US Santa Cruz
- García-Moreno, V. A. y Patrinos H.A. (2011) Indigenous peoples and poverty in Mexico. Indigenous Peoples, Poverty and Development. Mexico, Country Brief No. 7. The World Bank.
- González de Alba, I. (2010) Poverty in Mexico from an Ethnic Perspective. Journal of Human Development and Capabilities. 11(3), 449-465
- Hall, G. y H. Patrinos. (2006) Indigenous Peoples, Poverty and Human Development in Latin America; 1994-2004. Washington, D.C.: World Bank.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía INEGI (2005) INEGI Censo de Población Instituto Nacional de Geografía y Estadística. 2005. Tabulados de población. México
- Loera Gonzalez, Juan Jaime. Conflicting Paths to Wellbeing: Rarámuri and mestizo inter-ethnic relations in northern Mexico. Phd Thesis. University of Sussex, 2013
- Lopez Bacernas, F. (2006) Territorios indígenas y conflictos agrarios en México, Estudios Agrarios, Revista de la Procuraduría Agraria, México, Procuraduría Agraria,12(321):85-118
- Lopez Barcenas, F. y Espinoza Saucedo, G. (2003), Derechos territoriales y conflictos agrarios en la Mixteca: el caso de San Pedro Yosotatu. Serie Derechos Indígenas, Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas, Centro de Comunicación y Creatividad Redes, pp. 17-34.
- Merino, M. (2009), "Los programas de subsidios al campo. Las razones y sin-razones de una política mal diseñada", México: CIDE (Documentos de trabajo, 229).
- ONU (2009) State of World's Indigenous People. New York: Department of Economic and Social Affairs.
- PNUD (2010). Informe sobre el Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas en México "El reto de la desigualdad de oportunidades". Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo PNUD. México
- UNICEF (2009) México. Informe Anual 2009. Disponible online en: http://www.unicef.org/mexico/spanish/informeUNICEF2009_finalespanol_corregido.pdf
- Royce, E. (2009) Poverty and Power. A structural Perspective on American Inequality. USA: Rowman & Littlefield Publishers.
- Scott, J. C. (1990), Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts, New Haven: Yale University Press.
- Servín Herrera, L. & Isela González, A. (2003). Visiones y discursos sobre los Raramuri en la ciudad de Chihuahua. En Castellanos Guerrero, A. (Ed.), Imágenes del Racismo en México. México: UAM
- Villoro, L. (1998) Los grandes momentos del indigenismo en México. Lecturas Mexicanas. Centro de investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Mexico: Secretaria de Educación Pública.
- Warman, A. (2003). Los indios mexicanos en el umbral del milenio. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wyndham, F. (2010) "Environments of Learning: Rarámuri Children's Plant Knowledge and Experience of Schooling, Family and Landscapes in the Sierra Tarahumara, México", en Human Ecology vol. 38 (1), pp. 87-99

Discriminación al indígena a través de los memes: un análisis pragmático

Nuvia Betancourt Sabatini
EAHNM

Las redes sociales son un recurso extenso de análisis sociolingüísticos, donde convergen actos comunicativos sociales y culturales. Son de estas relaciones que se ocupa esta investigación, específicamente cuando se usan diferentes elementos, como los memes, para expresar comentarios, pensamientos, sentimientos, enojos, bromas, que entre otras enunciaciones que van creando una realidad social dentro de las redes sociales.

De acuerdo con Suzanne Romaine el concepto de red social propuesto por los sociolingüistas de la antropología, considera “los diferentes hábitos de socialización de los individuos y su grado de implicación en la comunidad. En redes más abiertas y menos localmente constreñidas conllevan un comportamiento lingüístico más acorde con la norma estándar” (1996:105). Se agregaría para esta propuesta de estudio que si bien no es una norma estándar, sí es un modo discursivo de la práctica ideológica en los actos comunicativos en las que interactúan 1,419 usuarios del facebook.

En estos hechos comunicativos la ideología manifiesta, exterioriza la discriminación que ha estado presente por muchos años. En México existe un tipo de racismo disimulado, que no es igual al racismo explícito y violento hacia negros o inmigrantes de otros países. Las bromas de los memes son otro medio para seguir reproduciendo esa simulación. El juego de la broma y/o burla se establece y repercute en las poblaciones más vulnerables de México manifestados en la red social. ¿Por qué se toma de referencia al indígena para hacer bromas y/o burla? Tal vez no se es consciente de las muestras ideológicas que legitima la práctica de dominación con el uso de estos me-

mes que se refleja en el discurso: hay una tendencia y es lo que se vive.

Pragmática

Para Gutiérrez “la pragmática es esencialmente una teoría de la conversación, y debe estudiar los fenómenos lingüísticos que se producen en ese marco de interacción comunicativa” (1987:129). Esta “comunicación... es un modo de comportamiento social” (ibid:132). En esta socialización, no de persona a persona, sino “de muro a muro” se construye un lenguaje comunicativo textual, y se añade: discursivo.

Para Blum-Kulka la pragmática considera fenómenos como múltiples factores en la comunicación, no basta saber el significado de las palabras y la gramática, sino también la interpretación que se da en contexto, la entonación y los supuestos culturales, debido a que una frase puede tener significados diversos dependiendo de la ocasión en la que la intención puede ser expresada con diferentes medios lingüísticos. El objeto de la pragmática, sostiene el autor, es “tanto los procesos como los productos de la comunicación, incluyendo su inserción en la cultura y las consecuencias sociales” (Blum-Kulka, s/f: 67)

La intención del meme es hacer reír, informar, aleccionar, mofar, entre otros objetivos que al subir o postear algo novedoso y/o divertido a costa de lo que sea y de quien sea, tiene el poder y la popularidad de réplica. Los comentarios son inmediatos si el meme es lo suficientemente divertido, ingenioso y novedoso, sin olvidar las otras dos categorías que tiene para socializar el Facebook: compartir y el “me gusta”. También se etiqueta amigos para asegurar que sea visto el post¹ que se ha subido o compartido. Las publicaciones del meme que aquí se analizan son concisas y claras, no están dirigidas hacia los indígenas como interlocutores, son acerca de los indígenas para otros receptores en las que se da el intercambio conversacional. El indígena no es “etiquetado” para interactuar, sino para hacerlo objeto de múltiples comentarios.

Para entrar a la pragmática del discurso Blum-Kulka señala que lo que ayuda a descifrar *lo que el hablante quiere decir* es tomar en cuenta las *circunstancias* de la emisión, en el caso del meme a describir, es la imagen con el texto que despliega una broma con otras implicaciones.



Imagen 20. Meme. Imagen sacada de www.meme.com

¹ El término *post* empleado aquí se refiere a la publicación del meme en la red social del Facebook.

Discriminación: Nuevo Racismo

La discriminación es otro término que refiere a una forma de racismo, o nuevo racismo según Van Dijk. Para Wierviorka (1992: 129) la discriminación se ejecuta en el “trato diferenciado en diversos ámbitos de la vida social en la que el grupo racializado participa de una manera que puede llegar a la humillación”.

En el meme hay una intención expresada donde se legitima las prácticas de discriminación hacia el indígena, la dominación y exclusión de la que es sujeto por medio del discurso empleado. Uno de los rasgos distintivos del náhuatl, es el sufijo *tl* que en el meme se inserta en el uso del español e inglés para recrear cómo el nativo habla su lengua originaria. Es decir, para personas que no se expresan bien, sin educación, faltos de cultura y practicantes de costumbres extrañas que se les ve bajo otra lupa, la que describe Colombres como: la doble explotación, es decir, “como pobres y como portadores de una identidad diferente” (2009: 21) Un ejemplo de esto es la siguiente oración: *Jajajaja vendo leña ziñor!!! ando crudatl ziñor!!.. pero anochetl ziñor!!*

“Precisamente por su naturaleza sutil y simbólica, muchas formas del «nuevo» racismo son discursivas. Se expresan, se promulgan y se confirman con texto y habla” (Van Dijk, 2005:34-35) Parecen, sostiene Van Dijk, “meras’ palabras, muy alejadas de la violencia abierta y la enérgica segregación del “viejo” racismo. Sin embargo, pueden ser igual de eficaces a la hora de marginar y excluir a las minorías. Incluso pueden hacer más daño, especialmente porque a los que se encuentran en este tipo de discurso e interacción les parecen completamente “normales”, “naturales” y llenas de ‘sentido común” (Ídem: 35).

De acuerdo con la CONAPRED en su reporte del 2012 se señala que las autoridades del país reconocieron la práctica de la discriminación étnica y el racismo. En los informes que el gobierno mexicano presentó durante los años noventa, ante el Comité responsable de velar por el cumplimiento de esta Convención, negó enfáticamente que el racismo fuera una práctica recurrente en el país. Esta posición se transformó durante la primera década del siglo XXI, cuando finalmente frente al mismo Comité las autoridades modificaron su postura. La tardanza referida es una actitud coincidente con la negación practicada por siglos en México, a partir de la cual se ha ocultado o menospreciado la diversidad social, cultural y lingüística.

Meme

¿Por qué el meme? es importante definir el meme y contextualizarlo en las redes sociales. De acuerdo con Santibáñez aquellos conceptos modernos que tratan de describir y explicar



Imagen 21. Meme. Imagen sacada de www.memes.com

cómo se da el mantenimiento, cambio, mutación, nacimiento, desaparición de ideas, conceptos, entre otros, surge propiamente el término *memes* propuesto por Richard Dawkins en la que toma a la mimesis o imitación y *mem* como memoria.

Vélez y Fajardo, citan a Linch quien define al meme como “ideas activamente contagiosas” (Linch, 1996: 2 en: Vélez y Fajardo, 2009: 89). Concepto que puede dar un acercamiento al funcionamiento del meme en *Facebook*. En este sentido puede interpretarse que más que una imitación, enseñanza o asimilación, puede ser utilizado en la red social como un elemento de contagio, un virus que infecta a cada uno de los usuarios y estos lo retransmiten, pero depende de la decisión de uno ser sujeto para el contagio y contagiar en su “muro” a otros amigos y grupos.

Tanto Santibáñez como Vélez y Fajardo consideran a la longevidad, durabilidad y fidelidad como elementos esenciales para que se repliquen los memes, “un replicador debe ser lo suficientemente longevo para poder replicarse antes de desaparecer, tan fecundo para tener las suficientes replicas necesarias para seguir existiendo, y sus copias deben ser lo suficientemente fieles para que se sigan considerando una copia suya” (2009:89). Estas tres características encajan en el uso de los memes en la red social de *Facebook*, existen un gran número de elementos distintos, se replican, tiene durabilidad, proliferan en segundos y se transmiten sin cambios en ellos mismos. Además, las copias que se comparten tiene la función de interactuar en este medio. Los memes gozan de otra característica singular, estos se imponen como moda, de acuerdo a las tendencias, gustos y usos que le dan los usuarios.

Análisis

La pragmática comunicativa de este análisis es la interacción del meme origen² con otros memes que comparten las dos características: el sufijo *-tl* en el texto y la imagen de los indígenas, en la que se presupone que todas las lenguas indígenas de México se engloban en una; el náhuatl del cual se construye un

todo homogéneo indígena que infiere una SOLA de las tantas manifestaciones culturales que posee este país multicultural.

Los memes analizados en este trabajo fueron subidos a la red el siete de diciembre del 2014 de los cuales los *comentarios*, las veces que se le dio compartir y el número de *me gusta* se realizaron en el término de tres días, es decir, del siete al nueve de diciembre, indicador de la inmediatez en las respuestas y reproducción a otros muros. De los 1419 comentarios sólo 40 (2.8%) mostraron un fuerte desagrado al meme, se aludía a la persona que lo subió a su muro como *ignorante, racista, mexicano que se burla de otro mexicano, sin respeto a los antepasados*, entre otros en los cuales se expresa el disgusto por la imagen y el texto proyectado. El 97% de los comentarios recibieron aceptación y se imitó el característico *-tl* empleado en el meme, con un aproximado de 1250 etiquetas, la mitad de ellos con risas y comentarios, se desplegó 25,161 *me gusta*, y 6,749 veces se compartieron.

Se encontraron más comentarios escritos que memes, pero las palabras empleadas muestran sus particularidades como *anochetl, no manchestl o masmestl jajatl, jijitl, ando chidatl, yo-lotl, loltl, shotl*, por mencionar sólo algunas, palabras que describen expresiones de emoción o acrónimos populares propios de las redes sociales.

Las vocablos encontrados con el sufijo *-tl* contenían diferentes clases de palabras, tales como sustantivos, adjetivos, verbos, posesivos, artículos, entre otros en oraciones y frases cortas, como: *estupidotl, hermosotl, te amotl, mitl, latl, ziñor, mie* (mear), *uste, guerte, la calor*, entre otros, en las que se alude a la manera en que se adjudica el habla de los indígenas, también fueron expuestas en los comentarios, pero no en los memes. Las expresiones como el *jajatl, jijitl* y *jejetl* fueron las más usadas con 110 repeticiones aproximadamente, hubo expresiones de risas sin el *-tl* pero sí con palabras con esta terminación (cerca de 300).

Algunos de los comentarios remiten a “la onda indígena” es decir lo nuevo que se encuentra en la red social es hablar de los indígenas como los indígenas por el uso de *-tl*. Hay una pregunta de uno de los participantes en el muro que cuestiona el significado de *-tl* y la respuesta es la siguiente: “Hahaha es como el náhuatl, y solo le pones *-tl* a todo haha”. El ponerle *-tl* a todo significa que ya estás en “la onda indígena” se puede afirmar con este comentario. Pocos de los comentarios en los que no se está de acuerdo con este tipo de meme, critican esta nueva moda de poner *-tl* a las expresiones comunicativas en el *Facebook*, porque no se respeta a los *ancestros*, aluden al racismo, y a lo “*pendejo*” que es la persona que subió la imagen. Sin embargo, hubo menos de cinco respuestas a estos comentarios, y dos ellos aludían a la broma para que no se tomaran como discriminatorios. El racismo circula a través de la burla disfrazada y justificada con la broma, frases como “*y les salió un hijo*



Imagen 22. Meme. Imagen sacada de www.memes.com

así XD” junto con un meme de una niña que se le asume como indígena porque lleva un vestido con un bordado típico artesanal y tiene la mano en la frente marcando la L de “*lusertl*”, en este meme no se incluye al receptor con el que interactúa por medio de los memes, sino se refiere a “ellos” los indígenas que tuvieron descendencia que es objeto de exclusión.

Los siguientes ejemplos son muestra de cómo los actos comunicativos encierra una ideología en cuanto a función de dominio que nombra Leonel Durán (en Colombres, 2009:14).

* “*ahahaahhahahhaah weeeeeeeeeey me encantan esos collares son bien caros no mames hahaha*”

* “*no se pero una de las do viejas tenía buenas chichis*”

* “*allá en su rancho jaja*”

* “*entonces bailar al quetzacoatl si cansa después de todo*”

* “*En el sacrificiotl*”

* “*Jajajaja vendo leña ziñor!!! ando crudatl ziñor!! pero anochetl ziñor!!*”

* “*Ahahahahahahaahhaah, hasta aca siento el despre ciotl*”

* “*Jajajajaja haciendo la danza de la lluviatl xD*
* “*amos por unas cichistl !!*”

* “*hahaha estos indígenas fiesteros*”

* “*Jajajaja ya vi a qué vas en verdad a las comunidades ... a enseñarles a hacer memes! xD*”

² Imagen 20 en este artículo.

* "Ai vieja komo sta uste acá andar guerte la calor jajaja jajaja"

* "Ajaja andale a ti que te encanta curartela de estas cosas jajajaja te amoktl"

Al respecto, Yásnaya Aguilar (2015: s/p), plantea lo siguiente: "el fenómeno no es tan simple como parece, el primer punto extraño con el uso de terminación *-tl* es que no sólo se utiliza en contextos para que el español suene como náhuatl sino para que suene a "indígena", como si las lenguas indígenas fueran un todo homogéneo (...) pues no se trata de lenguas lejanas sino lenguas que han convivido durante siglos con el castellano. Las imágenes que en memes acompañan a estas frases con terminación *-tl* son de personas que pertenecen a pueblos indígenas muy distintos entre sí."

Reflexiones finales

En los discursos políticos, sociales y culturales se habla del respeto hacia nuestros orígenes, nuestra cultura, rica por su diversidad y que cada una es muestra del orgullo de lo que es ser mexicano, por lo que hay que cuidar y/o preservar las costumbres de los grupos que la practican, como la de los pueblos originarios. Pero las prácticas discriminatorias se siguen reproduciendo, la exclusión se vive día a día, la dominación y la explotación aún se ejecuta, porque los prejuicios se siguen transmitiendo a pasar de dichas políticas.

En palabras de Leopoldo Valiñas "Es un hecho innegable e *inescondible* que las lenguas indígenas mexicanas se están dejando de hablar" (2011: 77) las razones son muchas y variadas, pero si además se les agrega referencias como estos memes, con la marca *-tl* en el español aunadas a la imagen indígena, podría desencadenar mayor velocidad en la supresión de la lengua debido a las implicaciones discriminatorias de esta combinación.

Parece desproporcionado pensar que subir un meme al *Facebook* con estas características, contribuya a una disminución del uso del idioma y ser una razón para llegar a estos "extremos" sin tomar en cuenta las consecuencias sociales, culturales e ideológicas que los indígenas mismos puedan sentir, puesto que como ha sucedido casi siempre, no se les ha preguntado qué piensan y sienten al respecto de estos memes.

La discriminación hacia los grupos que han sido blanco de burla, no así bromear con ellos, es latente desde siempre. En la actualidad con tantas políticas públicas, organizaciones gubernamentales y no-gubernamentales, tanto nacionales como internacionales no han podido combatir el alto grado de discriminación y racismo que se vive en México hacia las comunidades indígenas. En todos los ámbitos en los que uno

se mueva se ve, percibe y practica la discriminación a los grupos que fortalecen la multiculturalidad de este país. Las redes sociales no están exentas de esto, un ejemplo tan actual como *Facebook* en la que los participantes no reparan en expresar todo tipo de mensajes llenos de cargas ideológicas construidas y transmitidas desde siglos atrás y de las implicaciones que estos memes traen consigo.

Referencia:

- Aguilar, Yásnaya E. (2015). "Jajajatl: ¿Es para reírse?", en Revista electrónica EstePaís: Tendencias y Opiniones, No 294. <http://www.estepais.com/articulo.php?id=216&t=jajajatl-nbsp-nbspes-pa-ra-reirse>
- Colombres, Adolfo. (2009). "La cultura popular", en: Teoría de la cultura y el arte popular, una visión crítica, ed. México: CONACULTA, pp. 13-26.
- Gutiérrez Martínez, Alberto, (1987). "Pragmática del lenguaje y comunicación" en: "Taula", Quaderns de Pensament, Universitat de les Illes Balears, núm. 7-8, págs. 121-140.
- Romainne, Suzanne. (1996). El lenguaje en la sociedad, España: Ariel Lingüística.
- Santibáñez Y., Cristián. (s/f) "Teoría Social y Memes" University of Houston, pág. 1-9
- Silva-Corvalán, Carmen. (2001). Sociolingüística y pragmática del español., Washington-México: Georgetown University Press 60-123.
- Valiñas, Leopoldo. (2011). "¿Qué tan lejano está el monolingüismo? La lucha entre las lenguas nacionales y las actitudes nacionalistas En: Las lenguas nacionales y el plurilingüismo del siglo XIX al XXI, Sociedad Mexicana de Historia y Filosofía de la Medicina, México, 60-123.
- Van Dijk, Teun A. (2005). "Nuevo racismo y noticias. Un enfoque discursivo", en: Mary Nash, Rosa Tello & Núria Benach (Eds.), Inmigración, género y espacios urbanos. Los retos de la diversidad, Barcelona: Edicions Bellaterra, pp. 33-55.
- Vélez, Juan Carlos y David Fajardo Ch. (2009). "Memética e Imitación: Posibilidades desde un enfoque cognitivista" *Lutus Vitalis*, vol. XVII, num. 31, pp.87-101.
- Wiervioka, Michael. (1992). El espacio del racismo, Buenos Aires: Paidós.





El Aprendiz

Continuando en el camino del aprender

Ricardo Schiebeck

Otro semestre ha llegado y con él nuevas tareas, compromisos y aprendizajes. Este período se ha caracterizado por la asistencia y escucha de nosotros los alumnos en los distintos eventos que la EAHNM ha presentado, también los alumnos de sexto y octavo semestre de las distintas licenciaturas han seguido avanzando en sus respectivas enmiendas en los Proyectos de Investigación Formativa, tal como el quehacer en el laboratorio por parte de los alumnos de Arqueología; sabiendo además que los preparativos para el trabajo de campo durante las “vacaciones” de Semana Santa ya están listos, nuestra formación no tiene pausa en ningún momento.

La comunidad estudiantil felicita y se alegra de la llegada de una nueva generación de postulantes a Maestros en Antropología Social, les deseamos una feliz estadía en nuestra escuela y el mayor de los éxitos en su vida profesional. ¡Bienvenidos maestrantes! A la par se recuerda que las preinscripciones para ser parte de alguna de las licenciaturas de nuestra institución se efectuarán del primero al tres de junio de este año, pasen la voz y extendamos la invitación a ser parte de esta comunidad. Te invitamos a seguir leyendo esta sección dedicada y elaborada por alumnos.



Imagen 23. A la escucha del Dr. Orozco. Foto. Aldair García

Iniciando con el pie derecho

Por Miguel Ramírez

Como ya es costumbre, la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México (EAHNM) cada semestre nos da la bienvenida a los alumnos con una conferencia magistral. En este primer semestre del 2016 el lugar de cita fue el Centro de Derechos Humanos de la ciudad, pudimos jactarnos de tener al Dr. Víctor Orozco Orozco en esta bienvenida con un tema enriquecedor para nuestra formación: La Investigación Histórica. En su exposición puntualizó los tipos de fuentes documentales, además de explicar los distintos contextos en los que se puede generar una investigación tanto en la cotidianidad urbana como en una comunidad rural, dándonos a entender la importancia de la macrohistoria y la microhistoria, considerando evidentemente a la historia regional. Finalmente, enfatizó en la necesidad del compromiso como futuros investigadores y de una ciencia aplicada que debemos seguir. Sin duda iniciamos reflexionando.

A un año de la partida del profe Sariego

Patricia Solís y Montserrat Pérez

El pasado 7 de marzo se llevó a cabo una lectura colectiva y la presentación de la exposición fotográfica permanente sobre el trabajo del Dr. Juan Luis Sariego. Dicho evento tuvo el objetivo de recordar la vida de nuestro querido profesor y su lamentable partida hace un año. La biblioteca “Guillermo Bonfil Batalla” fue el lugar en que se desarrollaron las actividades, las cuales se organizaron tras la iniciativa de la Mtra. Guadalupe Fernández, el apoyo de la Antrop. Carmen Grajeda y de nuestro director el Dr. Emiliano Gallaga.

Entre los presentes se encontraban profesores, alumnos de las distintas disciplinas y público externo. El texto que se leyó colectivamente fue “Matrices indígenas del Norte de México” del Dr. Juan Luis Sariego. Al finalizar se realizó un debate de retroalimentación, debate y reflexión acerca de tan acertada lectura. A la par se presentó la muestra fotográfica “Entre la enseñanza y la práctica antropológica. Un homenaje a Juan Luis Sariego” la cual cuenta con diez fotografías de su trabajo de campo y algunos de sus alumnos de los años 2003-2005.

Reapertura de Seminario de Lingüística y Antropología

Por Wendy Anchondo

El Seminario de Lingüística y Antropología - coordinado por el Centro de Lenguas Indígenas - es un espacio abierto para alumnos, profesores y todos los interesados en exponer los temas que han estado trabajando. Este semestre inició el día 12 de febrero con la presentación de la conferencia titulada Sexualidades y masculinidades en espacios transnacionales im-



Imagen 24. Presentación de la Mtra. Ana Aurora Medina Murillo. Foto Flor Morales

partida por el Dr. Juan Miguel Sarricolea. Posteriormente, el día 19 de febrero se llevó a cabo la celebración del Día Internacional de la lengua Materna, con una mesa de debate que incluyó distintos puntos como la revitalización de las lenguas indígenas en Chihuahua expuesto por el Mtro. Edgar Moreno Pineda, el análisis de los verbos de movimiento en pima bajo de la mano de la Ling. Abigail Anduaga Coello, y la explicación de la oclusión glótica en el guarijío por la Mtra. Ana Medina Murillo. El Seminario cada viernes nos presenta distintas e interesantes temáticas a las cuales te invitamos a asistir y participar.

A la escucha del debate acerca de los cuerpos homosexuales

Por Leslie Jacques

En las instalaciones de nuestra escuela se realizó el Segundo Seminario "Lecturas al cuerpo en contexto: Cuerpos Homosexuales" los días 10 y 11 de marzo del 2016. Este espacio abordó el tema de la homosexualidad a partir de distintos enfoques, se contó con la presencia de académicos internacionales, expertos en la cuestión, y con una gran presencia de asistentes internos y foráneos, además de la colaboración del estudiantado. El 10 de marzo se realizó la inauguración a cargo del Dr. Andrés Oseguera y el Dr. Juan Sarricolea, posteriormente se dio inicio a las ponencias moderadas por el Mtro. Jacobo Córdoba y se concluyó con la presentación del libro *Queer&Cuir: Políticas de lo Irreal*, escrito por el Dr. Sarricolea. El 11 de marzo las ponencias estuvieron moderadas por la Mtra. Erika Terrazas, las cuales al terminar abrieron un momento para responder preguntas y profundizar en el debate. Este espacio realmente fue de gran provecho para todos los que asistieron.

Es una alegría que se estén originando nuevas vertientes de investigación en la Antropología Mexicana y sobre todo nuevos de análisis académicos sobre la variedad en la sexualidad.

Arqueólogos trabajando en laboratorio

Por Abril Martínez

El análisis de materiales en arqueología es una tarea que aunque indispensable no es tan popular como la excavación o los recorridos de superficie. Los materiales proporcionan pistas: materia prima, sitios de extracción, métodos, sitios de manufactura, temporalidades, y un largo etcétera. Todo ello nos dice quién, cómo, cuándo y dónde se fabricaron estos artefactos, estos objetos son mudos, y hay que hacerlos hablar. Por ello, el alumnado de sexto y octavo semestre de la licenciatura en Arqueología se ha dedicado a estudiar estos materiales, entre los que destacan por su abundancia la lítica y cerámica. En el estudio de la lítica se han realizado separaciones por tipo de artefacto: punta, núcleo, raspador, raedera y lasca; por materia prima: sílex, riolita y obsidiana; y además de la minuciosa descripción de cada pieza. En algunas circunstancias ha sido posible emplear diagnósticos de temporalidades o grupos, por ejemplo las puntas de proyectil. En el caso de la cerámica es una situación similar, separándose por rasgos como el color, la pasta, el acabado superficial, entre otros aspectos, que proporcionarán tipos y categorías, y con ello, temporalidades y grupos. En sí este análisis no implica mucha dificultad, sin embargo es un trabajo largo que forma parte obligada de la investigación, y que será la que aportará los datos necesarios para una interpretación certera de la información recabada.



Comentarios sobre la autoría de la Segunda relación anónima de la entrada de Nuño de Guzmán a la Nueva Galicia

Víctor Ortega León
EAHNM

Contexto histórico

De entre las innumerables empresas de conquista y colonización emprendidas por los europeos en el continente americano, una de las más controversiales fue, sin duda, la efectuada por Nuño Beltrán de Guzmán en el occidente y noroeste de México. Salidos a finales de diciembre de 1529 de la Ciudad de México, el entonces Gobernador de la Provincia de Pánuco y Presidente de la Primera Audiencia y un contingente muy numeroso, compuesto tanto por españoles como por indígenas, emprendieron un camino que los llevaría a cruzar una extensa geografía dentro de lo que hoy son los territorios del Estado de México, Michoacán, Jalisco, Colima, Zacatecas, Nayarit, Sinaloa, Durango y Sonora, principalmente.

Muchos son los testimonios que se desprenden de las incontables jornadas que condujeron a Guzmán y a sus enviados a alcanzar, a finales de 1533, su punto más septentrional en la parte alta del río Yaqui. Sin embargo, a pesar de haber constituido una empresa de considerables dimensiones, producto de la cual surgió la Nueva Galicia y se abrió el camino para la exploración de las regiones más septentrionales, amén de contribuir a forjar la leyenda negra española, se ha prestado poca atención a los eventos ocurridos más allá de la muerte del cacique Caltzontzin en territorio tarasco.

Las relaciones de la entrada de Nuño de Guzmán

Enumerar todos los documentos relativos a la empresa guzmaniana rebasaría los límites de este espacio, y para ello remitimos a la bibliografía correspondiente. No obstante, cabe destacar algunos que han sido axiales para la investigación de este episodio histórico. En primer lugar, están las muchas cartas escritas por el propio Nuño de Guzmán informando de sus actividades, logros y contratiempos; después, vienen las declaraciones de varios que participaron en los hechos por los cuales se siguió un proceso judicial al Gobernador de la Nueva Galicia, y de entre las que sobresale la de Gonzalo López; también, están los informes rendidos por algunos sobre comisiones de exploración encargadas por el propio Nuño en regiones específicas, como la de Diego de Guzmán en el norte de Sinaloa y el sur de Sonora; asimismo, están las actas de fundación y toma de posesión de algunos lugares, como las islas Marías o los ríos Mayo y Yaqui, elaboradas por escribanos como An-

drés Alonso, entre otros; y crónicas de los sucesos escritas más en un tono narrativo, de entre las que descuellan las cuatro relaciones anónimas, dos de las cuales son aquí el objeto de nuestro interés.

La Primera y Segunda relaciones anónimas

Antes que nada, conviene aclarar que aquí nos referiremos a la Primera y Segunda Relación Anónima de la Entrada que hizo Nuño de Guzmán a la Nueva Galicia, según están publicadas y secuenciadas por Joaquín García Icazbalceta en el segundo tomo de su Colección de documentos para la historia de México. Esta aclaración se justifica en razón de que otras publicaciones han modificado la numeración de los textos.

Desde que el mismo Icazbalceta lo propusiera en la publicación mencionada, se considera altamente probable que ambas relaciones sean producto de un mismo autor por varias razones: primero, porque los documentos originales comparten una misma caligrafía; segundo, porque el tono de las dos narraciones es muy similar; y tercero, porque en la Segunda el autor hace mención de un dato muy específico que dice haber apuntado antes y que aparece en la Primera. Así pues, la identificación del autor de cualquiera de las dos aumentaría las probabilidades de identificar al autor de la restante.

Autores propuestos

Comencemos por la Segunda. Por alguna razón, José Luis Razo Zaragoza atribuye esta crónica a Pedro de Guzmán, aunque desconocemos cuáles fueron sus criterios para ello. Independientemente de esto, consideramos que es una atribución de autoría equivocada o, al menos, discutible. Al final del texto mismo, en efecto, aparece el nombre de Pedro de Guzmán, más no como firmante sino en un explícito comentario de que, al llegar el autor de la crónica a la región de Pánuco, Pedro de Guzmán era allí teniente de la villa de Huxitipa y que, aunque el autor participó en la batalla homónima, se trataba de una persona diferente.

Sin embargo, Pedro de Guzmán sí tomó parte en la correría de Nuño de Guzmán en la Nueva Galicia. Su contribución más destacada fue haber sido enviado por Nuño a conquistar y reclamar las islas Marías, llamadas por ellos "de la

Concepción”, navegando desde la bahía de Matanchén, en la costa media del actual Nayarit. Pero no participó en la entrada a los ríos Fuerte, Mayo y Yaquimi como sí lo hizo el autor de la Segunda relación anónima

Es otro Guzmán el que habría de comandar la expedición al territorio cahíta, aunque tampoco es este el autor de la Segunda Relación Anónima. Diego de Guzmán, enviado también por Nuño, al parecer su tío, dejó escrita la suya propia, en forma de bitácora, sobre la entrada que hizo desde el río de Petatlán hasta la parte serrana del río de Yaquimi.

López Portillo y Weber, atribuye la Segunda Relación a Diego de Alcaráz, segundo de Lázaro de Cebreros, quien es el que se toparía con Cabeza de Vaca en 1536, y es partidario de que esta Segunda relación constituye una sola con la Primera compartiendo, en esto último, el punto de vista que antes había expresado García Icazbalceta. Este segundo punto es, como ya mencionamos, harto probable pues, aunque existen algunas diferencias entre ambas, las coincidencias son notables.

Sin embargo, la atribución de autoría sigue pareciéndonos errónea. Icazbalceta no acierta a atribuírle a ninguno de los capitanes que participaron en esta expedición, aunque señala un punto importante: en ninguna de las dos se menciona el encuentro con Cabeza de Vaca mientras que este último sí lo hace en sus Naufragios. Pensamos que podemos aclarar este asunto dado que la relación narra sucesos ocurridos en 1533, años antes del famoso encuentro.

Para analizar propiamente este documento, es fundamental identificar a cuál de las entradas hace referencia. En este sentido, es importante destacar que a partir del cotejo de ambos documentos, hemos podido deducir que tanto la Segunda relación anónima como la Relación de Diego de Guzmán narran los mismos eventos, los de la entrada de este último al territorio cahíta en 1533. Esto descarta, de entrada, la propuesta de que sea Diego de Alcaráz el autor anónimo pues él mismo no entraría en escena en ese territorio sino hasta dos años después.

En los documentos jurídicos de Andrés Alonso, quien como escribano real acompañaba a Diego de Guzmán en su expedición, no aparece ninguno de los nombres referidos arriba, ni Pedro de Guzmán, ni Diego de Alcaráz, ni Lázaro de Cebreros. Los testigos de las tomas de posesión de los ríos Fuerte, Mayo y Yaqui fueron “Jorge Robledo, é Juan de Quintanilla, é Juan de Sosa, é Pedro de Soto, é Francisco de Badillo”, para el río Fuerte; “Pedro de Soto, é Juan de Sosa, é Alonso de Arroyo, é Juan Delgado, é Juan Ruiz, é Cristóbal Hernandez, é Luis Mexia de Avila”, para el río Mayo; y “Juan de Sosa, é Juan Ruiz, é Juan Delgado, é Gonzalo de San Martín, é Juan de Lemos”, para el río Yaqui. De lo cual podemos inferir que todos ellos acompañaban a Diego de Guzmán en su empresa.

De entre todos los mencionados, proponemos a Jorge Robledo como el autor de la Segunda relación anónima, lo cual puede sustentarse comparando un par de citas de la misma

con otras tantas de la relación de Diego de Guzmán. En primer lugar, cuando se hace referencia a la exploración de Nebame, Diego de Guzmán apunta lo siguiente:

“Otro día, jueves, embié á Jorge Robledo con ocho de caballo á buscar camino o manera para poder pasar; este día embié tres de caballo el río arriba á que le siguiesen; bolvieron luego por quel río hacia angostura con las sierras y no pudieron pasar adelante; este día me fuí el río abajo media legua.

Este día, tarde, vino Robledo, el cual dijo y los demás que con él fueron, como no había camino ni manera de poder pasar; que habían visto unas cuevas que los indios habitaban; visto que por aquí no había disposición para poder pasar, acordé de bajarme á Yaquimi, y tomar el río abajo, buscar camino para la costa.” (AAVV, p. 334)

El autor de la Segunda relación anónima, refiere estos sucesos de forma sucinta:

“Después de haber curado los cristianos y caballos heridos, con deseo de pasar adelante, tuvimos lengua de otra provincia que el nombre no se me acuerda, que está hacia la sierra principal el río arriba, é idos allá hallamos que estaba destruida de los indios de Yaquimi, que le habían dado muy gran guerra, é no hallamos bastimento para podernos sustentar, é así nos volvimos adonde primero habíamos tenido real...” (SRA, p. 303)

Por el contexto previo de la narración, sabemos que la provincia es, sin duda, la Nebame de Diego de Guzmán, situada “hacia la sierra principal el río arriba”, es decir, donde el río Yaqui se adentra en la sierra Madre Occidental. El relator no menciona las cuevas pero sí hace alusión a cierta enemistad entre los habitantes de esta provincia con los de Yaquimi.

Más adelante, al regresar al río de Yaquimi, Diego de Guzmán refiere algo más preciso:

“Otro día, viernes, tomé el camino para Yaquimí; fué la jornada cuatro leguas; este día me faltó el naguatato.

En sábado, fué la jornada cuatro leguas.

En domingo, veinte y seis de Octubre, fuí dos leguas mas abajo de Yaquimí.

En lunes, adelante, embié á Jorge Robledo con ocho de caballo, el río abajo, á buscar camino, porque los indios no me daban noticia de otro río ni de mas tierra.” (AAVV, p. 334)

En la Segunda relación anónima, se menciona también esta exploración río abajo, a partir de su regreso de Nebame al primer pueblo de Yaquimi:

“...y desde allí fuí yo con ocho de á caballo hasta la mar, creyendo que pudiéramos ir de luengo de la costa é que pudiéramos bojar aquella sierra, por donde vi claramente la vuelta que hacia por la mar adentro, é visto que no había camino é que

era todo manglares é tierra muy áspera, me volví, é visto que no podíamos pasar esta cordillera sin mucho riesgo, por ser, como éramos, pocos, acordamos de volvernos á Culiacan donde llegamos víspera de Pascua de Navidad.” (SRA, p. 303)

Cabe pues, poca duda de la identidad del autor de este relato pues el cronista anónimo acepta haber hecho en persona lo que Diego de Guzmán refiere haberle encomendado a Jorge Robledo. Donde Diego de Guzmán dice: “embíé á Jorge Robledo con ocho de caballo, el rio abajo”, el autor anónimo anota: “fuí yo con ocho de á caballo hasta la mar” haciendo referencia al mismo episodio, en la misma fecha y el mismo lugar.

Autor Jorge Robledo

Pensamos que es Jorge Robledo entonces el autor de la Segunda relación anónima de la jornada que hizo Nuño de Guzman á la Nueva Galicia, y muy probablemente también de la Primera. Si esto es así, la Segunda relación debió ser escrita entre 1534, terminus post quem dado que menciona los sucesos relativos a Ortún Jiménez, y 1546, terminus ante quem siendo esta la fecha de fallecimiento del mismo Robledo.

Se sabe que Jorge Robledo participó con Belalcázar en la fundación de Santiago de Calli, en Colombia, el 25 de julio de 1536, por lo que cabe la posibilidad de que la Segunda relación anónima fuera escrita antes de esta fecha, es decir, entre 1534 y 1536, dado que no menciona ninguna de las incursiones de Robledo en Sudamérica. Esto también explicaría la falta de mención de los eventos relacionados con Álvar Núñez Cabeza de Vaca, quien llegara a Culiacán en mayo de 1536. Para estas fechas, Robledo ya estaría en Sudamérica y habría redactado probablemente ya su crónica. Proponemos fechar el documento como “ca. 1535”.

Este no es sino un breve resumen de la investigación que se está realizando en torno a los documentos históricos del noroeste mexicano, donde se exponen todos los datos que sustentan esta asignación de autoría y que, por motivos de espacio, no fue posible incluir aquí.

Bibliografía

AAVV

1871[1541] “Proceso del Marqués del Valle y Nuño de Guzman y los Adelantados Soto y Alvarado, sobre el descubrimiento de la tierra nueva, (Año de 1541)”, en: Colección de documentos inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas en América y Oceanía, sacados de los Archivos del Reino, y muy especialmente del de Indias. Competentemente autorizada. Tomo XV, Pp. 300-408. Imprenta de José María Pérez, 1871, Madrid.

Anónimo

1866 “Primera Relación Anónima de la Entrada que hizo Nuño de Guzmán a la Nueva Galicia”, en: Colección de documentos para la historia de México. Tomo segundo, Pp. 288-295. Joaquín García Icazbalceta (Comp.) Ed. Antigua Librería, México.

1866a “Segunda Relación Anónima de la Entrada que hizo Nuño de Guzmán a la Nueva Galicia”, en: Colección de documentos para la historia de México. Tomo segundo, Pp. 296-306. Joaquín García Icazbalceta (Comp.) Ed. Antigua Librería, México.

García Icazbalceta, Joaquín

1866 Colección de documentos para la historia de México. Tomo segundo. Ed. Antigua Librería, México.

Lineamientos para publicar en el Expedicionario:

Expedicionario Revista de Estudios en Antropología, es una publicación trimestral de la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México (EAHNM), abierta a toda la comunidad académica tanto de la EAHNM como de otras instituciones para la difusión de su quehacer de investigación a través de artículos originales, noticias, entrevistas y reseñas bibliográficas, organizados en torno a una temática central, misma que podrá ser propuesta por uno o varios investigadores que se encargarán de compilar el material.

Los lineamientos para la publicación son los siguientes:

1. Los artículos deberán ser inéditos y estar escritos en español, en lenguaje sencillo, pero sin perder el rigor académico.
2. Deberán presentarse en formato digital con las siguientes características: Microsoft Word (2000, XP, 7 o el más reciente) con letra tipo Times New Roman, tamaño 12 y a doble espacio. En caso de llevar imágenes o fotografías, éstas deberán ser entregadas en un documento aparte.
3. La extensión de los escritos deberá ser de la siguiente manera:
 - a) Los artículos o ensayos deberán tener una extensión máxima de 10 cuartillas, incluyendo bibliografía.
 - b) Las reseñas bibliográficas, 1 cuartilla.
 - c) Entrevistas, máximo 3 cuartillas.
 - d) Noticias o información, máximo 200 palabras. El sistema de referencias será Harvard, que puede ser consultado en la siguiente página:
https://www.ucbcba.edu.bo/Documentos/El_sistema_de_referencias_Harvard.pdf
4. En caso de fotografías u otro material gráfico, se sugiere entregar los originales o bien usar un escáner para ampliar las imágenes a tamaño carta y digitalizarlas a 400 dpi, deberán ser entregadas en mapa de bits (TIF, BMP) o en formato jpg. Los artículos y ensayos podrán llevar como máximo cuatro imágenes; para los demás textos únicamente se permitirá una imagen.
5. El autor deberá incluir los siguientes datos: nombre completo, institución de adscripción, especialidad, teléfonos, correo electrónico, currículum breve (no más de 10 líneas), para ser localizado con facilidad.
7. Los textos deberán enviarse a la siguiente dirección electrónica: eahnm.expedicionario@gmail.com
8. Los materiales recibidos serán sujetos a dictamen por parte del Comité Editorial de la revista, quien determinará la viabilidad o no de su publicación. Una vez emitido el dictamen, se notificará a los autores, en un plazo no mayor a tres meses
9. Al aprobarse un texto, el autor cede los derechos patrimoniales sobre su trabajo y autoriza su difusión por medios impresos y electrónicos.
10. Los contenidos de los textos y las opiniones expresadas son responsabilidad de los autores y no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.



Expedicionario
Revista de Estudios en Antropología

Escuela de Antropología e Historia del Norte de México

Calle 5 de febrero e Instituto Politécnico Nacional (Calle 28) #301, Col. Guadalupe, C.P. 31410, Chihuahua, Chihuahua, México

Tels. (614) 433 1040, 433 4246 eahnm.expedicionario@gmail.com www.eahnm.edu.mx

CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



INAH

Escuela de
Antropología e Historia
del Norte de México