



UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS

**CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES
DE MÉXICO Y CENTROAMÉRICA**

T E S I S

**Identidad, racismo y familia: un
estudio sobre los discursos y las
prácticas sociales en San Cristóbal de
Las Casas**

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

**DOCTORA
EN CIENCIAS SOCIALES
Y HUMANÍSTICAS**

PRESENTA

Margarita de Jesús Gutiérrez Narváez

COMITÉ TUTORIAL

Director: Dr. Alain Basail Rodríguez

Lectores

Dra. Alejandra Navarro Smith

Dr. Jorge Ramón González Ponciano

Dra. Tania Cruz Salazar

Dra. Teresa Ramos Maza



2014 Margarita de Jesús Gutiérrez Narváez

Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas
1ª Avenida Sur Poniente núm. 1460
C.P. 29000, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México
www.unicach.mx

Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica
Calle Bugambilia #30, Fracc. La Buena Esperanza, manzana 17, C.P. 29243
San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México
www.cesmecha.unicach.mx

22

ISBN: 978-607-8240-12-8

REPOSITORIO INSTITUCIONAL DEL CESMECHA-UNICACH



Identidad, racismo y familia: un estudio sobre los discursos y las prácticas sociales en San Cristóbal de Las Casas, por Margarita de Jesús Gutiérrez Narváez, se encuentra depositado en el repositorio institucional del CESMECHA-UNICACH bajo una licencia Creative Commons reconocimiento-comercial-sinobradervada 3.0 unported license.

*Hay que enseñarte a odiar y temer,
año tras año, hay que enseñártelo,
machaconamente en tu querida orejita-
hay que esmerarse en enseñártelo.*

*Hay que enseñarte el miedo
hacia la gente de ojos extraños,
hacia la gente con otros matices en su piel-
hay que esmerarse en enseñártelo.*

*Hay que enseñarte, antes de que sea tarde,
antes de que alcances los seis, siete u ocho años,
a odiar a quienes tus parientes odian-
hay que esmerarse en enseñártelo.*

Richard Rodgers y Oscar Hammerstein (2002).
Canción *You've Got to be Taught*, del musical *South Pacific*

DEDICATORIAS

A mi padre (†)

Con amor, lágrimas y recuerdos.

A Milton

Por ser mi cómplice perfecto
Y ser el mejor capítulo en mi vida

A Alain

Por el impulso y dirección

A Teun Van Dijk

Por inspirarme y ser un gran
ser humano.

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis es el resultado de un trabajo personal, primeramente, y, a su vez, en un trabajo colectivo, a lo largo del cual he encontrado a personas maravillosas que contribuyeron de diversas formas a la culminación de la misma.

En primer lugar quiero expresar mi agradecimiento a CESMECA por permitirme ser parte del posgrado, en Ciencias sociales y humanísticas, y ya que hago mención al centro que me cobijo durante varios años, va mi agradecimiento a todo el personal académico y administrativo, gracias a los docentes por todo el conocimiento transmitido, y al personal administrativo, por las facilidades otorgadas en todo momento. A CONACYT, por la beca otorgada, misma que permitió concluir mis estudios de doctorado con éxito y poder realizar la presente tesis.

A mi comité de tesis, mi gratitud enorme a mi director de tesis, Alain Basail Rodriguez, quien a lo largo de seis años, compartió conmigo la ilusión de esta tesis, siempre lo he dicho, más que un director fue un amigo, a quien admiro profundamente por su gran capacidad intelectual, de nueva cuenta te digo: esta tesis es más tuya. Gracias por todos tus aportes.

A mis queridos lectores: Alejandra, aún recuerdo cuando te conocí en un coloquio organizado por CESMECA, gracias por acompañarme desde el inicio, tus aportes en los diferentes coloquios y en la versión final han sido fundamentales para esta tesis, gracias por compartir conmigo toda tu experiencia y conocimiento. A Ramón, mi admiración profunda para ti, respeto mucho el trabajo que has realizado, y agradezco mucho que compartamos la idea de trabajar temas tan complejos, pero tan llenos de satisfacción como es el tema del racismo. Gracias por tus aportes a esta tesis, no solo la enriqueció, si no que me permitió tener una mirada diferente al trabajo que he realizado. Gracias por la lectura tan grata que realizaste de la tesis. A Tania gracias por todo el apoyo brindado, primero quiero agradecer la lectura tan exigente de la tesis, tus comentarios hechos a mi trabajo me permitieron crecer como investigadora, me llevo a reflexionar muchas cuestiones que había dado por sentadas, gracias por esa visión tan crítica. También quiero agradecer que la vida nos has permitido tener una amistad que ha pasado muchas pruebas y, está fue una de ellas, gracias por tu amistad, porque está trasciende la vida académica. A Tere Ramos, quien ha sido una gran amiga, gracias Tere, por tu sensibilidad, amor, carisma, gracias porque tu corazón es tan grande como tus conocimientos, gracias por acompañarme en este proceso y ser una luz en mi camino gracias por darme grandes aportes para mejorar este trabajo.

A Milton, con todo el amor que se puede expresar a un compañero de experiencias, gracias por acompañarme en este proceso, que no fue nada fácil, pero tu apoyo y amor incondicional fueron el mejor aliciente para continuar en el camino. Gracias porque has sido y seguirás siendo por siempre mi cómplice perfecto.

A mis compañeros de doctorado, con quienes compartí muchos momentos gracias a todos, porque de todos aprendí algo y me llevó lo mejor de cada uno. A Abraham por todas esas largas interacciones virtuales, donde, el sí se puede triunfó, gracias amigo, por todos esos momentos, por creer en mí, por tu apoyo y confianza, gracias. A María quien fue de gran apoyo en muchos momentos, gracias por esos cafés terapéuticos, en donde la tesis era el tema a superar, gracias por tu amistad. A Luis Enrique, gracias por haber sido mi compañero de viaje, pero sobre todo y lo más valioso, por ser mi amigo.

A René y a Fabi, su amistad es invaluable, mi agradecimiento a ustedes primero por ser grandes amigos, y por confiar en mí, gracias por escucharme siempre, porque siempre se requiere de buenos amigos cuando se pasan tragos amargos, se les quiere y admira. A Guillermo y Lupita, mis amigos por siempre, han sido una gran luz en mí caminar. Gracias los quiero enormemente. A Ion Azpiazu y a Miren Bea quienes me cobijaron en su casa y me brindaron su amistad, en el tiempo de mi estancia en Bilbao, de nueva cuenta gracias, los llevaré por siempre en mi corazón.

Agradezco a mi familia, especialmente a mi madre, quien siempre me ha dado su cariño y confianza desmedida, porque sin su amor no sería fácil transitar en este mundo lleno de inseguridades, porque siempre ha sido el mejor refugio en los momentos de tormenta, gracias mamá. A mis hermanos por su apoyo y cariño incondicional, por ser parte de mi caminar y de mi vida, gracias por esa unión familiar que me permite levantarme y salir adelante. A mis sobrinos por su cariño. A la familia Álvarez Cordero, por dejarme ser parte de su familia, por su apoyo, cariño, gracias, los quiero más allá de la sangre. Gracias, por participar de muchas maneras en la realización de esta tesis.

A mis amigos: Lupita, Ramiro, Jorge, María Elena, David, por aceptar ser parte de este proceso y no dejarme sola en este camino brumoso, gracias porque ustedes son parte de esta tesis.

A las mujeres y hombres, indígenas y mestizos, que me abrieron las puertas de su vida y de su casa para ser entrevistados, mi agradecimiento enorme porque sin ustedes esta tesis no tendría sustento, gracias, porque con ustedes gane muchos amigos.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
I. El problema de estudio como fenómeno social	1
II. Estrategia metodológica	9
III. Una mirada contextual	14
IV. Descripción sintética del trabajo	16
PARTE I: CONSTRUCCIÓN TEÓRICA	
CAPITULO I ESTUDIO DE LAS IDENTIDADES: FUENTES Y NIVELES DE ANÁLISIS	19
1.1. Identidad: precisiones conceptuales.....	19
1.2. Fuentes de identidad	22
1.3. Niveles de análisis de la identidad	24
1.4. Configuraciones identitarias y directrices de los niveles de análisis	31
1.5. Identidades en conflicto	37
CAPITULO II MANIFESTACIONES DEL RACISMO	41
2.1. Identidad y diferencia, exclusión y odio	41
2.2. De la raza al racismo	45
2.3. Formas de expresión del racismo.....	53
2.4. Ideología y racismo	62
2.5. Prácticas y discursos racistas	65
2.6. Etnia, etnicidad y racismo	67
CAPITULO III FAMILIA Y REPRODUCCIÓN SOCIAL	71
3.1. Familia: dimensiones y modelos de análisis.....	71
3.2. Familias, hogares, unidades domésticas	79
3.3. Las redes familiares	82
3.4. Funciones de la familia	83
3.5. Nuevas formas familiares	88
3.6. (Re) producción y relaciones familiares.....	90
3.7. Identidad familiar, espacios de reproducción y racismo	95

PARTE II: DE LA TEORÍA A LOS DATOS

CAPITULO IV RE-CONSTRUCCIONES DE LAS IDENTIDADES	97
4.1. Nosotros y los otros.....	97
4.2. Identidad “coleta”. Representaciones sociales	106
4.3. Identidad indígena Batsil winik' <i>otik</i> , Batsil winil atel.....	124
4.4. La memoria colectiva. La añoranza de los hechos	138
4.4.1. Las prácticas de la memoria	146
CAPITULO V PRÁCTICAS Y DISCURSOS RACISTAS	149
5.1. Relaciones indígena-mestizos	149
5.1.2. De matrimonios y compadrazgos	154
5.2. “Malditos indios, los odio”	156
5.3. Prácticas de inclusión y exclusión	170
5.3.1. Racismo al revés	173
5.3.2. El miedo al extraño	177
5.4. El sarcasmo y la ironía	181
5.5. Discriminación, estereotipos, estigmas.....	185
CAPITULO VI EL OTRO EN EL ESPACIO RACISTA (ENTRE LO PÚBLICO Y LO PRIVADO)	189
6.1. El escenario: San Cristóbal, un espacio pluricultural.....	189
6.1.1. El crecimiento poblacional y la migración en San Cristóbal de Las Casas	194
6.1.2. Las colonias indígenas en la ciudad de San Cristóbal	201
6.2. Los espacios de reproducción del racismo (entre lo público y lo privado).....	210
6.3. El mercado como espacio público.....	214
6.3.1. Los mercados en San Cristóbal de Las Casas.....	216
6.3.2. Mercado José Castillo Tielemans	229
6.3.2.1. El mercado y sus organizaciones	234
6.3.2.2. El mercado: prácticas y discursos racistas	241
CAPITULO VII IDENTIDAD Y FAMILIA (CLAVES DEL RACISMO)	246
7.1. La familia coleta.....	246
7.2. La familia indígena en San Cristóbal.....	253
7.3. Matrimonio y reproducción cultural.....	257
7.4. La Familia: de lo privado a lo público	266
7.4.1. La familia como institución de reproducción.....	274
7.4.2. Familia y racismo.....	276

7.4.3. Racismo y escuela.....	285
7.5. Identidad, racismo y familia	291
CONCLUSIONES	309
BIBLIOGRAFÍA	326
ANEXOS	345
Anexo 1: Construcción teórica	345
Anexo 2: Técnicas de recolección de información	346
Anexo 3: Test coeto.....	349
Anexo 4: Refranes de estereotipos indígenas.....	351
Anexo 5: Estereotipos de indígenas y mestizos elaborados por mestizos.....	353
Anexo 7: Oficio dirigido a diversas organizaciones civiles	358
Anexo 8: Archivo fotográfico en el marco de la cumbre de turismo de aventura.	359
Anexo 9: Archivo fotográfico del mercado público Castillo Tielemans.....	361
Anexo 10 Archivo fotográfico de los sucesos del 12 de octubre de 1992	364

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1: Códigos de poder y prácticas racistas.....	43
Figura 2: Análisis del concepto de Racismo.....	50
Figura 3: Procesos histórico de la Familia.....	78
Figura 4: Proyección de la familia en los ámbitos público y privado	291

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1: Niveles de análisis de las identidades	33
Tabla 2: Estereotipos de indígenas y mestizos elaborados por mestizos	300
Tabla 3: Estereotipos de indígenas y mestizos elaborados por mestizos	302
Tabla 4: Estereotipos de indígenas y mestizos elaborados por indígenas	304

INTRODUCCIÓN

I. El problema de estudio como fenómeno social

El estudio de las identidades colectivas que intervienen en las relaciones interétnicas no deja de ser una práctica intelectual indisociable de la experiencia de la diversidad de individuos y colectividades racializados que recorre una larga historia. Las imágenes de la segregación, la persecución y todas las formas del racismo, principalmente hacia los negros, indios e inmigrantes en América Latina y en Estados Unidos, resultan una fuente viva de toda reflexión sobre los procesos de construcción del Otro en momentos históricos diferentes.

El racismo como objeto de estudio de las ciencias sociales ha sido analizado desde varias miradas teórico—metodológicas y distintas disciplinas. En este sentido compartimos con Casaús (1999) la idea de que el racismo es un concepto contaminado y utilizado de forma polisémica en las ciencias sociales. Es un concepto analítico cuyo proceso de construcción necesita ser recuperado para una pertinente utilización del mismo. Sobre todo, por su carácter explicativo ante el resurgimiento de conflictos interétnicos, de guerras y operaciones de limpieza étnica, de brotes de xenofobia y discriminación contra los emigrantes en muchos países, el término vuelve a adquirir vigencia y no parece existir uno que lo sustituya, con un carácter tan amplio, preciso y omnicompreensivo como para explicar realidades tan diversas.

Quintero (2010:6) plantea la idea del racismo como un fenómeno moderno y contemporáneo, de poder y dominación que se fundamenta en la reproducción y mantenimiento de los privilegios de unos, los dominantes, sobre los otros, los dominados o los minoritarios, con base en la construcción de diferencias que sirven para legitimar y mantener la posición de cada uno en la sociedad.

El racismo puede entenderse como ideología, sistema de significación, estructura, proceso, pero también como práctica social en la interacción, los discursos y las instituciones (Quintero, 2010:7). El racismo, de acuerdo a Taguieff (1998:314) es el conjunto de representaciones, valores y normas expresados en prácticas que conducen a la inferiorización y exclusión del otro próximo o distante, cuyos atributos físicos o culturales son percibidos como distintos a los que comparte el grupo hegemónico.

En principio en esta investigación se entenderá por racismo, la valoración generalizada y definitiva de unas diferencias, biológicas o culturales, reales o imaginarias, en provecho de un grupo y en detrimento del otro, con el fin de justificar una agresión y un sistema de dominación. Estas actitudes pueden expresarse como prácticas racistas o ideológicas que en cuanto tales se expanden a todo el campo social formando parte del imaginario colectivo (Memmi, 1993:23).

En las últimas décadas se produjo una transformación del concepto en distintos contextos geográficos y sociales, a partir de su estructura semántica y de las prácticas y manifestaciones racistas,¹ de las lógicas y estrategias del racismo que están operando en su reproducción cotidiana. Casaús (1999) señala que la transformación del concepto de racismo nos lleva a pensar que ha tenido lugar una metamorfosis formal y de contenido del concepto y, a su vez, una universalización del mismo; dada la globalización de los discursos y prácticas racistas.

La mayoría de los estudios sobre el racismo, en especial de racismo cultural, de Wieviorka (1992), Gall (1998), Foucault (1997), Castoriadis (1985), Castellanos (1998), Miles (1993), se concentran en las formas de la desigualdad socioeconómica y la exclusión, por un lado, y en los prejuicios y actitudes, por el otro. Si bien son fundamentales, dichos estudios no nos dicen mucho sobre las raíces del racismo, ni sobre los procesos de su reproducción cotidiana.

Aun cuando estemos de acuerdo en cuanto al hecho de que, en América Latina, el racismo se origina en el colonialismo y las consiguientes formas de dominación social, económica y cultural por los grupos dominantes, sigue faltando un nexo fundamental que pueda explicar su reproducción en el contexto familiar.

Dado que el racismo no es innato, sino que se aprende, ese proceso de adquisición ideológica y práctica tiene sus fuentes sociales. Van Dijk² (2007:25) señala que las personas

¹ Las manifestaciones racistas de acuerdo a Gall (2004) se pueden dividir en dos grandes grupos: *el racismo de la desigualdad y el racismo de la diferencia*. En el primer grupo se encuentran los fenómenos que tienen su origen en la tradición comunitaria, afirman la diferencia, exaltan la pureza de las razas y separan a los grupos (Taguieff, 1987). En este tipo de actitudes y prácticas racistas las mayorías o el grupo en el poder considera que el otro tiene su lugar en la sociedad, en la nación o en el imperio con la condición de que sea aminorado, confinado en lo más bajo de las relaciones de producción: explotado o sobreexplotado (Wieviorka, 1994). En el segundo grupo se encuentran los fenómenos de discriminación o exclusión (o ambos) en los que más que proceder a la inferiorización del otro lo que se exalta es la absoluta e irreductible diferencia cultural (no racial) de este último con el yo colectivo.

² Teun A. Van Dijk fue profesor de Estudios del Discurso en la Universidad de Ámsterdam hasta 2004, actualmente es profesor en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona. Su investigación desde principios de los años 80 se presenta desde una perspectiva crítica, que trata de la reproducción del racismo en el discurso, las noticias en la prensa, la ideología, el conocimiento y el contexto. Ha sido autor de varios libros sobre

aprenden a ser racistas de sus padres y colegas que también lo aprendieron de sus padres, y lo aprenden en la escuela y los medios de comunicación, así como a partir de la observación y la interacción cotidiana en sociedades multiétnicas.

Este proceso de aprendizaje es, en gran medida, discursivo, y se basa en la conversación y los relatos de todos los días, los libros de texto, la literatura, las películas, las noticias, los editoriales, los programas de televisión, los estudios científicos. Cabe señalar que ese proceso no es automático ni determinista: cada miembro de un grupo tiene la libertad relativa para ignorar, parcial o totalmente, los mensajes dominantes o las ideologías que los sostienen, y formarse opiniones distintas, buscar actitudes diferentes en grupos resistentes y desarrollar así una ideología alternativa, no racista o antirracista.

Estudiar el racismo es siempre un tema complejo, por las distintas implicaciones que conllevan; entre ellas, por la diversidad de las discusiones teóricas, por la persistente negación del mismo³, por la confusión constante con otros conceptos, principalmente con la discriminación. En este sentido Banton (1999:2) señala que en la vida cotidiana y en la reflexión académica la palabra racismo suele confundirse o solaparse con términos tales como discriminación, segregación y xenofobia, llegando en algunas ocasiones a usarse de modo intercambiable. Wieviorka (1992:30) señala que dado su carácter empírico, la segregación y la discriminación no corresponden a categorías analíticas claras, y no por ello se deben desentender de la realidad, dado que en la práctica pueden combinarse o en algunos casos disociarse.

El racismo ha sido negado con frecuencia, incluso ha sido hallado inapropiado por quienes hubiesen preferido esconderlo bajo el fenómeno de la pobreza o de otras formas de desigualdad social. Sin embargo, si se desea analizar críticamente y entender el racismo, se debe afrontar con todas las complicaciones que ello implique porque hoy puede adoptar formas más sutiles e indirectas. Esto supone analizar los discursos sobre el Otro y sí mismos, a partir de diversos elementos como los estereotipos, estigmas y valores. Gran parte del racismo y los prejuicios e ideologías que lo sostienen, se adquieren, se confirman y se ejercen por los discursos. Así, pues, es fundamental adoptar un enfoque de análisis discursivo para estudiar el racismo y comprender su reproducción.

discurso y racismo, ha fundado seis revistas internacionales y la revista de internet (www.dissoc.org). Van Dijk, cuenta con dos doctorados *Honoris Causa*. Es especialista en Análisis Crítico del Discurso (ACD).

³ Van Dijk (2007:23) señala que el interés de la academia por estudiar el racismo ha sido lento, debido, entre otras cosas, porque el racismo fue por lo general negado; las manifestaciones cotidianas de racismo en América Latina por lo general eran consideradas por los grupos dominantes como relativamente benévolas; y, cuando se reconocía la desigualdad, ésta era atribuida a una cuestión de clase, más que de raza, sin investigar las causas reales de la desigualdad y la pobreza.

El racismo implica una serie de contradicciones, negaciones, cuestiones de poder y situaciones que hacen enfrentar al otro, como diferente a nosotros, al apropiarnos de una identidad, misma que puede ser la identidad del indígena o del mestizo. Hablar de racismo es volver al pasado, es situarnos en el presente y darnos cuenta de todos los actos racistas o discriminatorios cometidos en nombre de la “igualdad”, la “equidad” y el “mestizaje”.

Como se advirtió antes, consideramos que el tema del racismo como objeto de estudio no puede abordarse sin hacer referencia a las fuentes de identidad⁴ (Tylor, 2000), ya que uno de los principios de la identidad es identificarse en función de lo que no se es, es decir, hablamos del proceso de inclusión-exclusión, que forma parte de los procesos de reproducción del racismo. En el momento en que el individuo se identifica o incluye en un grupo, se excluye de otro, esto en la mayoría de los casos genera una serie de prejuicios, que llevan a procesos de discriminación y a prácticas racistas.

Pensar en la identidad nos lleva a indagar necesariamente sobre la condición social del hombre en relación a los otros,⁵ nos lanza a reflexionar sobre el nosotros como categoría identitaria, en donde los individuos se identifican, y sobre los otros que es donde los individuos se diferencian. También, permite seguir la pista de cómo la identidad se construye socialmente en términos relacionales.

Ante esto resulta ineludible enfrentarse a las preguntas ¿quién soy?, ¿quién soy en relación a los otros?, ¿a que nosotros pertenezco? La capacidad del ser humano de plantearse estas preguntas nos permite encaminarnos o, por lo menos, iniciar el abordaje al tema de la identidad. Es un hecho de que la pregunta ¿quién soy?, no puede trabajarse de manera separada de la sociedad, porque el yo no puede concebirse sin otros, sin “los otros”, sin mecanismos o referentes de identidad como el “nosotros” y de diferencia como los otros, ya que es parte de un proceso continuo de inclusión y exclusión, reconocimiento y desconocimiento, aceptación y negación.

Por tanto, podemos decir que las manifestaciones de racismo están relacionadas dialécticamente con los cambios en la centralidad de las fuentes de identidad, entre ellas la familia, que a la vez refuerzan procesos de reproducción de prácticas racistas sobre la base

⁴ Hemos retomado la idea de “fuentes de identidad” de Tylor (2000), quien plantea que la identidad es el resultado de un proceso de interacción social al interior de un mundo significativo en común, y que la identidad está definida por diversas fuentes.

⁵ Dado que el racismo es un fenómeno de poder y dominación que se fundamenta en la reproducción y mantenimiento de los privilegios de unos, los dominantes, sobre otros, los dominados o los minoritarios, con base en la construcción de diferencias que sirven para legitimar y mantener la posición de cada uno en la sociedad; es preciso para efectos de esta investigación señalar que, ubicamos al indígena como el “otro”, en tanto sujeto de dominación y a los mestizos como el “nosotros”, por su posición de dominación en el contexto local.

de la diferencia y la distinción social y, actualizan los procesos de identidad a partir de representaciones colectivas de “nosotros” y los “otros”.

Históricamente, la familia ha sido la institución sustentadora del desarrollo de los individuos, tanto desde el punto de vista material como psicológico. En el seno de la familia, preferentemente o al menos en primer término, tienen lugar los procesos de reproducción social. Nuestra identificación con gente de un grupo o de otro puede ejercer una influencia poderosa en nuestros pensamientos y nuestras emociones y, a través de ellos, también en nuestros actos. Este proceso de identificación de un grupo en contra de otro, en muchas ocasiones se traduce en prácticas racistas, llámese discriminación, violencia, relaciones hostiles. Sin embargo, las polémicas recientes sobre las familias «rehechas», «mono» y «pluri» parentales, dejan aparecer los límites que, según los distintos defensores del orden familiar, convierten a la familia en una institución cuasi sagrada, sujeta a reglas estrictas que fijan en cualquier grupo social las condiciones de inclusión y exclusión.

Para reflexionar sobre la relación entre racismo e identidad en el ámbito familiar, resulta de gran relevancia realizar un estudio en torno a los discursos y las prácticas sociales de los diversos actores de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. Por tanto, esta investigación se centra en analizar cómo se reproduce el racismo desde una de sus fuentes de identidad primordiales: la familia. De igual forma, se busca reconocer tanto las bases sociales como las matrices ideológicas y los procesos culturales en los que se presentan las prácticas y discursos racistas, desde una mirada de las teorías de la identidad, para lo cual se piensa en un análisis de los discursos sobre el otro, mismos que permitirán conocer las relaciones entre dominantes y dominados. Tal como lo señala Giménez (2005:15), la identidad constituye una especie de circuito cerrado entre similitud/inclusión y diferencia/exclusión.

El interés teórico y empírico de esta investigación⁶ se articula con el estudio de la familia, se pone énfasis en una institución social relevante, debido a que a pesar de sus cambios continúa imponiendo y generando pautas que estructuran nuestra visión del mundo social. De la misma manera, porque las representaciones de la familia toman parte directamente en las estrategias que contribuyen a la reproducción de las estructuras sociales y de los mecanismos de dominación simbólica y social. La familia representa el grupo primario de pertenencia, al nacer el individuo ya cuenta con una identidad y ésta se evidencia con los apellidos: Es en la familia, en donde se gesta la socialización primaria y

⁶ Ver anexo No. 1, en donde se presenta el mapa conceptual.

donde los individuos empiezan a construir su identidad; posteriormente, el grupo o la comunidad adquieren mayor protagonismo, por ser donde se adquiere la identidad grupal o colectiva. La familia dentro de la cual uno nace y crece influye en nuestras predisposiciones, pero eso no significa que una persona sea incapaz de modificar o, incluso rechazar asociaciones previas. No sólo podemos revalorar a aquellos grupos con los que deseáramos identificarnos; también, podemos examinar y dilucidar las prioridades de vincularnos con distintas identidades (Sen, 2001:14).

Discutir sobre el papel de la familia en la reproducción social del racismo en San Cristóbal de Las Casas, supone problematizar sobre los espacios públicos y privados de la vida social. Por tanto, fue preciso investigar cuáles son las manifestaciones del racismo, en los espacios públicos y privados en donde se reproduce. Estos dos espacios fueron: el privado, la unidad doméstica y el público el mercado de la ciudad “José Castillo Tielemans”.

. Hasta ahora sabemos que se carece de estudios en torno a los procesos de reproducción del racismo en el ámbito familiar, porque usualmente se habla de las prácticas y los discursos racistas más en el ámbito escolar o desde las formas de gobierno. A la vez que se considera que el mercado es un espacio en el que cotidianamente conviven familias indígenas y mestizas, en donde se presentan relaciones tanto conflictivas como de amistad.

Por ello, consideramos que las constantes manifestaciones de racismo, tanto en los discursos como en las prácticas sociales, por los actores sociales que representan los grupos de los mestizos e indígenas en la Ciudad de San Cristóbal de Las Casas, es sin duda un problema digno de estudiarse, describirse y analizarse desde las ciencias sociales.

Esto nos lleva a plantearnos diversas preguntas en torno a la relación de los indígenas con los mestizos en la ciudad. Y a realizar la pregunta principal que es el eje de esta investigación y se centra en ¿Cómo se manifiesta el racismo en la familia como fuente de identidad a través de los discursos y prácticas, de actores sociales indígenas y mestizos, tanto en los espacios públicos (mercado) como en los privados (unidad doméstica) en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas?

De este problema de investigación se despliegan las siguientes preguntas específicas:

- ❖ ¿Cuál es la dinámica sociocultural de los procesos de construcción de identidad de las familias de San Cristóbal?, ¿cómo los discursos y las prácticas expresan formas de racismo que actualizan los procesos de identidad de los actores sociales en San Cristóbal de Las Casas?

- ❖ ¿Cuál es la relación que existe en los actores sociales sobre su pertenencia a un determinado grupo social (llámese “coleto”, “indígena”, “extranjero”, “mestizo”), y a las características que distinguen a dicho grupo?
- ❖ ¿De qué forma se legitiman los discursos y las prácticas racistas en una ciudad pluricultural, como San Cristóbal de Las Casas?, ¿cómo se expresan las relaciones de poder en un sistema que legitima relaciones y prácticas sociales racistas?
- ❖ ¿Qué define las prácticas de los actores sociales sobre el otro y sí mismos en los ámbitos público y privado?, ¿cómo las familias reproducen las prácticas y los discursos racistas en el mercado público?, ¿de qué manera se reproducen esas formas de racismo en los ámbitos privados, como “la unidad doméstica”?
- ❖ ¿Cómo los discursos y las prácticas racistas expresan conflictos de identidad e identidades en conflicto?, ¿cómo se dan los procesos de construcción social de la identidad en una sociedad que presenta formas de racismo?, ¿en San Cristóbal de Las Casas, cuáles son las formas en que se manifiesta el racismo: persecución, segregación, discriminación, odio, prejuicios?
- ❖ ¿Cuáles son las proyecciones ideológicas de los sujetos de estudio con respecto al racismo y su significado en la vida local?

De acuerdo con la problemática planteada y tomando en cuenta que se desean comprender las manifestaciones de racismo y los procesos de construcción de identidad en los discursos y las prácticas sociales de los indígenas y mestizos de la ciudad de San Cristóbal, podemos señalar a modo de hipótesis que:

- Las manifestaciones de racismo en San Cristóbal de Las Casas, se expresan tanto de *manera explícita* en prácticas sociales de rechazo, exclusión y discriminación que legitiman los mecanismos de dominación social, como de *forma sutil*, en el orden de lo simbólico: los discursos y juegos de lenguaje donde se sobreponen gestos, juicios de valor y desacreditaciones a partir de estigmas, estereotipos y prejuicios que no dejan de negar la alteridad aunque la reconocen conflictivamente.
- Estas manifestaciones de racismo están relacionadas dialécticamente con los cambios en la centralidad de las fuentes de identidad tanto tradicionales (la familia), como emergentes (el consumo) que a la vez refuerzan procesos de reproducción de prácticas racistas sobre la base de la diferencia y la distinción social y, actualizan los procesos de identidad a partir de representaciones colectivas de “nosotros” y los “otros”.

- Los discursos y las prácticas racistas en los actores sociales (mestizos e indígenas) de San Cristóbal de Las Casas son dispositivos que expresan y refuerzan la identidad individual y grupal cuya construcción ha estado dada por la presencia más o menos conflictiva del “otro” y la dinámica de relaciones marcadas por su desconocimiento, negación de alteridad e, incluso, de humanidad por medio del rechazo, la discriminación y la exclusión.

Por lo anterior podemos señalar que la investigación que se está realizando tiene como objetivos los siguientes:

Objetivo general

- Comprender las manifestaciones de racismo expresadas por la familia como fuente primordial de identidad a través de sus discursos y prácticas sociales, en la ciudad de San Cristóbal de las Casas.

Objetivos particulares

1. Caracterizar la dinámica sociocultural de los procesos de construcción de identidad en familias indígenas y mestizas de la ciudad de San Cristóbal.
2. Analizar los discursos sobre el Otro y sí mismos, a partir de diversos elementos como los estereotipos, estigmas y valores.
3. Describir las prácticas sociales de los actores de las familias expresadas en dos ámbitos específicos: público (mercado José Castillo Tielemans) y privado (la unidad doméstica).
4. Comparar los discursos y las prácticas sociales de las familias buscando correlatos entre conflictos de identidad e identidades en conflicto.
5. Comprender los procesos de construcción y reproducción social de la identidad y las formas de racismo expresadas por los actores sociales en sus relaciones interétnicas.
6. Explicar las proyecciones ideológicas de los sujetos de estudio con respecto a las formas de racismo y su significado en la vida social local en los ámbitos públicos y privados, en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas.

Finalmente, podemos señalar que para comprender las manifestaciones del racismo en relación con los cambios en las fuentes de la identidad que expresan los mestizos e indígenas a través de sus discursos y prácticas sociales, en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, fue necesario identificar las representaciones sociales que ubican a los unos y a los otros en espacios no solamente distintos sino desiguales; es decir, lo que actualmente define

a los indígenas como los Otros y a los mestizos como Nosotros y viceversa. Ello nos permitirá corroborar la vigencia del racismo, a partir de sus diversas manifestaciones, así como las lógicas de relación con el otro, los espacios en que se manifiesta y se re-produce, describiendo representaciones y comportamientos de diferentes actores sociales en distintas posiciones de poder en la estructura social.

Partiendo de lo anterior señalamos que, las representaciones sociales se utilizaron en dos dimensiones, como modelos genéricos de “lo indígena” y “lo mestizo” y como modelos de “inclusión”-“exclusión”. Dado que las representaciones constituyen sistemas cognitivos en los que es posible reconocer la presencia de estereotipos opiniones, creencias, valores y normas que suelen tener una orientación actitudinal positiva o negativa. Las representaciones sociales se constituyen, a su vez como sistemas de códigos, valores, lógicas clasificatorias, principios interpretativos y orientadores de las prácticas que definen la llamada conciencia colectiva (Moscovici, 1985). Este fue el punto de partida para ubicar a los actores sociales que forman parte de la investigación, para luego problematizar cómo las condiciones históricas han sido heredadas, internalizadas y reproducidas.

II. Estrategia metodológica

Para lograr comprender la dialéctica entre los discursos y las prácticas racistas de los actores sociales, así como de las relaciones interétnicas dadas entre indígenas y mestizos que expresan la reproducción de las manifestaciones de racismo en y a través de la familia en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, recurrimos a la operacionalización de los conceptos de Racismo, Identidad y Familia. Estos conceptos se analizaron a la par de las relaciones de dominación, los conflictos de identidad y las formas de reproducción.

Por otro lado, los discursos y las prácticas racistas de los grupos dominantes se analizaron, retomando el planteamiento de Van Dijk (2009) quien señala que el discurso se analiza no solamente como un objeto «verbal» autónomo, sino también como una interacción situada, como una práctica social o como un tipo de comunicación que se da en una situación social, cultural, histórica o política. Dado que el discurso racista de los miembros de endogrupos tiene la peculiaridad de poner énfasis, mediante muchas variantes discursivas, en las características positivas de nuestro propio grupo y de sus miembros y las características negativas de los otros, el exogrupo.

La investigación es actual, en el periodo que comprende de 2008–2011. Parte desde una perspectiva histórica, se apoya del enfoque cualitativo, haciendo uso de la etnografía, y

de los estudios de casos en la medida en que los sujetos historizan sus experiencias. Otro aspecto, por demás trascendental en la metodología, es el análisis de los discursos escritos y hablados como una forma del uso de la lengua como evento de comunicación y como interacción en sus contextos cognitivos, sociales, políticos, históricos y culturales.

El trabajo de campo para la presente investigación se realizó en diferentes espacios de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, tanto para la realización de las entrevistas como para la observación participante, dichos espacios fueron el mercado público “José Castillo Tielemans” y diversos hogares de los actores que fueron entrevistados.

Se consideró importante trabajar con la metodología cualitativa, ya que responde a la dimensión simbólica —inmediata y profunda— de la interacción social, objetivada por la lengua en cuanto —habla— intencional subjetiva. La investigación cualitativa es una perspectiva de análisis semántico de las significaciones culturales y orientaciones ideológicas del universo estructural de los discursos y de la interpretación motivacional, simbólico intencional —consciente e inconsciente— de los deseos, valores y actitudes (Lofland y Lofland, 1995).

El análisis cualitativo permitió abordar los temas que interesan a partir de tres perspectivas teóricas que resumen la comprensión teórico metodológica del objeto de estudio: el constructivismo social (Berger y Luckmann, 1983) que se interesa de la experiencia humana y la manera cómo los actores la viven, ya que la realidad es construida socialmente por medio de los significados; la fenomenología (Husserl, 1994), en cuanto se centra en la experiencia personal, con todas las formas de vivencias, actos y correlatos, tomando en cuenta que la realidad no es sino el conjunto de las experiencias reales y posibles; y la reproducción social (Bourdieu y Passeron, 1972), que permite explicar la reproducción de la estructura de las relaciones de poder y las relaciones simbólicas entre las clases, con énfasis en la importancia del capital cultural heredado de la familia, aunque sin caer en cierto reproductivismo estructuralista.

Con el propósito de articular el estudio de las prácticas sociales con el análisis de los discursos sociales, se sitúa el trabajo dentro de una perspectiva comprensiva de las ciencias sociales. La etnografía se impone como el método en investigaciones de corte comprensivo, misma que me permitió registrar los comportamientos culturalmente significativos de las situaciones a estudiar.

Como parte del método etnográfico, hice uso de una serie de técnicas para la recolección y el registro de datos como son: observación participante⁷, entrevistas a profundidad⁸, grupos de discusión;⁹ en tanto que los instrumentos que me permitieron aplicar las técnicas mencionadas fueron: diario de campo, guías de entrevistas, guía de observación y audio grabaciones.

Para el enfoque cualitativo, la recolección de datos resulta fundamental, solamente que su propósito no es medir variables para llevar a cabo inferencias y análisis estadísticos. Lo que se busca en un estudio cualitativo es obtener datos (que se convertirán en información) de personas, comunidades, contextos o situaciones en profundidad, en las propias formas de expresión.

Los datos fueron producidos en ambientes cotidianos (el mercado y los hogares), enfocando hacia situaciones micro sociales donde se ponen de relieve las unidades de análisis que privilegiamos en la investigación, entre ellas se destaca los discursos y las prácticas sociales de los mestizos e indígenas, mismos que fueron analizados en su vida diaria: cómo hablan, en qué creen, qué sienten, cómo piensan, cómo interactúan y cómo se relacionan.

En ningún momento se pretende presentar la información como representativa de toda la población de la ciudad, sin embargo las entrevistas y observaciones realizadas, constituyen un material de suma importancia para el análisis de los discursos y prácticas de los actores, así como un relevante conjunto de anécdotas, experiencias personales, que enriquecen ésta investigación, abonando a las discusiones que la atraviesan.

El trabajo de campo se llevó a cabo, realizando entrevistas a profundidad a hombres y mujeres representativos de distintos niveles socioeconómicos tanto de los

⁷ Una de las principales herramientas a utilizar en la aplicación de esta investigación, y que es base fundamental de toda investigación de corte cualitativo, es la observación participante. Los seres humanos observamos todo el tiempo, desde que vamos a la escuela, al trabajo, cuando comemos o cuando nos divertimos, pero la mayoría de lo que observamos lo olvidamos. La observación no es mera contemplación, implica adentrarnos en profundidad a situaciones sociales y mantener un papel activo, así como una reflexión permanente. Estar atento a los detalles, sucesos, eventos e interacciones. De esta forma la observación participante trata de recoger los elementos más visibles de una sociedad, sus fundamentos teóricos son: praxis, interacción, situación.

⁸ La entrevista a profundidad, es un tipo de entrevista cualitativa de carácter holístico, en la que el objeto de investigación está constituido por la vida, experiencias, valores y estructura simbólica del entrevistado aquí y ahora (Galindo, 1998:299).

⁹ El grupo de discusión es una técnica comúnmente empleada en las investigaciones de corte cualitativo. Se sitúa en la perspectiva del análisis del discurso y es una técnica que trabaja con el habla. En ella, lo que se dice —lo que alguien dice en determinadas condiciones de enunciación—, se asume como punto crítico en el que lo social se reproduce y cambia, como el objeto, en suma, de las ciencias sociales. En toda habla se articula el orden social y la subjetividad.

grupos mestizos como indígenas; para ello los criterios de elección para realizar las entrevistas fueron: distribución geoespacial, nivel de escolaridad, ocupación laboral, ingreso, niveles de consumo, status en cuanto a prestigio y socialización, en este sentido se consideró su pertinencia a determinado grupo social (llámese organización, sindicato, club social, iglesia), el liderazgo y por último, se tomó en cuenta la auto clasificación, es decir cómo se asumió cada individuo en función de su identidad individual. Se realizó tanto en el mercado público, como en el interior de unidades domésticas, este último punto considerando a familias de acuerdo a todos los criterios.

Se llevaron a cabo varios grupos de discusión,¹⁰ tanto con mujeres indígenas, como con mujeres mestizas, madres de familia, así como con hijos e hijas de familias mestizas e indígenas; por otro lado, también se entrevistó a dos madres solteras, a comerciantes del mercado público, dirigentes de organizaciones y líderes sociales, como el cronista de la ciudad, el administrador del mercado y el dirigente de un sindicato.¹¹

Para realizar las entrevistas a profundidad nos valimos de un guión de entrevista previo, que tomó en cuenta diversos aspectos como: identidad, familia, relaciones indígena mestizo, vida en el mercado, educación de los hijos. Los grupos de discusión tuvieron una duración de alrededor de dos horas, en tanto que las entrevistas personalizadas duraron en promedio una hora. Todas las entrevistas se realizaron en español, cabe señalar que en el grupo de discusión de mujeres indígenas se contó con un intérprete, pero ellas prefirieron hablar en español. Por ello, la intérprete en pocas ocasiones hizo traducciones, únicamente en momentos en que ellas hablaban a solas en torno a algunas cosas que no les quedaban claras.

El acercamiento a las personas entrevistadas, se dio por el conocimiento y la confianza que tengo con muchas de ellas. La etapa inicial consistió en crear un ambiente de confianza con los sujetos de investigación y la exploración de la zona. El proceso etnográfico permitió emplear varias técnicas de investigación, que fueron: la entrevista a profundidad, grupos de discusión, observación participante, testimonios de vida, el diario de campo. La selección de los y las entrevistadas fue a partir de un acercamiento previo. En el caso particular del grupo de discusión con las mujeres indígenas, el trabajo consistió en constantes visitas al mercado público, haciéndome clienta de algunas de ellas, una vez

¹⁰ La práctica social no es nunca, sólo discursiva; pero toda práctica social necesita del discurso, de una organización particular del sentido. Entre las prácticas sociales y su discurso hay siempre una interacción. Para poder analizar dicha interacción se utilizó la técnica de grupos de discusión.

¹¹ Para una mayor claridad de las técnicas de recolección de información y los sujetos de estudio que conforman el universo muestral de la presente investigación, ver Anexo No. 1.

ganada la confianza, les comenté que estaba realizando un trabajo de investigación que consistía en conocer cómo son las relaciones entre indígenas y mestizos en el mercado y en general en la ciudad; posteriormente, les pregunté si aceptarían que les hiciera una entrevista o si querían participar en un grupo de discusión, aclarándoles en qué consistía. Al inicio hubo mucha desconfianza por parte de ellas, no tenían como muy claro para qué quería entrevistarlas. Entonces, les comenté que las invitaba a la casa a tomar un café y poder platicar con ellas, una de ellas me dijo “sí voy pero si va mi amiga”, por supuesto que acepté con gusto. Llamó mucho mi atención el hecho de que una de ellas me comentó “pero no me llevarás a tu casa a barrer o lavar trastes”, le respondí que “sólo quería platicar con ella acerca de su vida en el mercado y de su relación tanto con las personas indígenas como con las mestizas”. Cuando comenzaron a ver que alguna de sus compañeras aceptaba, las demás iban aceptando, y, entonces logré organizar un grupo de cinco mujeres. Al final del grupo de discusión, ellas mismas comentaron que estuvieron muy a gusto y que les gustaría volver a reunirse para platicar de cualquier tema.

En el caso de las mujeres mestizas, a varias de ellas las contacté dado que eran vecinas o tenía alguna relación de amistad con ellas; con dos de ellas, quienes venden en el mercado, la situación fue similar a la de las mujeres indígenas, estuve visitándolas en sus locales del mercado y logré ganarme la confianza de ellas para que pudieran participar en el grupo de discusión. En lo que respecta al grupo de discusión de jóvenes (hijas e hijos de mujeres mestizas), en el momento de realizar el grupo de discusión de las mujeres mestizas, les pregunté si sus hijos podían participar en un grupo igual y varias de ellas me contactaron con sus hijos. Sólo dos de ellos, los invité porque los conocía de antemano. Para la realización del grupo de discusión de hijos e hijas de familias indígenas, invité a jóvenes que han sido mis alumnos en diversos momentos y que actualmente radican en la ciudad. En el caso de los hombres (padres de familia), el acercamiento fue difícil, sobre todo con los hombres indígenas, únicamente se logró entrevistar a uno de ellos, ya que al querer ganarme la confianza de ellos, simplemente no me contestaban o incluso me dejaban hablando sola. En el caso de los hombres mestizos, varios me argumentaron no tener tiempo para una entrevista por su trabajo; únicamente se logró entrevistar a tres hombres comerciantes del mercado, dos mestizos y un indígena.

En lo que respecta a la observación, esta se realizó antes, durante y después de las entrevistas. De la que obtuvimos la descripción valorativa del entorno, la comparación y jerarquización de los elementos para el análisis de los conceptos, categorías y variables. La observación también ha permitido identificar los discursos y las prácticas racistas.

Queda decir que todas las personas entrevistadas, grabadas y fotografiadas lo fueron tras ser informadas del uso que se les daría a sus opiniones o a su imagen, especialmente a quienes no tenían ningún cargo público, ya que estos se entrevistaron en función de su propio cargo. Asimismo, se les comentó a los entrevistados que por cuestiones de ética su nombre quedaría en el anonimato, por tal razón, todas las personas entrevistadas, excepto el cronista de la ciudad y el administrador del mercado, se les ha cambiado el nombre, situación en la que ellos mismos estuvieron de acuerdo.

III. Una mirada contextual

En las dos últimas décadas, San Cristóbal de Las Casas ha vivido, como otras ciudades de Chiapas y del resto del país, un proceso acelerado de modernización socioeconómica y cultural que ha transformado significativamente su estructura demográfica, su composición étnica, las formas de ocupación del territorio urbano y la lógica económica alrededor de los servicios. En particular, han crecido los flujos migratorios de las comunidades indígenas hacia los márgenes de la ciudad, han emigrado muchas familias que antes vivían en el centro y se han formado nuevas colonias habitacionales en zonas periféricas. Indudablemente, la ciudad se ha modificado; comprende hoy no sólo a miembros de las viejas familias comerciantes y terratenientes de la región, sino también a profesionistas y clases medias en general, indígenas o mexicanos originarios de otros lugares de la república. Sin embargo, se siguen manifestando algunos viejos estereotipos sobre el indio y, a partir del crecimiento demográfico y de la reestructuración urbana, parecen esbozarse nuevas formas de discriminación y de segregación étnica.

Por otra parte, es indudable que existe una estrecha relación entre la Antigua Ciudad Real¹² y las comunidades indígenas que rodean esta ciudad. Incontables transacciones comerciales con los pueblos indios constituían el sustento económico principal de la ciudad; Burguete (1998:129) destacaba, en particular, la venta de las siguientes mercancías: telas, aguardiente, velas, pólvora, sombreros, morrales y alimentos para los indígenas; éstos a su vez, vendían en el mercado local sus productos agrícolas y

¹² Ciudad Real, es uno de los diversos nombres que se le ha dado a la actual ciudad de San Cristóbal de Las Casas, para más detalles sobre la historia de los nombres de la ciudad, véase el Capítulo VI de esta tesis.

artesanales. Los comerciantes realizaban, también, labores de mediación entre los poblados tzotziles, comprando y vendiendo sus productos en los mercados. Este proceso de mercantilización sigue presente hasta la actualidad, aunque ha modificado la venta de algunas mercancías, como ejemplo el aguardiente ya no se vende libremente en el mercado y muchos de los indígenas que sólo venían a vender sus productos y regresaban a sus comunidades, hoy han establecido su residencia en la ciudad. ¹³

En este sentido, se retoma a Remesal cuando ilustra con mucha claridad cómo se han presentado las relaciones entre estos dos grupos sociales: mestizos e indígenas:

...en San Cristóbal de Las Casas, orgulloso bastión de los coletos, los indios se bajaban de las aceras para ceder paso a los blancos, que seguían refiriéndose a ellos con un asco racial, en el que resonaba el eco de la frase brutal, que escucho fray Bartolome a su llegada a la ciudad, «perros indios» (Remesal, 1988:447).

En las relaciones entre indígenas y mestizos en la ciudad, siempre han estado presentes los procesos de dominación en medio de una serie de conflictos, enfrentamientos, crisis; entre ellos el surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Al respecto Arellano y Santoyo señalan que:

Históricamente, en los procesos de dominación han surgido actores, movimientos y sujetos sociales que se han opuesto y resistido a los mismos. En el año de 1994, la sociedad marca el tiempo de la emergencia de lo que podría considerarse un nuevo sujeto social, quien además de las necesidades básicas, plantea el respeto a la dignidad de la población indígena como forma de conciencia histórica de su quehacer social, personal o de lucha; sujeto que, como forma de expresión social, sintetiza y articula a través de una organicidad, la oposición real o ideológica a formas de explotación inhumanas, a formas de discriminación social expresadas en las más lamentables condiciones de vida y el trato humillante a que son sometidos los indígenas del país, especialmente los del sureste mexicano (1997:142).

Aunado a lo anterior podemos señalar que, a partir de 1994, la convivencia entre mestizos e indígenas urbanizados —emigrados o expulsados de distintos municipios alteños, ahora residentes en las colonias periféricas de la ciudad— se ha intensificado. Como las condiciones económicas y políticas por las que los estaban expulsando de sus lugares tradicionales seguían vivas, desde los 70, el crecimiento de la población indígena de la ciudad no se detuvo, y después se aceleró durante la década de 1980. En 1990, el municipio de San Cristóbal ya contaba con 90 000 habitantes, y quizá unos 20 000 eran indígenas. En el año 2000, el conteo oficial de toda la población alcanzó 120 000, mientras otros cálculos estadísticos daban la cifra de 160 000, un aumento de entre 460 y 570% en sólo treinta años, de esta cifra, aproximadamente 60 000 eran indígenas (Rus, 2009:182).

¹³ Notas de diario de campo

Los datos más actuales del INEGI, en el censo de 2010, señalan que la población total del municipio de San Cristóbal fue de 185,917 habitantes, de los cuales 71,962 son indígenas. Esto señala que la cantidad de población indígena residente en la ciudad, cada año va en aumento. Betancour (1997:31) señaló que de acuerdo a evidencias empíricas San Cristóbal de Las Casas, es una ciudad cuyo alto grado de crecimiento depende de un proceso de inmigración que viene de diversos sectores de la población, donde el sector indígena es el principal contribuyente.

En la actualidad se observa en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, que las relaciones entre indígenas y mestizos presentan diversas formas de cooperación, de tensión y de conflicto, de simulación y de hostilidad, lo que se expresa en diversas manifestaciones de racismo, como puede ser la discriminación, la segregación, la intolerancia, la exclusión. Manifestaciones que en la mayoría de los casos tienen que ver con los procesos de construcción y reproducción de las identidades indígenas y mestizas en la ciudad. Si bien ambas identidades se construyen mediante una oposición simbólica, aparentemente irreductible, en realidad están íntimamente relacionadas entre sí.

IV. Descripción sintética del trabajo

Para una aproximación tanto teórica como empírica al fenómeno del racismo y su reproducción en y a través de la familia, el punto de partida teórico fue una reflexión acerca del concepto de “identidad-diferencia” como el medio teórico-metodológico más pertinente para abordar el análisis de intolerancias, discriminaciones y racismos desde sus diferentes manifestaciones.

Hemos estructurado esta tesis en dos apartados que constan de siete capítulos, mismos que permiten un detallado recorrido por la problemática investigada, facilitando la construcción del objeto de estudio a través de diversas aportaciones teóricas y ricos hallazgos empíricos, que descubren dinámicas sociales en el contexto

La primera parte corresponde a la construcción teórica, compuesta de tres capítulos, en donde se desarrollaron referentes teóricos que permitieron abrir un interesante campo de indagación y dar forma a la relación de las categorías de análisis: Identidad, Racismo y Familia. En el Capítulo I *Estudio de las identidades: Fuentes y niveles de análisis*, se hace un análisis del estudio de las múltiples identidades: sus fuentes y niveles; así como, de las identidades en conflicto y los conflictos de identidades mismas que nos llevan

a discutir sobre las dinámicas culturales del racismo; esto es, las manifestaciones en que se expresan, las ideologías racistas y las prácticas racistas, tomando en cuenta el pensamiento de diferentes teóricos, entre ellos: Bauman (2005), Berger y Luckman (1983), Casaús (2007), Castellanos (1998), Castoriadis (1985), Castells (1999), Dieterich (2000), Lomnitz (2002), Erikson (1997), Foucault (1997), Giménez (2005), Goffman (2006), Miles (1993), Melucci (2002), Pérez-Agote (1986), Salles (2004), Tajfel (1984), Todorov (2007), Tylor (2000) y Villoro (1994).

En tanto que en el Capítulo II *Manifestaciones del racismo*, se presentan algunas reflexiones en torno al racismo, la idea de raza de donde se desprende el concepto de racismo, así mismo las manifestaciones del racismo, que se presentan en prácticas y discursos, en ámbitos diferentes como el público y el privado. Nos situamos en el contexto de nuestro objeto de estudio: San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, apoyándonos de autores como: Allport (1954), Arriola (1998), Casaús (2007), De La Fuente (1990), Fanon (1994), Fossaert (1983), Funes y Ansaldi (1991), Gall (1998), Pineda (2003), Todorov (2007), Van Dijk (2007) y Wieviorka (1992).

El Capítulo III *Familia y reproducción social*, se realiza un recorrido de los estudios en torno a la familia, en cuanto institución de reproducción social; así mismo, se analizan las funciones de la familia, las redes familiares, y las nuevas formas familiares; tomando en cuenta como se producen y re-producen las relaciones familiares. Así también, se realiza un análisis del proceso de construcción y re-construcción de las identidades, considerando que en la actualidad las familias se han transformado tanto en su estructura como en las relaciones de sus miembros. Ello discutiendo con diversos autores como: Barcia (2003), Bourdieu y Passeron (1972), Calveiro (2005), De La Torre (2003), Estrada (2003), Eguiluz (2003), Flaquer (1998) y Satir (2002).

La segunda parte, que hemos llamado *De la teoría a los datos*, es donde se presenta el trabajo de campo; está dividido en cuatro capítulos. El Capítulo IV *Construcción y reconstrucción de las identidades*, nos permite ver una realidad más allá de la identidad, la forma de identificación de los unos y los otros en términos generales, y de manera específica, se analiza la identidad “coleta” y la identidad “indígena”. Retomando, también, con especial interés las prácticas de la memoria, se evidenciará los procesos de construcción de la identidad de los actores sociales, así como las formas en que la memoria colectiva permite revivir prácticas racistas a través de los diversos discursos de los sujetos de estudio.

El Capítulo V *Prácticas y discursos racistas*, se exponen las ideas de cada uno de los actores respecto al “otro”, sobre todo se pone énfasis en las relaciones entre indígenas y

mestizos, y se subraya las manifestaciones del racismo, representados en prácticas, discursos, y formas de discriminación, como estereotipos, estigmas, sarcasmos. Se constata cómo las formas de racismo en la ciudad se expresan en prácticas sociales de rechazo, exclusión y, a través de juicios de valor, desacreditaciones. Además, de destacar los conflictos de identidad a partir de los discursos y las prácticas sociales de las familias estudiadas.

El Capítulo VI *El otro en el espacio racista (entre lo público y lo privado)*, presenta una visión de los distintos espacios del racismo, retomando la discusión de espacios de Wieviorka (1992). Donde se hace una etnografía del mercado y se presenta un análisis histórico de la ciudad, así como de las relaciones entre indígenas y mestizos. El recorrido se introduce en el espacio pluricultural que representa la ciudad de San Cristóbal; dando a conocer el contexto de la formación de la colonias indígenas y su presencia tanto en la ciudad como en el mercado. Se plantea el mercado como un espacio público de reproducción del racismo y se señalan las diversas formas de organización existentes en dicho espacio.

El último Capítulo VII *Identidad y la familia (claves del racismo)* se realiza una recapitulación general de toda la investigación situándonos primordialmente en la familia como institución de reproducción del racismo, se presenta una descripción de cómo se visualizan la familia actual en la ciudad en San Cristóbal, en tanto su composición social, y demográfica. Así, se retoma la discusión del problema de investigación teórica y empíricamente, se atan cabos analíticos. En fin, el lector comenzará un recorrido que espero lo apasione tanto como a mí misma. Como colofón encontrará referencias bibliográficas y anexos que contienen descripciones de los sujetos de estudio y, fotos que apoyan el trabajo teórico y empírico.

PARTE I: CONSTRUCCIÓN TEÓRICA

CAPITULO I ESTUDIO DE LAS IDENTIDADES: FUENTES Y NIVELES DE ANÁLISIS

En nuestros locos intentos
renunciamos a lo que somos,
por lo que esperamos ser.
William Shakespeare

1.1. Identidad: precisiones conceptuales

Actualmente el estudio de la identidad tiene muchas directrices y se ha realizado desde varias disciplinas, como la sociología, la antropología, la psicología, entre otras. El término de identidad usado en diversos estudios es antiguo y hace referencia a la mismidad y la continuidad de algo, en contraposición a la variedad y el cambio, pero es hasta el siglo XX que se populariza su uso y se introduce en el ámbito de las ciencias humanas. La emergencia del concepto de identidad en las ciencias sociales es relativamente reciente, hasta el punto de resultar difícil encontrarlo entre los títulos de una bibliografía antes de 1968 (Giménez, 2005:18).

Le ha tocado ahora a disciplinas como la sociología y la psicología principalmente, situarse en los estudios de la identidad, desentrañar este término que puede ser por momentos tan complejo y a veces tan simple, el concepto mismo implica poner en la mesa de discusión los límites de la identidad individual y colectiva.¹⁴

¹⁴ Berger y Luckman (1983:216), señalan que no es aconsejable hablar de “identidad colectiva” a causa del peligro de hipostatización falsa (o reificadora). Sin embargo, y estamos de acuerdo en ello, para Pérez-Agote (1986), esta crítica se presenta como vaga por varias razones, porque por un lado, presentan la identidad colectiva como noción errónea y, por otro lado, la presentan como una noción cuya utilización no es aconsejable. La vaguedad proviene del hecho en que no se sabe exactamente en que horizonte teórico se encuentra la crítica o, mejor dicho, si la crítica a la utilización de la identidad colectiva como noción científica, teórica, debe impedir la consideración de la identidad colectiva como fenómeno. Estos autores no explicitan por qué la utilización de la noción de identidad subjetiva no presenta los mismos peligros de hipostatización reificadora que la noción de identidad colectiva o por qué en el caso de que los presente, debe seguir siendo utilizada.

Para Bauman¹⁵ (2005:40) la identidad se nos revela sólo como algo que hay que inventar en lugar de descubrir; como el blanco de un esfuerzo, “un objetivo”, como algo que hay que construir desde cero o elegir ofertas de alternativas y luego luchar por ellas para protegerlas. En su obra *Identidad* (2005), Bauman analiza los cambios que se han producido en la noción de identidad en nuestro mundo moderno, y señala que se trata de un concepto que, queriendo unir, divide, y queriendo dividir, excluye, de tal manera que, si alguna vez sirvió como estandarte para la emancipación, hoy puede resultar una forma encubierta de opresión.

La búsqueda de identidad, sus crisis y sus cambios constituyen un centro de preocupación en la investigación actual. El individuo, el grupo, las sociedades llámense tradicionales o industriales, se encuentran permanentemente en proceso de cambio, esto lleva a una actualización de los procesos identitarios, ya que la identidad no es estática, sino que está redefiniéndose como consecuencia de dichos cambios sociales y de las dinámicas de los procesos culturales.

De la Torre señala que a la necesidad de la identidad se han aproximado los autores contemporáneos de muy diversas maneras:

Se ha hablado de “sentido firme de identificación grupal”, Lewin (1948); “búsqueda de sentido”, Frank (1963); “procesos de construcción de sentido”, Castells (1999); “necesidad de mantenimiento existencial y de integración universal”, Pierón (1965); “arraigo”, “marco de referencia”, “relación” o, propiamente, “identidad”, From (1964); “necesidad de conocernos y autorrealizarnos”, Maslow (1972); “necesidad de un sentido de pertenencia y de un autoconcepto positivo”, Tajfel (1984); “necesidades básicas de autodeterminación, protección y dignidad”, Colman (1983); “necesidad de identificarse y de argumentar narrativamente las identificaciones y la continuidad de las mismas”, Marco y Ramírez (1998); “necesidad individual y social de continuidad entre el pasado, el presente y el futuro”, Pérez (1992) y de muchos otros aspectos más. Pero llámese como se llame –lo mismo se enfatice la reflexividad, la búsqueda de sentido, la autoestima, la libertad o la pertenencia–, las personas parecen seguir necesitando de ese sentimiento de relativa continuidad subjetiva y armonía que proporciona la identidad personal. También, del sentimiento y conciencia de pertenencia a determinados grupos humanos (2003:108).

Por tanto, podemos decir que las personas y los grupos tienen necesidad de coherencia, auto conciencia y continuidad, necesitan el arraigo de la pertenencia al grupo y del bienestar que producen los mundos simbólicos compartidos y la buena autoestima. Y los grupos ya se hable de géneros, comunidades, religiones, etnias, naciones o familias, necesitan

¹⁵ Zygmunt Bauman (1925), es un sociólogo de origen polaco cuya producción data desde los años 50 y se ocupa, entre otras cosas, de cuestiones tales como clase, socialismo, hermenéutica, modernidad y posmodernidad, globalización y nueva pobreza.

construir, fortalecer y expresar sus identidades en tanto visiones del mundo, metas y valores compartidos que los unen en proyectos comunes.

Por otro lado, podemos señalar que la identidad se atribuye siempre en primera instancia a una unidad distinguible, cualquiera que ésta sea. En la teoría filosófica, dice Heinrich, la identidad es un predicado que tiene una función particular; por medio de él una cosa u objeto particular se distingue como tal de los demás de su misma especie (*Apud*. Giménez, 2005).

Cuando se habla de identidad de algo, se hace referencia a procesos que nos permiten suponer que una cosa, en un momento y contexto determinados, es ella misma y no otra (igualdad relativa consigo misma y diferencia —también relativa— con relación a los otros significativos), que es posible su identificación e inclusión en categorías y que tiene una continuidad (también relativa) en el tiempo (De la Torre, 2003:109).

Esta primera definición parece apropiada para cubrir los más diversos casos particulares, incluyendo, por supuesto a la familia. Hay que establecer igualdades y diferencias que se desplazan en dimensiones objetivas y subjetivas. Así, los propios criterios que permiten dibujar los contornos de una identidad, las fronteras (que permiten distinguir que una cosa es ella y no otra) solamente pueden ser entendidas en los propios contextos en que esos atributos han sido construidos, objetivados y definidos.

Entre muchas otras definiciones, identidad se entiende como la representación colectiva de un “nosotros” relativamente homogéneo (el grupo visto desde dentro) por oposición a “los otros” (el grupo visto desde afuera), en función del reconocimiento de caracteres, marcas y rasgos compartidos que funcionan también como signos y emblemas, así como de una memoria colectiva común (Fossaert, 1983).¹⁶

En la actualidad, esta relación se encuentra inmersa en profundas y dinámicas mutaciones; el mundo presenta importantes transformaciones en lo referente a las lealtades y adscripciones con las que los grupos sociales se identifican y son reconocidos. Estas identidades se insertan en prácticas cotidianas a través de la familia, el barrio, el ámbito de trabajo; mediante la identificación con proyectos imaginarios, las personas se incorporan en diferentes comunidades de carácter religioso (católicos, protestantes, musulmanes), juvenil (punks, cholos, emos) o étnicos.

¹⁶ Es pertinente señalar que en ésta definición nos apoyaremos a lo largo de la investigación, ya que partiremos de analizar las representaciones colectivas, de un grupo “relativamente homogéneo”, que como hemos señalado anteriormente representan el “nosotros” y que tienen por oposición a los “otros”.

El hombre no se encuentra sujeto inevitablemente a ninguna identidad específica; las identidades son cambiantes, y los sujetos tienen capacidad relativa de discriminación, selección y adscripción (Habermas, 1989:86). Es decir, de elegir a que grupo desean pertenecer, aunque muchas de las veces ésta elección no es dada de manera tan libre, esto debido a que los individuos nacen en el seno de una familia, misma que pertenece a determinado árbol genealógico, religión, país.

Frente a las posiciones individualistas, resulta innegable que el yo y el desarrollo individual no puede explicarse fuera de su contexto social, pues, como señala Elias (1990), no puede plantearse al ser humano como un yo carente de un nosotros. De esta forma podemos señalar que no hay un solo “nosotros”, sino varios, que no tienen que ser excluyentes, sino superpuestos en la unicidad de la persona. Así hablamos de: “nosotros los seres humanos”, de “nosotros los latinoamericanos”, de “nosotros los chiapanecos” o, retomando el título del texto de Sulca (1996), “nosotros los coletos”.

En algunos contextos culturales se da mayor relevancia a algunos “nosotros” (por ejemplo, “nosotros los blancos” en Sudáfrica o Estados Unidos) y, por lo tanto, cualquier otra característica queda relegada a un segundo plano. Tal es el caso de las culturas racistas, etnocéntricas o sexistas. Así la imagen de “ellos” o los “otros” implica prejuicio y segregación, lo que revela un conflicto de identidad en quienes han creado el “ellos”. Lo que el “nosotros” no logra asimilar, lo proyecta hacia un “ellos” reprimido y negado en el interior del propio grupo. Erikson¹⁷ (1997) señala como “ellos” son los que padecen la diferencia fatal.

Los procesos de construcción de la identidad son procesos culturales y, por tanto, institucionales. Las identidades nacional, étnica, de clase, de género, son parte de las imputaciones de las estructuras de la sociedad.

1.2. Fuentes de identidad

Tomamos el término de Charles Taylor (2000), quien presenta en su investigación *Las fuentes de la identidad moderna*, un riguroso diagnóstico de la modernidad y de todas las nociones que se enraízan en nuestra cultura. En su obra explora la génesis del yo moderno,

¹⁷ Erik Erikson (1902-1989) fue un notable profesor de Desarrollo Humano de la Universidad de Harvard; postuló que es importante tener una teoría del desarrollo humano que intente aproximarse a los fenómenos descubriendo desde dónde y hacia dónde se desarrollan e insistió en el desarrollo de la identidad personal.

en la que ocupan un lugar central las ideas filosóficas y representaciones artísticas. Estas nociones modernas son: “La idea del yo desvinculado o capaz de distanciarse de su tradición”; “la afirmación de la vida corriente o de la producción y la familia”; y “nuestro sentido de benevolencia hacia los demás” (Taylor, 2000: 56).

Las fuentes de identidad, pueden ser, entre otras: la familia, la religión, la escuela, la política; para el caso específico de esta investigación, se centra la atención en la familia como fuente primordial de identidad. También, se ve como se percibe la identidad desde distintos niveles (social, grupal e individual).

La identidad, pensada desde la experiencia, se estructura sobre la pregunta ¿quién soy? y ¿quién soy frente al otro? Sin embargo, para la comprensión cabal del proceso no basta el reconocimiento de la propia especificidad en contraste con el “otro”. Es necesario estudiar cómo se construye y se recrea dicha especificidad.

Hay diversas formas de identidad social y esas identidades dependen necesariamente de la *diferencia*, del hecho radical que consiste en que no estamos solos. Dado que existen grupos, puede presumirse que la identidad de sus componentes es la del grupo de pertenencia (familia, amigos, trabajo, religión). Dado que vivimos en sociedades que tienden a facilitar el trato interpersonal con la universalización de procedimientos mercantiles, puede también suponerse que nuestra identidad depende del lugar que ocupamos en ese juego de roles.

La familia es una institución clave en el orden moral, del mismo modo que la empresa es la institución clave en el orden económico y el estado lo es en el orden legal y político. La familia debe garantizar la madurez y la autonomía moral de las personas para que puedan vivir libremente la vida que escojan y desarrollando el oficio y la vocación que más les atraiga en un mercado de bienes y oportunidades que, como la experiencia histórica enseña, tenderá a ser un mercado cada vez más amplio y flexible si no lo impiden los miedos y las restricciones.

Las fuentes de identidad se encuentran en diversos contextos y son analizadas desde lo psicológico, lo personal y lo grupal. La identidad puede analizarse a partir de dos tipos de fuentes: unas, que implican a la familia, la religión, la escuela, la política y, otras, que representan el trabajo y el consumo. En el caso de la investigación que estamos presentando analizaremos cómo se expresan las manifestaciones de racismo en la familia, como fuente de identidad, a través de los discursos y las prácticas sociales en San Cristóbal de Las Casas. También las tensiones y luchas entre individuos y grupos, sus conflictos de identidades e identidades en conflicto (Pérez Agote, 1986), como veremos más adelante.

Por otro lado, para Castells (1999:28) la identidad, en lo referente a los actores sociales, es el proceso de construcción del sentido de las acciones¹⁸ atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido. Argumenta, que la identidad ha de distinguirse de lo que tradicionalmente los sociólogos han denominado roles o conjunto de roles,¹⁹ ya que los roles se definen por normas estructuradas por las instituciones y organizaciones de la sociedad.

Por ello, Castells (1999) advierte que aunque las identidades pueden originarse en las instituciones dominantes, sólo se convierten en tales si los actores sociales las interiorizan y construyen su sentido vital en torno a esa interiorización. Y, entonces, acepta que algunas autodefiniciones también puedan coincidir con los roles sociales. Por tanto, para Castells las identidades son fuentes de sentido más fuertes que los roles debido al proceso de autodefinición e individualización que suponen.

1.3. Niveles de análisis de la identidad

La identidad distingue nuestro colectivo de otros, así como la identidad individual distingue nuestra individualidad de otras; la identidad grupal es a la vez común y diferente según el contexto; el “nosotros”, es móvil y contextual; son muchas las identidades colectivas y algunas incluyen a otras como las asesinas (Maalouf, 1998), en conflicto (Pérez Agote, 1986) o deterioradas (Goffman, 2006).

Entonces, hay una identidad como totalidad, como universo, que incluye varias partes como: la identidad sexual, de género, la identidad física, la identidad psicológica, la identidad social.

¹⁸ Para Castells, sentido es la identificación simbólica que realiza un actor social del objetivo de su acción y el se organiza en torno a una identidad primaria, original o principal (es decir, una identidad que enmarca el resto), que se sostiene por sí misma a lo largo del tiempo y del espacio. Esta identidad primaria se relaciona con los procesos de socialización primaria, que es donde se interioriza una serie de valores, normas y formas de percibir la realidad, mismas que permitirán a los individuos desempeñarse en los procesos de interacción social. Los agentes sociales de reproducción social más representativos son la familia, la escuela y los medios de comunicación.

¹⁹ Rol social se refiere al conjunto de funciones, normas, comportamientos y derechos definidos social y culturalmente que se esperan que una persona (actor social) cumpla o ejerza de acuerdo a su estatus social adquirido o atribuido. En todo grupo hay miembros de diversos status, unos de rango superior y a cada status corresponde un rol, es decir, un determinado comportamiento en presencia de otros. Así pues, el rol es la forma en que un status concreto tiene que ser aceptado y desempeñado por el titular (Giner,1998).

Goffman²⁰ (2006) distingue tres niveles en el proceso de conformación y funcionamiento de la identidad estigmatizada: el de la identidad social, el de la identidad personal y el de la identidad del yo. Otros autores han hecho lo propio, en niveles que vamos a analizar a continuación, en el sentido de identidad social, grupal e individual.

En primer lugar, podemos señalar que *la identidad social* es la consecuencia de definir el yo desde la pertenencia a una determinada categoría social (por ejemplo, ser nacional: mexicana); mientras que la identidad personal es el resultado de la descripción del yo desde particularidades personales (ser mujer, hija, mestiza, indígena). Esto nos lleva a discutir en torno a los grupos de referencia, de los que hablaremos más adelante.

Se sostiene que la identidad social y la personal marchan, habitualmente, de forma alternada, de tal manera que cuando una de ellas se activa, excluye o hace pasar a un segundo plano o se sobrepone a la otra acentuando perspectivas sobre elementos distintivos. El paso de la identidad personal a la social, o viceversa, y el contraste entre lo que hace la persona cuando actúa a título individual o como miembro de un grupo o de un colectivo, es algo presente en nuestra vida cotidiana (Morales, 2002:83).

En la obra de Tajfel (1983), la identidad social y la personal surgen como extremos de un conjunto bipolar. Sin embargo, poco a poco se fue asentando la concepción de que la identidad personal y la social representan niveles diferentes de inclusividad de la categorización del yo. Para el autor, los rasgos con los que un grupo se identifica parten, no sólo de su propia creación sino de los que el exogrupo les atribuye. Según Tajfel (1983), la identidad social, que encuentra una de sus expresiones en la identidad grupal, se concreta como el conjunto de aquellos aspectos de la autoimagen y la evaluación de ésta que se derivan de su pertenencia a grupos sociales relevantes para ellos y, a su vez, gran parte de esa autoimagen en las comparaciones con otros grupos que están en el medio.

En esta definición se concreta que los elementos o características identitarias de un grupo parten de la comparación social del endogrupo con los exogrupos presentes en el mismo contexto. Esta comparación implica la exaltación de características que parten del propio grupo y otras, que le son asignadas por el exogrupo. Al tener lugar en un contexto histórico-social determinado, está permeada por esas condiciones, las cuales co-determinan la inserción social del grupo; y esta inserción, a su vez, co-determina las características

²⁰ Erving Goffman (1922-1982), fue profesor de sociología en las Universidades de Chicago y de Berkeley, y de antropología y sociología en la Universidad de Pensilvania. En su texto *Estigma* (2006), analiza la forma en que la sociedad establece los medios para categorizar a las personas y el complemento de atributos que se perciben como corrientes y naturales. Al encontrarnos frente a un extraño, las primeras apariencias nos permiten prever en qué categoría se halla y cuál es su “identidad social”.

identitarias que revelan la posición del grupo en la sociedad respecto a otros grupos. Por ello, al compararse los grupos entre sí se da paso a la creación de rasgos, que son tenidos en buena o baja autoestima, toman significación, y se llenan de contenidos axiológicos y emocionales.

Es importante destacar la expresión de las identidades colectivas en la acción social, pues se observa una gran presencia de movimientos articulados en nexos identitarios, contradiciendo la lógica pragmática que enfatiza desmedidamente la connotación instrumental de los movimientos e incluso de las identidades.

La identidad social, incluye dimensiones de integración, estrategia y compromiso, elementos que nos permiten vincular las distintas visiones configuradoras de la acción. Estas “dimensiones de la identidad” son analizadas por Dubet (1989:522), para quien la *integración* se refiere al proceso por el cual se interiorizan roles y status; es la noción de solidaridad mecánica durkheimiana, caracterizada por el sometimiento a la “personalidad social”, que depende de la fuerza cohesionadora de los procesos de socialización y se expresa en los grados de integración normativa y de cohesión grupal.

Ahora bien, en la conceptualización de la identidad social, no se debe dejar a un lado la cultura, tomando en cuenta que es un concepto cuya definición ha evolucionado²¹ hasta concebirse en un sentido social, más universal (culturas), más amplio, que abarca los referentes simbólicos y al conjunto de los actos humanos en una comunidad dada, ya sean estas habilidades económicas, artísticas, científicas, discursivas, espirituales, literarias, o cualesquiera otras.

Giménez (2005:11) señala que la cultura, en sentido antropológico y sociológico, aparece siempre ligada a la identidad social en la medida en que ésta resulta de la interiorización distintiva y contrastante de la misma por los actores sociales, según el

²¹ La evolución de los significados de la palabra cultura ha sido compleja. En la historia de la humanidad, el concepto de cultura ha tenido muchas variaciones. La evolución del concepto de cultura, se relaciona con la conceptualización de qué es el hombre y cuál su esencia. El concepto de cultura como conocimiento filosófico, evolucionó hacia un concepto aristocrático que alcanzó su máxima expresión durante la Edad Media y que privilegió las artes. Con el Renacimiento, se agrega al concepto de cultura, la actividad productiva. El fomento de la cultura crea las condiciones necesarias para el desarrollo de las ciencias, las técnicas, las artes, la filosofía, la lógica, las que a su vez generan procesos sociales, políticos y económicos que liberan a la clase media de la nobleza. Edward Tylor (1975), antropólogo inglés, en su obra *Primitive Culture*, escrita en 1871, conceptualizó la cultura como "todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, la costumbre y cualquier otra capacidad y hábito adquirido por el hombre en cuanto que es miembro de la sociedad". Así, ya en pleno siglo XX, la cultura incluye modos y estilos de vida que implican el disfrute de los satisfactores espirituales. En la investigación sociológica, el concepto de cultura es ampliamente usado como la "totalidad de lo que aprenden los individuos en tanto miembros de la sociedad; es una forma de vida, un modo de pensar, de actuar y de sentir" (Chinoy, 1980). Mientras que la antropología giró hacia la concepción de las culturas como tramas de significado, de símbolos y signos, con una visión más cercana a la semiótica (Geertz, 1992).

axioma, “no hay cultura sin sujeto ni sujeto sin cultura”. En este sentido, para él la identidad no es más que el lado subjetivo de la cultura y se constituye en virtud de un juego dialéctico que permea entre autoafirmación (de lo mismo y de lo propio) en y por la diferencia.

Por tanto, hay que situar la problemática de la identidad en la intersección de una teoría de la cultura y de una teoría de los actores sociales (“*agency*”). O, más precisamente, concebir la identidad como elemento de una teoría de la cultura distintivamente internalizada como “*habitus*” o como “representaciones sociales” por los actores sociales, sean éstos individuales o colectivos. De este modo, la identidad no sería más que el lado subjetivo de la cultura considerada bajo el ángulo de su función distintiva (Giménez, 2005:19). Aquí cabe señalar que la identidad no sólo es ese lado subjetivo de la cultura como lo plantea Giménez, sino que implica toda una construcción social que involucra al individuo, a los grupos sociales, a las sociedades dentro de un contexto determinado. No es una característica dada sino que es potencial a desarrollar y está referida a modos de existencia y convivencia. El significado de identidad es multívoco, varía según la clase de objetivos a los que se aplica (Villoro, 1994:85).

En segundo lugar, analizamos la *identidad grupal*, que puede verse como interactiva, ya que plantea que los individuos afines a un grupo o clase social, son quienes van a definirse a partir de sí mismos y en relación con su contexto. El proceso de construcción, adaptación y mantenimiento de una identidad grupal refleja siempre dos aspectos: la complejidad interna del actor (la pluralidad de orientaciones que le caracterizan) y las relaciones del actor con el ambiente (otros actores, las oportunidades y restricciones). La identidad grupal proporciona la base para la definición de expectativas y para el cálculo de los costos de acción. La construcción de una acción colectiva²² se refiere a una inversión continua y ocurre como proceso. Conforme se aproxima a formas más institucionalizadas de acción social, la identidad puede cristalizar en formas organizacionales, sistemas de reglas y relaciones de liderazgo. En las formas menos institucionalizadas de acción su caracterización es la de un proceso que debe ser activado continuamente para hacer posible la acción colectiva (Melucci, 2002:66).

²² Acción colectiva es una expresión de la escuela histórica alemana, referida al campo interno de la afectividad humana que permite establecer la llamada lógica de la identidad. Esta afirma que la identidad individual es aquella que el individuo construye mediante la percepción del sí mismo para cimentar el sentido y límite de su acción (Weber, 1973:36). Dicha construcción está determinada por la manera que pensamos que nos perciben los otros.

La identidad grupal es, por tanto, un proceso mediante el cual los actores producen las estructuras cognoscitivas comunes que les permiten valorar el ambiente y calcular los costos y beneficios de la acción. La identidad grupal propone la exploración de una dimensión analítica clave en el caso del análisis sociológico de los fenómenos colectivos. La estabilidad o variabilidad, la concentración o difusión, la integración o fragmentación de tal dimensión variará considerablemente, dependiendo del grado de estructuración del fenómeno colectivo (Melucci, 2002:66-67).

Como señalamos anteriormente la identidad tiene un fuerte contenido emocional, es una construcción del Yo frente al Otro. Esta identidad grupal, surge de la relación entre el yo frente a los otros, es más, del yo frente a un “ellos genérico”. En la identidad grupal podemos ver las relaciones de orgullo, los sentimientos de amor y odio, así como están presentes los valores de igualdad versus desigualdad, entre muchos más. Por tanto, la identidad grupal es una construcción que enfrenta uno contra el otro. Lo propio es la afirmación de la negación de lo ajeno, se construye en base a y reforzando las diferencias.

Por eso se puede señalar que, la construcción del otro es un fenómeno dialéctico, al construir “otro” estamos definiendo por negación al nosotros, y a la inversa. Toda alteridad se sitúa externa a la propia comunidad definidora o productora de ese alter. La relación entre ambos colectivos produce históricamente imágenes, creencias, mitos y leyendas sobre el otro que portan una valoración. Estos contenidos de la construcción del Otro van variando históricamente, pueden difuminarse unos rasgos en determinado periodo y resaltarse otros, o en términos de Miles, algunas representaciones pueden ser dominantes en cualquier periodo, no necesariamente permanecen incuestionadas (Miles, 1993:23).

La identidad grupal se enfrenta ante la construcción de las manipulaciones ideológicas, entre las que se encuentran conceptos de “pueblo”, “raza”, “nación” y, símbolos, conceptos que delimitan, que son liminales frente a otros; que invocan fronteras como las banderas, colores, escudos, vestidos; por tanto, podemos decir que son representaciones de las ideas y concepciones colectivas.

La identidad grupal se conforma a partir de definiciones individuales de las situaciones compartidas por los miembros del grupo, y hace referencia al sentido de pertenencia a un grupo (Johnston, Laraña y Gutsfield, 1994:49). Los grupos de pertenencia son aquellos a los que se pertenece —la familia, la iglesia, los amigos, la profesión, la etnia, la nación—, es decir cualquier grupo al que se puede anteponer el pronombre “mi”, porque se siente que se pertenece a ellos. Hay otros grupos a los que no se pertenece —otras familias, ocupaciones, razas, naciones, regiones—, éstos son grupos de no pertenencia, o

mejor llamados grupos de referencia, porque se está fuera de ellos. En este sentido, podemos relacionar el principio de identidad acerca de inclusión/exclusión, es decir los grupos de pertenencia son inclusivos y los de referencia son exclusivos.

En la sociedad moderna las personas pertenecen a tantos grupos que algunas de sus relaciones de pertenencia y de no pertenencia pueden sobreponerse. Horton y Hunt (1998:201) señalan que la exclusión de un grupo de pertenencia puede ser un proceso brutal y citan de ejemplo que en las sociedades primitivas trataban a los extraños como parte del reino animal; muchos no tenían palabras distintas para significar “enemigos” y “extranjeros”, con lo que mostraban que no hacían ninguna distinción entre ellos. No muy diferente era la actitud de los nazis, que excluían a los judíos de la raza humana. En este tipo de exclusiones o negaciones de alteridad, podemos ver claramente como se presentan los hechos de violencia tanto física como simbólica.

Por ello, se presenta como una necesidad imperante el análisis desde una mirada sociológica de los grupos de pertenencia y los grupos de referencia porque afectan el comportamiento de los individuos. Podemos señalar que de los grupos de pertenencia se espera reconocimiento, lealtad y ayuda, mientras que de los grupos de referencia la expectativa cambia según el tipo de grupo de no pertenencia que sea. Por tanto, de algunos grupos de referencia se espera hostilidad, mientras que de otros quizá se espera reconocimiento de la diferencia.

Así la identificación de un actor debe de disfrutar de un reconocimiento intersubjetivo para poder fundar la identidad de la persona. La posibilidad de distinguirse de los demás debe ser reconocida, por lo tanto la unidad de la persona, producida y mantenida a través de la autoidentificación, se apoya a su vez en la pertenencia de un grupo, en la posibilidad de situarse en el interior de un sistema de relaciones (Melucci, 2002).

Por otra parte, al hablar de identidades grupales, Villoro (1994:89) plantea que el “sí mismo” colectivo no es una entidad metafísica, ni siquiera metafórica, es una realidad con la que se encuentran sociólogos y antropólogos. Los individuos están inmersos en una realidad social, su desarrollo personal no puede dissociarse del intercambio con ella, su personalidad se va forjando en su participación en las creencias, actitudes y comportamientos de los grupos a los que pertenecen. Se puede hablar así de una realidad intersubjetiva compartida por los individuos de un mismo grupo. Está constituida por un sistema de creencias, actitudes y comportamientos que le son comunicados a cada miembro del grupo por su mera pertenencia a él. Esa realidad grupal no está constituida, por ende,

por un cuerpo, ni por un sujeto de conciencia, sino por un modo de sentir, comprender y actuar sobre el mundo y por formas de vida compartidas que se expresan en instituciones, comportamientos regulados, artefactos, objetos artísticos, saberes transmitidos, en suma, por lo que entendemos por una cultura.

Por tanto, podemos señalar que un sujeto puede hacer suyas distintas identidades grupales que corresponden a diferentes grupos a los que pertenece. De tal forma, hay identidades de grupo, de clase, de pertenencia religiosa, que pueden cruzarse con las de la nacionalidad y etnia. En estas mismas un sujeto puede reconocerse en varias identidades, de distinta amplitud, entrelazadas las unas a las otras.

Conceptos como racismo, etnicismo, nacionalismo, xenofobia e incluso sexismo, aluden a alguna forma de identidad grupal y a la formación, mantenimiento o transformación de los límites intergrupales. Los límites que se instauran suponen mecanismos de inclusión o exclusión de individuos, sobre la base de la categorización de las personas en aquellas que pueden pertenecer no a una población o grupo específico. Cada uno de los conceptos mencionados hace referencia a los rasgos en torno a los cuales un grupo ha construido su identidad.²³

En este sentido Berger y Luhmann (1968) plantean que la identidad es un asunto de fronteras y límites, igualdades y diferencias, que sólo tienen sentido en el contexto en el cual ciertos significados fueron construidos, dotados de «facticidad objetiva» mediante procesos subjetivos. Estos procesos subjetivos pueden colocar, para distintos grupos, las fronteras de los blancos y los negros, con independencia, por ejemplo, del color de la piel.

En tercer y último lugar, nos encontramos con la *identidad individual*, para ello podemos señalar que, la identidad del individuo comporta una complejidad, y más todavía: es una identidad una y única, no de un número primo, sino al mismo tiempo de una fracción (en el ciclo de las generaciones) y de una totalidad. Si hay una unidad, es la unidad de un punto de innumerables intersecciones (Morin, 1980:36). Morin visualiza la identidad individual desde el aspecto genético, ya que señala que el *genos* es generador de identidad en el sentido que opera el retorno, el mantenimiento y la conservación de lo mismo. Por tanto, plantea como fundamento de la identidad individual, una identidad transindividual, que es la de la especie y el linaje. Ya que el individuo más acabado, el hombre, se define a sí mismo, desde adentro, por su nombre de tribu o de familia.

²³ Han sido variados los estudios regionales que se han realizado en torno a los temas de racismo, etnicidad, nacionalismo, xenofobia. Véase Navarro (2005), (2007), Carrillo (2009), Bermúdez (2011), Paniagua (2004), Gall (1998), Izquierdo (2005).

Esto es, como lo explica Morin (1980), al llamarme “hijo de...” fundo mi identidad asumiendo la identidad de mis padres y, al mismo tiempo, mantengo, aseguro y prolongo la identidad de mi linaje, la cual no es una identidad formal y abstracta sino siempre encarnada en individuos singulares, entre ellos yo mismo.

Los contenidos de los debates actuales acerca de las identidades individuales y colectivas tienen que ver con el propio concepto y las aproximaciones a su estudio, con los procesos de formación de identidades, con la influencia de la familia y otras instituciones sociales en la instauración y mantenimiento de prácticas sociales del recuerdo que contribuyen a la creación y mantenimiento de sentimientos de pertenencia, y con los nuevos tipos de identidades y las nuevas maneras de construcción de identidad característicos del mundo de hoy (De La Torre, 2003:107).

1.4. Configuraciones identitarias y directrices de los niveles de análisis

Situándonos en una perspectiva de polaridad entre autorreconocimiento y heterorreconocimiento, a su vez articulada según la doble dimensión de la identificación —capacidad del actor de afirmar la propia continuidad y permanencia y de hacerlas reconocer por otros—, y de la afirmación de la diferencia —capacidad de distinguirse de otros y de lograr el reconocimiento de esa diferencia—, Melucci (2002:20-21) elabora una tipología elemental que distingue analíticamente cuatro posibles configuraciones identitarias:

- 1) identidades segregadas, cuando el actor se identifica y afirma su diferencia independientemente de todo reconocimiento por parte de los otros;²⁴
- 2) identidades heterodirigidas, cuando el actor es identificado y reconocido como diferente por los demás, pero él mismo posee una débil capacidad de reconocimiento autónomo;²⁵

²⁴ Según el autor se pueden encontrar ejemplos empíricos de esta situación en la fase de formación de los actores colectivos, en ciertas fases de la edad evolutiva, en las contraculturas marginales, en las sectas y en determinadas configuraciones de la patología individual.

²⁵ Tal sería por ejemplo, el caso del comportamiento gregario a multitudinario, de la tendencia a confluir hacia opiniones y expectativas ajenas, y también el de ciertas fases del desarrollo infantil destinadas a superarse posteriormente en el proceso de crecimiento.

- 3) identidades etiquetadas, cuando el actor se auto identifica en forma autónoma, aunque su diversidad ha sido fijada por otros;²⁶
- 4) identidades desviantes, en cuyo caso “existe una adhesión completa a las normas y modelos de comportamiento que proceden de afuera, de los demás; pero la imposibilidad de ponerlas en práctica nos induce a rechazarlos mediante la exasperación de nuestra diversidad” (*Ibidem*).²⁷

Considero que Melucci no deja muy en claro la tipología que propone, ya que si tomamos en cuenta que la “desviación social” es cualquier comportamiento definido como una violación de las normas de un grupo o sociedad, ningún acto es desviante por sí mismo, se vuelve desviante cuando se define como tal. La desviación no es una cualidad del acto que la persona comete, sino más bien una consecuencia de la aplicación que otros hacen de reglas y sanciones morales al infractor; entonces la identidad desviante sería un total desapego a las normas o la moralidad dominante y esto llevaría más a un concepto de identidad disidente, en lugar de desviante, que permitiría hablar de una re-construcción de identidad. Ya que el concepto de desviación se vuelve moralista, al determinar que es lo que entra dentro de las normas y qué no.

Hasta aquí, hemos dado cuenta de cómo el estudio de las identidades y sus niveles de análisis tienen muchas directrices, desde lo individual, pasando por lo grupal y lo social, estos niveles expresan las perspectivas de diferentes autores que sitúan el análisis desde tres vertientes, sus aproximaciones se dan a partir del énfasis en necesidades, procesos, categorías, referencias o contextos. A continuación veremos varios ejemplos que presentan una muestra clara de ésta tríada de postulados: Fromm (1964), Erikson (1997), Tajfel (1983), Giménez (2005), Taylor (2000). La siguiente tabla representa en síntesis la mirada teórica de dichos autores (Ver Tabla 1).

²⁶ Es la situación que puede observarse, según Melucci (*Apud*. Jiménez, 2005:20-21), en los casos de etiqueta social, cuyo ejemplo más visible sería la internalización de estigmas ligados a diferencias sexuales, raciales y culturales, así también como a impedimentos físicos.

²⁷ Por ejemplo el robo en los supermercados no sería más que otra cara del consumismo, así como “muchos otros comportamientos autodestructivos a través del abuso de ciertas sustancias no son más que la otra cara de las expectativas demasiado elevadas a la que no tenemos posibilidades de responder” (*Ibidem*).

Tabla 1: Niveles de análisis de las identidades

From (1964) necesidad	Erikson, (1997) proceso	Tajfel (1983) categorías	Giménez 2005) triple referencia	Tylor (2000) contextos
- Afectiva: sentimiento de amor/odio	- Biológico: relación con el organismo, c/proceso natural	- Personal: comparación con miembros del propio grupo	- Genética: el genes es generador de la identidad	- Psicológico: se ubica en el paso de la edad adulta
- Cognitiva: conciencia de lo que soy y de lo que son los otros	- Psicológico: necesidad del individuo de saber quién es, de dónde viene	- Social: comparaciones con miembros de otros grupos	- Particular: se define por referencia o particularidad	- Personal: relación del individuo con la sociedad
- Activa: voluntad de decidir el grupo de pertenencia	- Social: conocimiento y reconocimiento de grupos de pertenencia y de referencia	- Humano: comparación con especies diferentes a la humana	- Subjetiva: diferencias y particularidades cobran sentido por principio de identidad	- Grupal: se busca el reconocimiento de los otros.

Fuente: Elaboración propia.

Como ya dijimos líneas arriba, para Fromm (1964), la identidad es vista como una necesidad: *Afectiva*: que implica los sentimientos (amor-odio), que sería lo que explicaría las relaciones de inclusión/exclusión; *Cognitiva*: Esta necesidad implica tener conciencia de lo que soy y de lo que son los otros, en este momento se entienden los procesos de diferencias y *Activa*: el ser humano tiene que tomar decisiones haciendo uso de su libertad y voluntad y es entonces que decide a qué grupo quiere pertenecer.

Mientras, para Erickson (1997), la identidad se da como resultado de tres procesos: *Biológico*: que se relaciona con el organismo, como un proceso natural; *psicológico*: en el que se presenta en el individuo la necesidad de saber quién es, de dónde viene; *social*: parte de un conocimiento y re-conocimiento de los grupos de pertenencia y referencia.

Los tres procesos están en interacción ininterrumpida de todas las partes y gobernados por una relatividad. De acuerdo a Erickson, el proceso biológico representa dolor, aunque nunca explica por qué;²⁸ en tanto que el proceso psicológico representa ansiedad, consideramos que es porque el individuo se encuentra en una etapa incierta en su vida, llena de cuestionamientos; y en el proceso social, señala que es de pánico, se entiende esto en la medida en la que el individuo tiene que discernir entre un grupo y otro y tener claridad sobre cuál es su grupo de pertenencia y cuál el de referencia.

²⁸ Se debe de tener en cuenta un punto fundamental en este análisis, Erickson realiza el estudio de la identidad partiendo de un análisis con adolescentes, es en este sentido que se vuelve más pertinente entender los diferentes procesos con los que explica la identidad. Lo que si explica es que el proceso psicológico y el social confluyen en uno solo y tienen referente en el desarrollo individual e histórico.

Giménez (2005:13-15), también analiza la identidad desde una triple referencia: *La identidad genética*: el genos es generador de identidad en el sentido que opera el retorno, el mantenimiento y la conservación de lo mismo. Indica que la autorreferencia individual comporta siempre una referencia genética (a la especie, al antepasado, al padre), la cual no es una identidad formal y abstracta sino siempre encarnada en individuos singulares, entre ellos y el mismo; *la identidad particular*: al mismo tiempo que se define por su conformidad y su pertenencia, la identidad individual se define por referencia o particularidad y *la identidad subjetiva*: las particularidades de un individuo viviente le permiten, por cierto, reconocerse por diferencia respecto al otro, así como le permiten al otro identificarlo entre sus congéneres. Pero diferencias y particularidades sólo cobran sentido a partir del principio subjetivo de identidad.

La identidad individual se constituye en virtud de una triple referencia: a) a una genericidad trans-individual, portadora de una identidad a la vez interior (el patrimonio inscrito en los genes), anterior (el progenitor, el antepasado), posterior (la progenitura) y exterior a sí mismo (el congénere); b) a una singularidad individual que diferencia a cada uno de cualquier otro semejante; y c) a un egocentrismo subjetivo que excluye a cualquier otro semejante del propio sitio ontológico y asume un carácter autoafirmativo.

En otro sentido, desde una mirada psicosocial, para Tajfel (1983) la identidad social y la identidad personal surgen como extremos de un conjunto bipolar. Sin embargo, poco a poco se fijó la concepción que la identidad personal y social representan niveles diferentes de inclusividad de la categorización del yo. Para Tajfel, los rasgos con los que un grupo se identifica parten, no sólo de su propia creación sino también de la que el exogrupo le atribuye.²⁹

Por tanto, Tajfel reconoce tres niveles principales de la categorización: el nivel personal, social y humano. El personal es aquel en el que se establece una comparación con las personas consideradas como miembros del propio grupo; en el social incluye las comparaciones con otras personas consideradas como miembros del propio grupo; y el humano, es en el que se realizan las comparaciones con miembros de especies diferentes a la humana.

²⁹ Esto esencialmente lo que podemos percibir en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, a esto podemos preguntar ¿qué tanto los que se identifican como “mestizos” o “indígenas” reconocen las características que los identifican como tales, a la vez que los “otros” reconocen al grupo cuando se le atribuye dichas características?

De acuerdo a Tajfel (1983) el nivel social es el que produce despersonalización,³⁰ mientras que la personalización se encontrará en el nivel personal. El tercer nivel, teóricamente debería producir integración en el nivel humano, aunque no está claro que eso ocurra siempre.

Taylor (2000) plantea tres contextos donde se halla la identidad, y que se encuentran inextricablemente unidos. Está, en primer lugar, la identidad según el sentido que le otorgan ciertas corrientes de la psicología; particularmente, el caso de Eric Erickson (de quien ya hemos señalado algunas de sus aportaciones). Una identidad es una definición por sí misma, en parte implícita, que un agente humano debe poder elaborar en su paso a la edad adulta y, según Erickson, continuar defendiendo a lo largo de su vida. Sin identidad estable, siempre estará al borde de la crisis no sólo como individuo hartado “desgraciado,” sino también casi incapaz de actuar con “normalidad.” Los momentos en que se “corre el peligro de perder la identidad” se definen como momentos de crisis (Taylor, 2000:31).

El segundo contexto del discurso de la identidad, está relacionado con algo personal, algo potencialmente original o inédito, con una realidad en cierta medida inventada. Es este contexto el que hace ver con claridad las relaciones de identidad y de la modernidad. En realidad, señala Taylor (2000:31), comenzamos a utilizar el vocabulario del reconocimiento en el momento en que se pusieron las bases de la identidad moderna.

El tercer contexto es el que señala la identidad de un grupo. El individuo y el *Volk*: dos entidades que se buscan, que tienen como objeto averiguar su originalidad y aferrarse a ella. Al mismo tiempo, dos agentes más en el interior de un espacio de intercambios donde necesitan del reconocimiento de los otros. Los *Völker* (pueblos), como los individuos, están conminados a reconocerse mutuamente, en sus diferencias irremplazables pero complementarias, pues juntos forman la totalidad del coro humano (Taylor, 2000:35). Por tanto, la cuestión que se ha ido planteando es lo que hoy se define como la identidad social para los pueblos, algo que tiene una traducción inmediata: nacionalismo.³¹ Podemos señalar

³⁰ Para Tajfel (1983) el término despersonalización, es la consecuencia de las comparaciones que establecen las personas cuando se autoaplican una categoría. A través de dicha autoaplicación la persona entra plenamente en la conducta grupal y colectiva, puesto que su percepción y su actuación no son ya las de una mera persona singular, sino la de quien se siente miembro de un grupo con el que se identifica.

³¹ El desarrollo histórico de las diversas sociedades ha condicionado la aparición de las naciones modernas. La integración de un pueblo precisa de la unidad territorial, que implica el desarrollo de un sentimiento, de comunidad, de identificación de sus pobladores, es decir de la identidad nacional. Leopoldo Zea (1982:61-62), señala que todos los pueblos, en la medida en que se transforman en naciones, van buscando su definición o la definición de su cultura, que es la definición de su personalidad. La identidad nacional no sólo alude a los rasgos físicos que distinguen a los pueblos porque, para que un pueblo pueda constituirse en nación requiere delimitar su espacio geográfico en el cual manifestarse en distintas expresiones: su cultura nacional. Sin

entonces que la identidad puede ser expresada con sentimientos de orgullo y estima o con sentimientos de humillación o estigma.

Ahora bien, dentro de todo este análisis podemos subrayar algunas de las dimensiones de la identidad grupal: biográfica, que toma en cuenta la edad, sexo, generación (datos particulares); filial/genética, específica de la familia, tribu, clan, casa; espacial/territorial, considera la región, provincia, pueblo, país; consuetudinaria, señala la pertenencia al grupo a través de la tradición de sangre o de suelo.³²

Anteriormente señalamos la tipología de configuraciones identitarias que plantea Melucci (2002), a saber: identidades segregadas, heterodirigidas, etiquetadas y desviantes. Aunadas a éstas presentamos nuevas categorías acerca de la identidad y que se pueden presentar en diversas situaciones. Entre ellas están:

- *Identidad por imposición*: esta identidad se da cuando un grupo dominante impone sus formas de pensar, sus creencias, en fin su cultura a otro grupo. Un ejemplo de ello podría ser los procesos de colonización que se dieron a lo largo de toda América Latina. Incluso, en la familia como institución se da este tipo de identidad, cuando te asignan la religión, los parientes, la escuela, entre otros.
- *Identidad por adscripción*: es la que se presenta cuando mis intereses me llevan a pertenecer a un grupo determinado aunque no comparta del todo sus ideas. Ejemplo de ello es la identificación con los diversos partidos políticos, de acuerdo al que más se acerque a mis intereses. O en el caso específico de San Cristóbal, diversos actores de origen indígena, se presentan como tales cuando los funcionarios públicos ofrecen apoyos económicos a los que así se identifiquen y viceversa, cuando por cuestiones de trabajo o de procesos de socialización, el individuo requiere de negar su origen, se presenta como mestizo.
- *Identidad por distinción*. Muchos sujetos sociales, crean su identidad a partir de sus niveles económicos, de los procesos de producción y de consumo.
- *Identidad por negación*. Me identifico en función de lo que no soy, ejemplo, no soy “auténtica coleta”, no soy indígena, no soy patriota, no soy americanista.

embargo, la conciencia de identidad nacional se enraíza en los aspectos moral y espiritual del ciudadano, lo que es soporte y cimiento de la integridad territorial sobre otras diferencias.

³² Las cuatro dimensiones planteadas de la identidad grupal, permitirán analizar a través de las técnicas de investigación los procesos de re-construcción de identidad de los sujetos de estudio, aspecto que se aborda de manera más detallada en el Capítulo IV.

- *Identidad idealizada.* Me identifico por lo que me gustaría ser, y finco mi proceso de vida en lo que podría llegar a ser. En este sentido la identidad toma forma de un imaginario o de un proceso de proyección.

Podemos darnos cuenta que la identidad tiene múltiples directrices, los sujetos pueden pertenecer a diferentes grupos, situarse en diferentes contextos. Por lo anterior, es preciso señalar que en este estudio se analizan las prácticas y los discursos racistas de los diversos actores sociales partiendo del concepto de identidad-diferencia, abordado desde la mirada teórica de las múltiples identidades.

1.5. Identidades en conflicto

Como señalamos anteriormente, los individuos, los grupos y las culturas tienen identidades y conflictos; para Pérez-Agote (1986), existen conflictos de identidades e identidades en conflicto. Entiende por conflicto de identidad, aquel conflicto social que se origina y desarrolla con motivo de la existencia de dos formas de definir la identidad colectiva, la pertenencia de una serie de individuos, es decir, existe falta de evidencia social, discusión social sobre la pertenencia de una serie de individuos a un grupo; este tipo de conflictos, nos revela y plantea el problema del reconocimiento y, en general, de la objetivación social de las identidades colectivas.

Por lo anterior podemos señalar que, el concepto de identidad también se ha revelado útil para la comprensión y explicación de los conflictos sociales, bajo la hipótesis de que en el fondo de todo conflicto se esconde siempre un conflicto de identidad. Es en este sentido que Melucci (2002:70) señala que, en todo conflicto por recursos escasos siempre ésta presente un conflicto de identidad: los polos de la identidad (auto y heteroidentificación) se separan y la lucha es una manera de afirmar la unidad, de restablecer el equilibrio de su relación y la posibilidad del intercambio con el otro fundado en el reconocimiento.

Ahora, por identidades en conflicto o conflicto entre identidades, Pérez-Agote (1986) señala aquellos conflictos sociales entre colectivos que no implican una disputa sobre la identidad, sino que más bien la suponen, en el sentido de que el conflicto es un reconocimiento por parte de cada colectivo de su propia identidad y de la identidad del otro. Un ejemplo de este tipo lo constituyen los conflictos étnicos y raciales en un espacio social concreto, que es el caso de nuestro objeto de estudio.

En el caso de la identidad de algunos pobladores de la sociedad sancristobalense, quienes se identifican como “auténticos coletos”,³³ podemos percibir una situación de identidades en conflicto y puede ser de esta manera por varias razones, entre ellas están las que plantea Pérez-Agote; en primer lugar, por sus resultados. Se trata del hipotético caso en que no estando cuestionada socialmente la identidad de un grupo, el proceso de autoidentificación de este grupo se produce con objeto de organizar las relaciones interpersonales con otro grupo. Así podemos poner de ejemplo que en una determinada ciudad existen dos o más grupos étnicos³⁴ diferentes, cuyas respectivas autoidentificaciones sirven para organizar y mediar las relaciones interpersonales y las intergrupales pudiendo llegar estas relaciones a la guerra abierta y quedarse simplemente en una coexistencia más o menos “civilizada” y, más o menos, jerarquizada. En segundo lugar, la identidad grupal puede ser problemática en sí. Es decir que la identidad de un grupo pueda estar cuestionada socialmente. Este es uno de los puntos en los que profundizaremos en el transcurso de la investigación, para determinar qué tanto la identidad de los sujetos de estudio, es una identidad problemática y es cuestionada socialmente. Ya que al surgimiento de los llamados “auténticos coletos”, se presenta una nueva identidad dentro de los pobladores de la ciudad, esto viene a generar un conflicto con sus habitantes, ya que algunos se identifican como “coletos”³⁵ pero no se asumen como “auténticos coletos”, porque no comparten las mismas ideas.

Los individuos, los grupos y las culturas tienen conflictos de identidad, es decir hay una identidad personal y varias identidades grupales o múltiples identidades tensadas que debemos analizar siempre en cualquier contexto. Precisamente el tópico de la identidad se ha impuesto inicialmente a la atención de los estudiosos en las ciencias sociales, por la emergencia de los movimientos sociales que han tomado por pretexto la identidad de un grupo (étnico, regional) o de una categoría social (movimientos feministas, por ejemplo), para cuestionar una relación de dominación o reivindicar una autonomía (Giménez, 2005:18).

³³ “Auténticos coletos”, es un grupo que se formó en 1994 en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, con personas mestizas nacidas en la ciudad y principalmente empresarios, quienes se manifestaron en contra del movimiento zapatista.

³⁴ Es una categoría cuyos miembros guardan un sentido de identidad por tener iguales características en cuanto a genealogía o cultura, ya sea porque concurren alguno de estos rasgos, o porque figuren todos en combinación. Al categorizar a los indígenas como un grupo étnico, se hace una abstracción pues probablemente sería más adecuado categorizar como tal, a cada uno de los grupos lingüístico-culturales indígenas que se conocen en Mesoamérica (De la Fuente, 1990:184).

³⁵ “Coletos” es el sobrenombre que se le da a los habitantes nacidos en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas.

Es preciso retomar, el planteamiento de Melucci³⁶ en torno a los movimientos sociales, vistos como desafíos simbólicos, conflictos sociales y como procesos de constitución de identidades colectivas.

Los conflictos sociales [...] afectan la identidad personal, el tiempo y el espacio en la vida cotidiana; la motivación y los patrones culturales de la acción individual. Los conflictos revelan un cambio mayor en la estructura de los sistemas complejos y nuevas contradicciones afectan su lógica fundamental. Por un lado, los sistemas altamente diferenciados producen cada vez más recursos y los distribuyen para la individualización, para la autorrealización, para una construcción autónoma de las identidades personales y colectivas. Por otro lado, estos sistemas necesitan cada vez más de la integración. Tienen que extender su control sobre los mismos recursos fundamentales que permiten su funcionamiento, si quieren sobrevivir (Melucci, 2002:69).

Por tanto, podemos señalar que los conflictos sociales son parte de los procesos de reconstrucción y resignificación de las identidades, dichos conflictos pueden reforzar las identidades existentes³⁷ o transformar las que aún no están dentro de una lógica estructural de las instituciones dominantes.

Es importante tomar en cuenta que, toda identidad supone alteridad, no se puede reconocer una identidad, si a la vez no se reconoce una alteridad que se presenta como su opuesto que puede llegar a ser su antagonista; estos antagonismos nos crean conflictos con los demás, pero también con nosotros mismos. Si el otro no reconoce o confirma mi identidad, ésta se transforma en una amenaza; es frecuente que se intente evitar el contacto con aquellos que nos amenazan, que ponen en riesgo mi identidad, mi auto imagen y mi auto estima.

De ésta forma se puede decir que la búsqueda de la identidad se plantea en momentos sociales muy diversos. En la misma línea que Melucci, Villoro (1994:91-92) señala que esta búsqueda no está ligada necesariamente a situaciones de colonización o dependencia, existen otras, tales como la disgregación social, que pueden dar lugar a un sentimiento de crisis de identidad. Puede tratarse del derrumbe de una imagen idealizada de sí mismo que identificaba a la nación con su papel privilegiado en la historia. Por tanto,

³⁶ La obra de Alberto Melucci (*Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, 2002), debe entenderse como una manera de ver el mundo y la sociedad contemporánea. Melucci contribuye a la revisión de los enfoques teóricos tradicionales y contemporáneos sobre la acción colectiva. Presenta una propuesta conceptual y metodológica que ubica a la acción colectiva en la sociedad actual y destaca los principales problemas que surgen al analizar los movimientos sociales. Así, la discusión de la constitución de identidades, el surgimiento de la movilización, la creación de redes, la construcción de la organización, los aportes simbólico-culturales, la vida cotidiana de los movimientos, los procesos de individuación y de desarrollo del sujeto, plantea el desafío de ubicar su significado a partir de líneas analíticas de gran interés para la investigación relativa a la acción social.

³⁷ Como es el caso del movimiento zapatista en enero de 1994, que estimuló o potenció que se reforzara la identidad “coleta”, al sentirse invadidos por la presencia de los “otros”, en este caso los indígenas.

Villoro hace un análisis en torno a la identidad y a las múltiples situaciones sociales en la que se constata; señala, que aunque exista tal diversidad de situaciones, se pueden encontrar rasgos comunes en todas ellas.

En este sentido podemos apuntar como en las prácticas y los discursos racistas se pueden vislumbrar formas contradictorias de actuación. Como señala Wieviorka³⁸ (1992:2), existen muchas incongruencias entre los discursos oficialistas, que enmarcan un nacionalismo integracionista, cuya aspiración ha sido alcanzar la homogeneidad a través del mestizaje, cuyo discurso es la diversidad de culturas en condiciones de mayor igualdad; pero la realidad es que se reconoce el racismo vinculado a un sujeto que, para afirmar su identidad, se distancia y aleja del Otro y puede, incluso, todavía creer en la pureza de las razas y en su expresión extrema destruirlo, exaltado por quienes más resienten los efectos de la crisis.

De manera general, la identidad más allá de la sucesión de hechos objetivos que tienen que ver con la propia vida familiar, puede percibirse como continuidad y mismidad gracias a la posibilidad humana de estructurar, mediante el lenguaje, narraciones o historias que organizan, comunican y recrean las experiencias vividas (De La Torre, 2003:112).

De lo dicho anteriormente cabe explotar la idea de que el concepto de identidad abarca diversas experiencias recabadas en un elenco de procesos (de identificación, aprendizaje, internalización, apropiación subjetiva de roles culturales) que operan a diferentes niveles de profundidad. Podemos decir, también, que las personas participan en múltiples ámbitos de interacción y de constitución de relaciones sociales, y este hecho, abre campos diversificados para la formación y actualización de las identidades. Siempre en tensión al ser actualizadas y, posteriormente, en conflictos.

³⁸ Michel Wieviorka, nació el 23 de agosto de 1946, en París. Sociólogo de profesión, ha sido conocido por sus trabajos sobre violencia, terrorismo, racismo, movimientos sociales y la teoría del cambio social. Antiguo alumno de Alain Touraine, ha sido uno de los más renombrados sociólogos e intelectuales en Francia y en el extranjero.

CAPITULO II MANIFESTACIONES DEL RACISMO

El racismo petrifica a las sociedades
al impedirles abrirse al otro y
enriquecerse con lo distinto.
Tahar Ben Jelloun (2006)

2.1. Identidad y diferencia, exclusión y odio

Señalamos con anterioridad que abordaremos el fenómeno del racismo, partiendo de una reflexión acerca del concepto de identidad-diferencia, ya que tanto el concepto de “identidad” como el de “diferencia” son construcciones sociales, históricas y culturales. Esto permite pensar que el “uno” identidad, construye, codifica al “otro”, y aproximarse al racismo desde su origen, la intolerancia y la exclusión que no es sino, “...la negación sistemática en la historia, a la idea y a la práctica a ella asociada, de que los otros son simplemente otros” (Castoriadis, 1985:5).

Visto así, no es difícil reconocer que la exclusión es un fenómeno mucho más globalizado de lo que se admite. Para el propio Castoriadis parece ser universal la “...aparente incapacidad de constituirse uno mismo sin excluir al otro y la aparente incapacidad de excluir al otro, sin desvalorizarlo y, finalmente, sin odiarlo” (*Idem.*:6).

Pero esa forma de representarse al otro tiene su historia, que en general se resume en que se considera a los “otros” como inferiores. El razonamiento se concreta a pensar: si éstos fueran iguales a nosotros y nosotros fuésemos iguales a ellos, entonces no habría razón para que tuviéramos costumbres distintas. La in-diferenciación es vivida como la pérdida de la propia identidad, y esto lleva a que se pierda la razón de las propias costumbres. La consecuencia de no aceptar esto se reduce a no querer ver a los otros como eso, como simplemente otros, no poder dejar de compararlos, no poder simplemente aceptarlos.

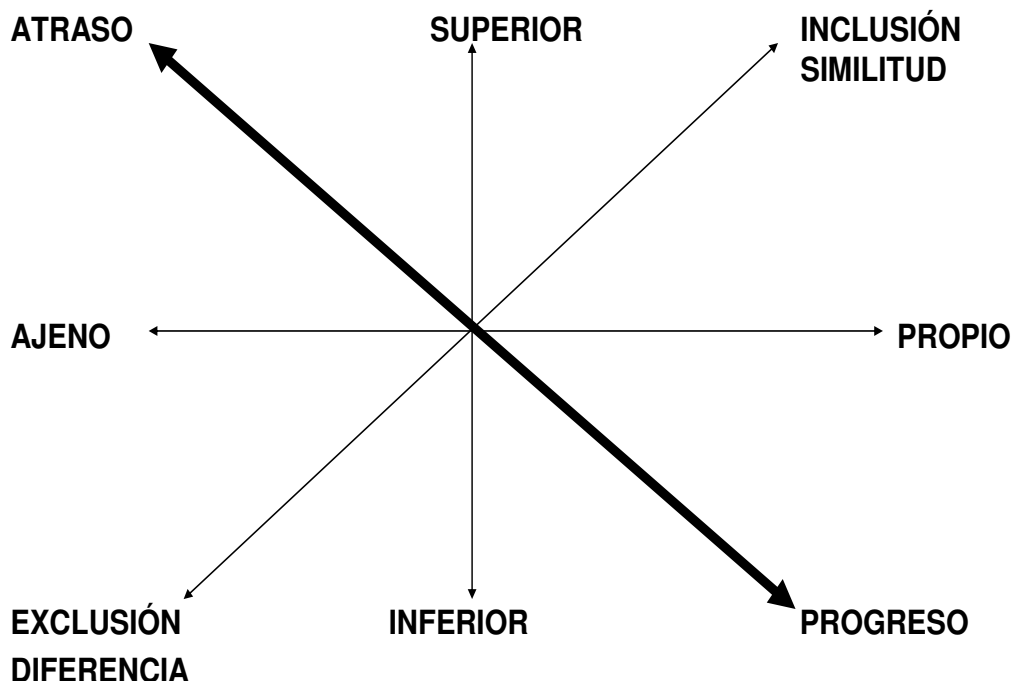
Entender el racismo no es tarea sencilla, pues se trata de un fenómeno complejo y multifacético. Dicho fenómeno no pertenece al pasado, es cotidiano, alimentado por ideologías defensoras de sociedades basadas fundamentalmente en la explotación del hombre por el hombre. Sin embargo, es necesario profundizar en la comprensión del

racismo en toda su complejidad, estudiando desde una perspectiva histórica a los pueblos y las relaciones interétnicas en nuestra región, como uno de los componentes de la conquista colonial y del pasado/presente poscolonial. Racismo, nacionalismo y etnicismo son categorías constructoras de límites intergrupales y del mantenimiento de las identidades de los colectivos circunscritos por dichos límites, mientras que las prácticas de exclusión (segregación y discriminación, entre otras) son las acciones en las que se pone en práctica y materializa el racismo, dentro de unas relaciones intergrupales traspasadas por distintas luchas de poder. El racismo informa relaciones intergrupales, sea entre grupos preexistentes o que surgen en consecuencia de la puesta en práctica de ese racismo.

Hay en los trabajos de Wiewiorka (1992) y Taguieff (1992) recursos teórico-metodológicos para aproximarse al estudio del racismo como, por ejemplo, la distinción de las formas en que se puede expresar (prejuicios, discriminación, exclusión, segregación y violencia). Castellanos (2003:27) señala que la distinción entre el principio de igualdad hace comprensible la existencia de un racismo, porque desde el binomio superioridad/inferioridad, se pregona la incompatibilidad del diferente por su atraso y la diferencia percibida, incluyendo y/o excluyendo, en ambos casos, en condiciones de desigualdad.

Podemos retomar la discusión de Pineda (2003:272-273), quien argumenta que el código de lo propio y ajeno, constituye la dimensión horizontal en el espacio de la discusión racista, así como los planos inferior/superior forman su dimensión vertical, y el atraso o progreso representan la profundidad histórica o temporal. Entre otros, estos códigos de poder son constituyentes de las prácticas racistas que dialogan entre sí, implicándose en cada acontecimiento discursivo y no discursivo (Ver Figura 1).

Figura 1: Códigos de poder y prácticas racistas



Fuente: Elaboración propia, a partir de Pineda (2003), Giménez (2005).

Podemos darnos cuenta que dentro de estos códigos de poder representados en la Figura 1, las categorías que implican cuestiones positivas se encuentran del lado derecho del lector, en oposición con las categorías que implican cuestiones negativas que se encuentran en el lado izquierdo; por tanto, nos encontramos con códigos que tienen siempre otro en oposición configurando un espacio racista que se concreta en formas y prácticas disímiles. Y, entre los extremos una amplia gama de posicionamientos y representaciones que dan cuenta de la complejidad del problema. Aunado a esta figuración de las prácticas racistas se agrega lo que representa el proceso de re-construcción de la identidad, que implica, la similitud-diferencia y la inclusión-exclusión; por tanto, tenemos que en el momento de identificación el individuo, como perteneciente a un grupo determinado (grupos de pertenencia), asume lo que es propio, en tanto que los grupos a los que no pertenece (grupos de referencia), se visualizan como ajenos. Lo anterior nos ayuda a comprender cómo se expresan las formas del racismo en relación a los procesos de re-construcción de la identidad. Por ello, se considera que la identidad es un recurso para examinar el racismo, a través de los procesos de auto y heteropercepción de dominantes y dominados, lo cual

revela las valorizaciones y desvalorizaciones de sí y de los otros, y su carácter incluyente y excluyente.

En este sentido podemos retomar la discusión de Grignon y Passeron (1991), quienes criticaron la postura de Bourdieu en el sentido que da por sentado una relación de dominantes—dominados, en la cual el intelectual está siempre del lado dominante, es decir, usa los parámetros de la clase dominante como su fracción dominada. Por tanto, critican este tipo de posturas que estudian a la cultura popular por aquello de lo que carece y no por lo que le es propio. De esta manera, Grignon y Passeron (1991:31) hablan de “haberes” en lugar de “capitales” y proponen una descripción de las culturas populares desde un punto de vista positivo, como auténticas y propias. Es decir, como únicas, con un estilo de sí mismas. Para llegar a tal superación utilizan el concepto de “dominomorfismo”, que refiere a una situación en la que existe una clase dominante, pero rescata los aspectos positivos de las prácticas del grupo dominado.

La postura se opone radicalmente a la concepción de Bourdieu, en vez de capitales legítimos (cultural, económico, social), cargados de dominocentrismo,³⁹ Grignon y Passeron hablarán de “haberes populares” económicos, culturales y sociales, refiriéndose específicamente a los dominados. Las clases dominadas, se conciben, entonces, como clases con un estilo de vida en sí y no como la segunda parte de una polarización de lo dominante como superfluo y lo desinteresado y lo dominado como utilitario y necesario (1991:32).

Desde este punto de vista, resulta interesante hablar de clases dominadas, pero no describiendo solamente su aspecto negativo, sino demostrar sus características o rasgos como identitarios y propios del grupo al cual pertenecen. Es decir, no juzgar los actos desde el sentido común, sino describir las acciones como herramientas distintivas e identificantes, donde se pueden mezclar las experiencias y representaciones de un estilo de vida. En tanto que los actores dominados, pueden ser capaces de construir un estilo propio que no depende de la relación que los subordina. Dado que existe un sentimiento de pertenencia y reconocimiento donde no importa la conceptualización caracterizada desde la óptica hegemónica o el discurso dominante.

³⁹ Este concepto implica estudiar las clases dominadas desde el punto de vista del parámetro de las clases dominantes, esta mirada es la mirada legitimista de Bourdieu (Grignon y Passeron, 1991:32).

2.2. De la raza al racismo

Los significados de “raza” y “racismo” han sufrido una serie de transformaciones a medida que diferentes sectores sociales han construido modelos adaptados a sus necesidades particulares. En el siglo XIX, el término “raza” se utilizaba para segmentos de la población que se suponía compartían orígenes biológicos y culturales y que solían ubicarse dentro de un orden jerárquico inferior en una sociedad más amplia.

Según Quijano⁴⁰ (2000), la idea de raza, en su sentido moderno, no existió antes de América y sugiere que se originó como referencia a las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados empero, lo que importa es que muy pronto fue construida como referencia a supuestas estructuras biológicas diferenciales entre esos grupos y, como consecuencia, la formación de relaciones sociales basadas en la idea de raza dio lugar en América a identidades sociales históricamente nuevas como ser indios, negros, mestizos y redefinió otras y en la medida en que las relaciones sociales que estaban configurándose eran relaciones de dominación. Tales identidades fueron asociados a las jerarquías, lugares y roles sociales correspondientes, como constitutivas de ellas y, en consecuencia, al patrón de dominación colonial que se imponía. En otros términos, la raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población y de su control.

Las nuevas identidades históricas producidas sobre la base de la idea de raza, de acuerdo a Quijano (2000), fueron asociadas a la naturaleza de los roles y lugares en la nueva estructura global de control del trabajo. Así, ambos elementos, raza y división de trabajo, quedaron estructuralmente asociados y reforzados mutuamente, a pesar de que ninguno de los dos era necesariamente dependiente el uno del otro para existir o cambiar.

Históricamente la idea de raza, significó una nueva manera de legitimar las ya antiguas ideas y prácticas de relaciones de superioridad/inferioridad entre dominados y dominantes. Los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como su cultura.

La idea de raza es, literalmente, un invento. No tiene nada que ver con la estructura biológica de la especie humana. En cuanto a los rasgos fenotípicos, éstos se hallan obviamente en el código genético de los individuos y grupos y en

⁴⁰ Aníbal Quijano Obregón, Nació en 1928, en Yanamal, provincia de Yungay, es un sociólogo y teórico político peruano. Actualmente es profesor del Departamento de Sociología de la Universidad de Binghamton, Nueva York, Estados Unidos. Ha escrito numerosos libros y publicaciones sobre la problemática social, política, la democracia, la globalización. Desarrolló la teoría de la Colonialidad del Poder.

este sentido específico son biológicos. Sin embargo, no tienen ninguna relación con ninguno de los subsistemas y procesos biológicos del organismo humano, incluyendo por cierto aquellos implicados en los subsistemas neurológicos y mentales y sus funciones (Quijano, 2000).

El término raza entró en el vocabulario europeo a finales del siglo XV, y se impuso como categoría sociopolítica durante el siglo XIX, en el periodo de entreguerras (I y II Guerra Mundial), y sólo después de los horrores vinculados con la experiencia nazi empezó a cuestionarse su validez (Todorov, 2007: 132).

A partir de entonces, el uso del término raza ha tenido una serie de transformaciones, ha sido objeto de múltiples significados y usos, y ha servido para designar formas de odio, desprecio, rechazo o discriminación. Cotidianamente se escucha hablar de racismos de clase, de género y esta multiplicidad de significados hace que el fenómeno racista no pueda ser específico o no refiera una definición universal.

El empleo de la noción de *raza* en el contexto científico sufre varias mutaciones claves a lo largo de la historia de la cultura occidental. Mientras inicialmente sólo fue empleada para referirse a grandes colectivos de manera sinónima con la noción de tribu o linaje, luego pasa a ser un concepto científico, al iniciar la primera forma de tipología humana. De este modo entró el concepto en el lenguaje científico. Posteriormente, con las transformaciones sociales fruto de la Revolución Francesa y la reacción del Antiguo Régimen, filósofos y supuestos científicos sociales emplean el término *raza* como clave interpretativa del orden social, desarrollándose corrientes de pensamiento como el darwinismo social o las teorías de las razas, en sus distintas versiones, que auspiciarían luego la aplicación de prácticas eugenésicas en Occidente, sólo cuestionadas cuando se vio la barbarie de su aplicación por el régimen nacionalsocialista.

G. Luckas señaló que de las luchas por conservar los privilegios feudales brota la teoría de las *razas*, que argumenta que la desigualdad entre estamentos es reflejo jurídico de las desigualdades que la naturaleza establece entre las diversas clases de personas, entre las *razas* (*Apud.* Giménez, 2004:34). Así, al atentar contra el orden estamental se está atentando contra la misma naturaleza. La nobleza francesa buscó sus orígenes raciales en un pasado mítico donde el pueblo de sus ancestros conquistó al de los ancestros del resto de los estamentos. Tal racionalización de la posición del poder de la aristocracia fue criticada y desmontada en el siglo XVIII, con la destrucción del mito por historiadores ilustrados de la época y la argumentación racional contra el orden hereditario.

En los años de Napoleón III, cuando la democracia burguesa mostró sus primeras contradicciones, la ideología racista se consolidó, sistematizó y colocó la idea de *raza* en

primer plano. De ello el principal representante fue el francés Gustave De Gobineau (Luckas, *Apud.* Giménez, 2004:36).

La importancia del pensamiento de Gobineau en el desarrollo de la teoría racista se debió, en primer lugar, a que empleó la idea racial y la difundió en amplios círculos de opinión europeos; en segundo lugar, a que inaugura el método arbitrario que traspasó la teoría racista hasta –al menos– la II Guerra Mundial: la combinación de una pretendida exactitud científico natural con una mística exaltada. Con esto, Gobineau inició la modernización del discurso sobre la desigualdad natural de las personas, haciendo los primeros intentos de justificación científico natural. El apoyo pseudocientífico de su teoría consiste en la idea de la desigualdad fisiológica y psicológica de las *razas*. Argumentación desarrollada ampliamente por otros científicos biologicistas como Otto Amon o Vacher de Lapogue que crearon una tipología de las *razas* existentes en Europa: el *homo europeo*, el *homo alpino* y el *homo mediterráneo*, siendo por sus rasgos físicos y caracterológicos el *homo europeo* o *ario* el superior (Urias, 2007:158).

Gobineau fundó su teoría en el mito de un supuesto momento en el pasado anterior a los tiempos históricos en los que las *razas* se encontraban en estado puro y de este periodo no quedaron huellas porque la historia empezó con la mezcla de *razas*.⁴¹ Gobineau, situó el mito de la pureza de *raza* en el origen de la historia, tomando una postura nítidamente místico irracionalista. Irracionalista viene a significar en este contexto, el desprecio a la razón supuesta a todos los seres humanos a partir de la Ilustración, pues si no existe una sola humanidad sino varias *razas* o especies humanas, la razón no es universal, y coexisten varias versiones de la realidad. El mito de la coexistencia de varias *razas* puras en el origen de la historia le permitió rehacer la historia humana, no ya como una historia universal, sino una fragmentada en las historias de las *razas*. Gobineau desarrolló una teoría para la destrucción de la reivindicación racionalista de la igualdad humana y la recuperación del orden jerárquico de la sociedad y señaló que "todo orden social se basa en tres clases originarias, cada una de las cuales representa una variedad racial: la nobleza [...] imagen de la *raza* vencedora; la burguesía, formada por bastardos y cercana a la *raza* principal; y el pueblo [...] integrado por una *raza* inferior" (Luckas *Apud.* Giménez, 2004:56). Así Gobineau borró de un plumazo las ciencias históricas y redujo a problemas

⁴¹ Esto habría sido una especie de estado ideal, que la historia jamás nos muestra. Y sólo podemos formarnos una idea de él fijándonos en la indiscutible superioridad de aquellos grupos de nuestra *raza* que han permanecido menos mezclados. En todo caso, es evidente que las *razas* humanas viven desde tiempos históricos en estado de mezcla (Gobineau, 1853-55).

raciales todas las crisis de la historia, todos los conflictos y las desigualdades sociales. Con la ventaja añadida de condenar cualquier modificación de la estructura social, por ser "contra natura", fruto de las luchas raciales y, por ello, conllevar a la decadencia de las "especies" humanas.

Un debate que ha recorrido la discusión científico social del tema de las razas y del racismo, es el de la relevancia del término raza para la sociología. Colino (2009), admite que, normalmente los sociólogos modernos han utilizado el concepto de raza siendo conscientes de su carácter construido, cultural e histórico. La mayoría de los sociólogos señala ha dejado la discusión sobre la existencia de las razas a los biólogos y antropólogos físicos.

El debate en torno a "raza" y racismo se ha continuado hasta la actualidad, Todorov considera que:

...la tesis número uno del racismo es la existencia de razas. Sin esa premisa, en la argumentación racista sería incoherente postular la superioridad/ inferioridad racial. La segunda tesis del pensamiento racista es que existe una jerarquía única de valores, un patrón para medir las diferencias y jerarquizar a los grupos, conforme al cual se podrían emitir juicios universales sobre las poblaciones racializadas: juicios biológicos, estéticos, jurídicos, psicológicos, morales, etc. La tercera tesis central del racismo: la continuidad entre lo natural y lo sociocultural. Para el pensamiento racista "la división natural" del mundo de razas corresponde a una división sociocultural, igualmente definitiva, y hay una relación causal entre ambas: las diferencias naturales determinan las diferencias socioculturales; aunque, también, se ha propuesto invertir tal relación (Todorov, 2007:272).

Si bien éstos son algunos rasgos generales debemos tomar una precaución metodológica. El racismo, en tanto realidad histórico-social, no debería ser asumido como esquema fijo de ideas inmutables, sino como un proceso en el que es preciso distinguir tendencias y modificaciones.

Por otro lado, Todorov (2007:115) señala que la palabra "racismo", en su acepción común, designa dos dominios muy distintos de la realidad: se trata, por un lado, de un *comportamiento*, que la mayoría de las veces está constituido por odio y menosprecio con respecto a las personas que poseen características físicas bien definidas y distintas a la de los grupos dominantes; y, por el otro, de una *ideología*, de una doctrina concerniente a las razas humanas.

Para efectos de evitar confusiones en los términos que se utilizan, Todorov hace una distinción con objeto de separar lo que se entiende de cada concepto; por tanto, entiende por *racismo* el comportamiento de los individuos (que es el que analizaremos en esta investigación), y *racialismo* el que se reserva para las doctrinas. Es preciso agregar que el

racismo, que se apoya en un racialismo, produce resultados particularmente catastróficos: éste es precisamente el caso del nazismo, por ejemplo.

Como dijimos en la introducción, para Memmi (1993:23) el racismo es la valoración generalizada y definitiva de unas diferencias, biológicas o culturales, reales o imaginarias, en provecho de un grupo y en detrimento del otro, con el fin de justificar una agresión y un sistema de dominación. Estas actitudes pueden expresarse como conductas, imaginarios, prácticas racistas o ideológicas que como tales se expanden a todo el campo social formando parte del imaginario colectivo.

Van Dijk (2003) señala que el racismo también comprende las opiniones, actitudes e ideologías cotidianas, mundanas y negativas, y los actos aparentemente sutiles y otras condiciones discriminatorias contra las minorías. Es decir, todos los actos y concepciones sociales, procesos, estructuras, instituciones que directa o indirectamente contribuyen al predominio de las mayorías y a la subordinación de las minorías.

Funes y Ansaldi señalan que el racismo proyecta un discurso (acompañado de unas prácticas) que se hace “sentido común” en las sociedades latinoamericanas y se erige en una de las explicaciones plausibles en momentos de conflictividad y de exclusión sociales. Hablan de “sentido común” porque aparece ligado no sólo al discurso de las clases dominantes, sino por formar parte de la cultura política y de las propias prácticas sociales de nuestras sociedades, siendo, en ocasiones, fuente de interpretación del conflicto (o expresión del mismo) aún por parte de los sujetos que lo padecen (1991:2).

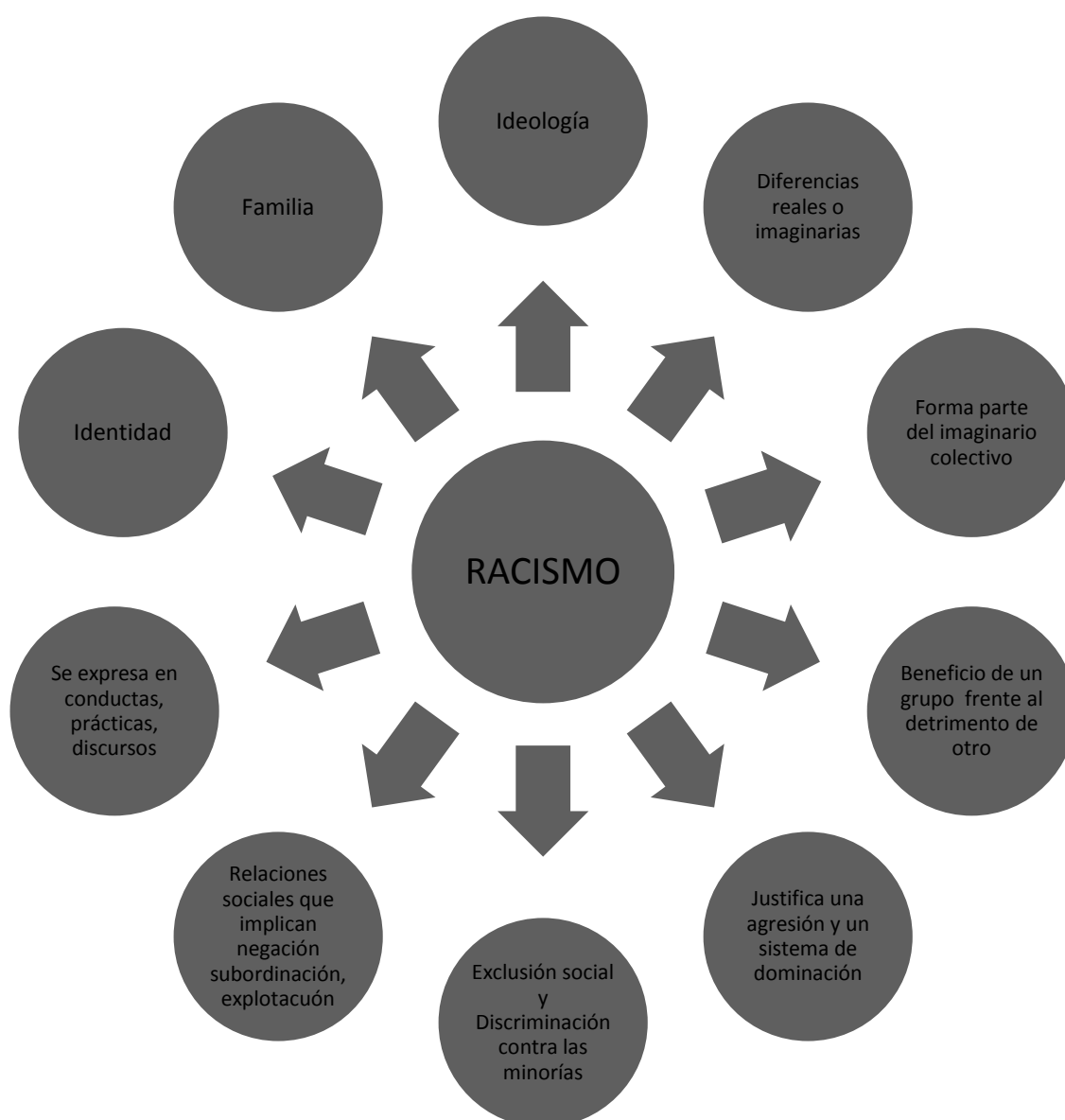
Por su parte Menéndez (1968:23) sostiene que el racismo no es solamente una cuestión de segregar negros u odiar judíos, el racismo debe ser referido a la forma de relaciones sociales y culturales que implican negación, discriminación, subordinación, compulsión y explotación de los otros en nombre de pretendidas posibilidades y disponibilidades, ya sean biológicas, sociales o culturales. Toda relación social que signifique “cosificar” a los otros, es decir negarle categoría de persona, de igual toda relación que permita procesos de discriminación hacia los otros, son formas de expresión del racismo.

En el análisis del racismo siempre va estar presente la oposición “nosotros” y los “otros”, ya que los procesos de dominación implican una relación dominantes/dominados, tal como plantean Funes y Ansaldi:

...desde las élites políticas e intelectuales “blancas” se intenta definir “sociológicamente”, de manera eugenésica, al “otro” étnico, social y cultural. Ese “otro” es recortado desde el comienzo como problema: “problema indígena”, “inmigrante” o “negro” (1991:2).

En los conceptos que hemos señalado para el análisis de esta investigación se subrayan varios aspectos que se pueden vislumbrar desde varias miradas: entre ellas la teórica que nos permite reflexionar sobre lo que implica el racismo, y desde una mirada empírica que sitúa el análisis desde las diversas prácticas racistas. El análisis de este concepto lo podemos resumir en la Figura 2 y parte de desmembrar el concepto de racismo que nos presenta varios autores. A continuación iremos explicando cada uno de los elementos que están presentes en el concepto de racismo y que nos ayudaran a entender las prácticas y discursos racistas, que es uno de los objetivos primordiales de esta tesis.

Figura 2: Análisis del concepto de Racismo



Fuente: Elaboración propia a partir de Memmi (1993), Van Dijk (2003), Funes y Ansaldi (1991) y Menéndez (1968).

Partiendo del análisis del concepto de racismo se pueden señalar que este incluye muchos aspectos. En primer lugar, se llama racismo tanto a las ideas como a los comportamientos y prácticas sociales. La doctrina o ideología, y la conducta, parecen ser las dos dimensiones del concepto más frecuentemente mencionadas tomamos la categoría de ideología dado que se resumen en la distinción común entre racismo teórico y racismo espontáneo. El racismo es una ideología que se manifiesta en actitudes discriminatorias. Algunos autores como Taguieff (1992), señalan tres dimensiones del racismo: a) Elaboraciones doctrinales e ideologías, b) prejuicios, opiniones y estereotipos y c) conductas o prácticas (discriminación, segregación o violencia).

El racismo señala Balibar (1990), es un fenómeno social total que debe de analizarse en todos sus componentes, es de carácter polimórfico, que constituye un complejo que incluye discursos, representaciones, prácticas sociales, doctrinas académicas y movimientos políticos.

Por otro lado, entre los aspectos que encontramos en el concepto de racismo destaca el de las prácticas. Retomamos la idea de Memmi (1993) que señala que en las prácticas racistas siempre van a estar presentes las diferencias, estas pueden ser objetivas, como el género, el color de piel, el lugar de origen, el nivel económico y, las subjetivas que, son las más frecuentes, entre las que se pueden señalar el sentimiento de superioridad, la inteligencia, el sentido de pertenencia, los estereotipos, los prejuicios. Según Memmi, cuando la diferencia significa desigualdad biológica o cultural y esta conduce a una desigualdad económica o política, es decir a una relación de dominación, entonces podemos hablar de racismo.

Dentro de las prácticas racistas se puede observar que están dadas para beneficiar a un grupo en detrimento de otro, que en la lógica del racismo el grupo beneficiado siempre es el grupo dominante; por ello, por mucho tiempo el racismo ha servido para justificar un sistema de dominación.

Dentro de los grupos sociales se establecen relaciones sociales, como en el caso de la ciudad de San Cristóbal, y dichas relaciones en donde permea el racismo siempre va existir la subordinación y la explotación para las minorías. Estas prácticas van a estar expresadas a través de la discriminación, la exclusión social, segregación, agresiones verbales y en muchas ocasiones la violencia física.

Es claro que la segregación va asociada preferentemente a procesos de diferenciación, mientras que la discriminación se asocia a relaciones de desigualdad. En algunos casos, el prejuicio anuncia la violencia, la prepara o la acompaña; en otros la violencia queda excluida: a veces el racismo parece

proceder de una relación directa de dominación del grupo racista sobre el grupo racializado, mientras que en otras ocasiones el grupo racializado es una construcción en gran parte mítica (Wieviorka, 1992:175).

Además de los elementos que se presentan en el concepto de racismo que estamos presentando, nos atrevemos a agregar dos elementos más, dado que son parte fundamental de este trabajo, estos son la identidad y la familia.

Primero es importante señalar que la identidad y el racismo son construcciones sociales, por tanto la identidad se configura a partir de la interacción con los otros, y cuando hablamos de identidad colectiva se habla de un nosotros y esta separación de los otros y nosotros es el principio básico del racismo, ya que la identidad presupone la existencia de esos otros que tienen costumbres, valores, estilos de vida diferentes al nosotros.

En algunos casos, la formación de una identidad comunitaria incluye de entrada significaciones racistas, un proyecto más o menos explícito de segregación o de subordinación de un grupo por motivos raciales: recoge sentimientos y afectos racistas más o menos difundidos en el seno de la colectividad, los aglutina en una conciencia étnica, nacional y religiosa, y el conjunto adquiere una fuerza de movilización que debe mucho a la intervención de agentes políticos y doctrinarios, a ideólogos y a elites que otorgan a la acción su dimensión política. En otros casos, por el contrario, el racismo, cualesquiera que sean sus formas, sólo aparece visiblemente en el curso de la evolución del movimiento o al final del mismo, en la crisis o el debilitamiento de otros referentes identitarios, como si constituyese un núcleo resistente que cristaliza una vez agotados otros elementos de sentido (Wieviorka, 1992:245).

El otro elemento que hemos agregado al concepto de racismo, es el de familia: primero, porque es la familia la fuente tradicional de identidad, es el grupo primario por excelencia y es donde se expresan las formas de racismo cotidiano. Segundo, porque como lo señala Casaús (2002), la familia reproduce la ideología dominante, en especial el racismo como elemento de autoafirmación de la identidad y de la cohesión de todos sus miembros.

Podemos darnos cuenta que el concepto de racismo como construcción social, ha sufrido una variedad de cambios. A partir de los sesenta, el término sufre, como ha señalado Miles (1989), un proceso de inflación conceptual. En relación a este tema Taguieff (1992) distingue como atributos del racismo contemporáneo los siguientes desplazamientos: del discurso de la pureza de la raza biológica hacia el de la identidad cultural auténtica; de la desigualdad hacia la diferencia; de la expresión de un racismo declarado a uno indirecto e implícito.

Finalmente, podemos agregar que en la mayoría de las doctrinas racistas, y consecuentemente en las definiciones de racismo, se ha superado, en muchos casos el

componente biológico y jerárquico. Esto ha llevado a hablar de un racismo sin razas o neo racismo.

Balibar (1990) plantea que el neo racismo se suele sustituir la categoría de raza o etnia por la de migrante. Se ha considerado que lo que lo desvela, y define realmente como racismo, es su “naturalización” del comportamiento del hombre recurriendo al determinismo cultural, y su rechazo de la mezcla de culturas. Por tanto, ahora se habla de racismo cultural. Y en este sentido Colino (2009) apunta que ante la imposibilidad de defender en público posturas totalmente biológicas, el racismo sufrió una metamorfosis dando paso a lo que se ha llamado racismo cultural.

2.3. Formas de expresión del racismo

Tanto la sociología como la psicología social estudian los aspectos de las relaciones intergrupales e incluyen el estudio del comportamiento en las situaciones intergrupales, de la conducta relacionada con estas situaciones, y de las creencias y actitudes del grupo propio de un individuo y de otros grupos que son relevantes para él. Las relaciones intergrupales competitivas o con espíritu de cooperación, hostiles o amistosas, están determinadas en gran medida por la lógica de las situaciones dentro de las cuales surgen.

En el proceso de la interacción social se forman continuas opiniones de las personas con las que se trata. Es evidente que los juicios que se hacen están condicionados por factores muy diversos. En primer lugar, por lo que aprendimos en la socialización primaria;⁴² en segundo lugar, por el sentir común del grupo en que vivimos y, sobre todo, por los mensajes distribuidos a través del sistema de los medios de comunicación. Finalmente, por el tipo de interacción y por sus resultados. Por tanto, las opiniones que se hacen en relación a los demás, son representaciones aproximativas y distorsionadas, es decir, auténticos prejuicios, término que los psicólogos sociales definen como la representación, positiva o negativa, de un grupo social y de sus integrantes.

⁴² Esta socialización, es la primera por la que individuo atraviesa en su niñez, y que por medio de ella se convierte en miembro de la sociedad. Esta se da en los primeros años de vida y se remite al núcleo familiar, se caracteriza por una fuerte carga afectiva. La socialización primaria termina cuando el concepto del otro generalizado se ha establecido en la conciencia del individuo.

No hay duda que en algunas condiciones todos los hombres pueden mostrar y muestran hostilidades hacia grupos distintos al suyo, sean estos grupos sociales, nacionales, raciales, religiosos o de otro tipo. Sin embargo, tampoco hay duda de que en otras condiciones esta hostilidad puede modificarse. El mejor modo de predecir si una persona albergará actitudes hostiles hacia un grupo particular y cuál será el contenido de esas actitudes, es analizar cómo comprende la situación intergrupal y, por ende, cómo le afecta en su conducta.

Cuando el individuo se encuentra en el proceso de socialización secundaria⁴³ y se enfrenta con los grupos de referencia, se puede presentar una tendencia a desarrollar estereotipos acerca de ellos, que vienen a presentarse a manera de prejuicio y a tratarlos sobre la base de categorías como la discriminación.

El prejuicio, la discriminación, la segregación, entre otras, son formas de racismo que se presentan tanto en la socialización primaria como en la secundaria. De esto podemos señalar que, en la familia como institución socializadora es donde tiene lugar, primeramente, la construcción de la identidad, al adquirirla también se adjudican los sentimientos de pertenencia a un determinado grupo, esto lleva al individuo a tener prácticas de exclusión y en muchos casos de discriminación e intolerancia.

Los modos verbales y no verbales de comunicarse, los significados y sentidos compartidos por el medio social que rodea al recién nacido, las memorias del pasado, los valores, actitudes, tradiciones, hábitos, costumbres, gustos, prejuicios, expectativas y símbolos sociales van llegando a los niños y niñas en crecimiento a través, primero, de los adultos más cercanos que narran e interpretan las experiencias del pasado y, después, mediante nuevas y variadas influencias en la escuela, los amigos, la comunidad y, por supuesto, los medios de comunicación.

Hemos señalado en otro momento que, el racismo implica prácticas de exclusión, actos discriminatorios, actitudes negativas hacia el otro, considerado diferente, agresiones verbales, entre otras muchas formas en que se puede presentar. Por ello, es importante analizar la diversidad en que se pueden presentar las formas de racismo.

Es preciso señalar que de acuerdo a la UNESCO, en la *Declaración sobre la Raza y los Prejuicios Raciales* (1978), racismo es toda teoría que impone una superioridad o inferioridad

⁴³ Socialización secundaria, es cualquier proceso posterior que induce al individuo ya socializado a nuevos sectores del mundo objetivo de la sociedad en la que pertenece. Es la internalización de submundos –realidades parciales que contrastan con el mundo de base adquirido en la socialización primaria– institucionales o basados sobre instituciones. Se caracteriza por la división social del trabajo y por la distribución social del conocimiento (Horton y Hunt, 1998:325).

intrínseca de grupos raciales o étnicos que da a algunos el derecho a dominar o eliminar a los demás, presuntos inferiores, o que haga juicios de valor basados en una diferencia racial. Como puede apreciarse, la *Declaración* le da al concepto un contenido muy amplio, cercano al concepto de exclusión o rechazo a los otros. Y añade que el concepto de racismo, engloba las ideologías fundadas en los prejuicios raciales, los comportamientos discriminatorios, las disposiciones estructurales y las prácticas institucionalizadas que provocan la desigualdad racial, así como la idea falaz de que las relaciones discriminatorias entre grupos son moral y científicamente justificables.

De este agregado se desprende que hay varias formas en las que el racismo se expresa, a saber: prejuicio, discriminación, segregación, violencia, intolerancia, etnocentrismo. El *Prejuicio* es una de las formas elementales del racismo que puede observarse en conversaciones de la vida cotidiana; es común escuchar el uso de la forma impersonal “ellos” o “esos” para referirse de manera negativa a personas o grupos de personas. Como en el caso de San Cristóbal, en el que comúnmente se escucha decir “esos indios” de manera despectiva, o “los indios son todos delincuentes”, entre otras formas de expresión derivadas del prejuicio.

Podemos citar que el ‘prejuicio’ se refiere literalmente a un juicio prematuro o previo (un pre-juicio), una opinión preconcebida y arbitraria, normalmente dirigida hacia un grupo social (y no necesariamente sobre un individuo particular). Los prejuicios pueden ser positivos (valorados como “buenos”) o negativos (valorados como “malos”), aunque normalmente la carga valorativa de los prejuicios es de naturaleza adversa u hostil. Así, los prejuicios constituyen opiniones dogmáticas y desfavorables respecto a otros grupos y, por extensión, a miembros individuales de dichos grupos (Billig, 1984:575-576).

Horton y Hunt (1998:416) señalan que hay cinco raíces principales del prejuicio. Una es nuestro etnocentrismo, que nos inclina a pensar bien de aquellos que pertenecen a nuestro grupo y mal de los otros. Otra es el simple hecho de que todos los días hacemos juicios de personas a las que conocemos poco; los estereotipos, aunque nunca son completamente exactos, son guías fáciles. Otra raíz es que generalizamos a partir de nuestra propia experiencia con individuos de otros grupos. Además se tiende a escoger estereotipos que apoyan nuestras creencias acerca de cuáles deben ser las relaciones y privilegios de los diferentes grupos. Finalmente, se tiende a desarrollar prejuicios contra las personas que compiten con nosotros.

En una serie clásica de estudios, Adorno (*Apud.* Horton y Hunt, 1998:427) encontró que una persona insegura puede ser más propensa a aceptar sin sentido crítico el

prejuicio y tiende a sostenerlo más tenazmente que alguien con mayor seguridad en sí mismo. Sin embargo, el prejuicio no se limita a los inseguros emocionales, y se extiende si es apoyado fuertemente por la sociedad. Los prejuicios de una persona surgen no tanto de su inmadurez psicológica sino de la socialización en las actitudes prejuiciadas prevaletentes en su propia sociedad.

De este modo, la persona con prejuicios tiene una opinión negativa y desfavorable de los Otros. El prejuicio es una actitud, una disposición. Cuando una imagen prejuiciada sobre una persona o un grupo social se perpetúa, da lugar al ‘estereotipo’ –que procede de las palabras griegas *stereos* (‘sólido’) y *typos* (‘marca’)–. En Los Altos de Chiapas podemos citar, a modo de ejemplo, el estereotipo de que los indígenas son “sucios”.

Entre los numerosos factores socio-culturales que contribuyen a fomentar el prejuicio se puede señalar: la heterogeneidad de la población, ignorancia y dificultades de comunicación e información, existencia de rivalidades y conflictos, leyendas y tradiciones que apoyan la hostilidad.

Así, también, podemos citar que algunas de las características de los prejuicios son producidos por un estado afectivo-activo y en ningún caso son resultado de la reflexión; varían con el tiempo y están influidos por circunstancias políticas y económicas; los prejuicios se aprenden, no son innatos, los niños en un principio no los comparten con los adultos con quienes viven, les son transmitidos por las actitudes familiares y del ambiente (amigos, escuela, religión); el prejuicio se acentúa en las sociedades donde los sectores dominantes o privilegiados se sienten amenazados, y adquieren extraordinaria virulencia en los periodos de conflicto.

Zanfrini (2004:71) señala que el prejuicio se basa en uno o más estereotipos, es decir, en creencias socialmente compartidas y culturalmente condicionadas sobre las características de una categoría de personas. Es una imagen de otro grupo o categoría de personas compartida por el grupo. Los estereotipos pueden ser positivos (bueno, bondadoso, amigable, trabajador), negativos (oportunista, malo, sucio, haragán, flojo...) o mixtos. Los estereotipos se aplican indiscriminadamente a todos los miembros del grupo estereotipado, sin hacer diferencias individuales.

Los estereotipos negativos de los indios, así como las relaciones de desigualdad, son herencias que perduran en el imaginario social y que se expresan en situaciones cotidianas y de conflicto. Entre los estereotipos sobre los indios elaborados y difundidos durante la colonización y el siglo XIX, en tiempos de paz y de rebeliones y guerras, y las que hoy se atribuyen a indios contemporáneos, hay continuidades y rupturas, pero, el racismo sigue

estando vigente como un instrumento de dominación/subordinación y afirmación identitaria para justificar relaciones de explotación y de supuesta amenaza de recursos, símbolos y espacios de exclusividad.

Los estereotipos pueden definirse como la atribución de características psicológicas generales a grupos humanos grandes. No hay duda que el contenido de los diversos estereotipos tiene sus orígenes en tradiciones culturales, que pueden estar relacionadas o no con experiencias comunes, pasadas o presentes, generalizadas en exceso.

Un estereotipo, por muy «acertado» que sea, es decir, aunque refleje características objetivamente más difundidas entre los miembros de un determinado grupo que en la media de la población, no podrá aplicarse jamás a todos los miembros del grupo. Tanto si ha surgido de una experiencia directa como si es fruto de un condicionamiento social, el estereotipo desdeña la variabilidad interna del grupo y no satisface la necesidad de articular la relación entre lo universal y lo particular (Zanfrini, 2004:75).

De un modo bastante formal, el problema de los estereotipos es el de la relación entre conjuntos de atributos que varían en dimensiones continuas y unas clasificaciones que son discontinuas. Por ejemplo, las clasificaciones por nacionalidades o grupos raciales son, en su conjunto, discontinuas; la mayoría de la gente está claramente clasificada como X ó Y y raras veces como algo intermedio (Tajfel, 1984:160).

Por tanto, cuando hablamos de estereotipo, necesariamente tenemos que hablar de categorización social, ya que el estereotipo implica atribuir características determinadas a los individuos o grupos sociales. En este aspecto, Tajfel (1984:161) plantea tres afirmaciones empíricas sobre la categorización social. La primera es que los rasgos o características personales pueden tratarse empíricamente como dimensiones. La segunda afirmación es que, a través de la experiencia cultural y personal, dimensiones como «inteligente», «perezoso» o «sincero» están asociadas subjetivamente con clasificaciones de la gente en grupos. La tercera afirmación se refiere a dos consecuencias de la tendencia a simplificar con el fin de resolver la situación. Son dos aspectos que pueden describirse del modo siguiente: cuando una clasificación está correlacionada con una dimensión continua, habrá una tendencia a exagerar las diferencias en esa dimensión entre los ítems o características que pertenecen a grupos distintos, y a minimizar estas diferencias dentro de cada uno de los grupos.

Todo estereotipo es una construcción del Otro en el marco de ciertas estructuras de poder que fijan las diferencias y las vuelven intrínsecas, homogeneizando y reduciendo al grupo a un conjunto de rasgos que distorsionan la identidad (Castellanos, 2003:37). La

inseparable valoración positiva y negativa de los estereotipos funciona para imponer una determinada relación de poder, confrontando y reconociendo supuestas cualidades del grupo estereotipado, según intereses en disputa y capacidad de interpelación del sujeto.

Si hablamos de grupos, no podemos dejar de considerar las funciones sociales que tendrían los estereotipos. Tajfel (1984:175) considera dos funciones sociales: en primer lugar, su papel al contribuir a la creación y mantenimiento de ideologías de grupo que explican y justifican una diversidad de acciones sociales; en segundo lugar, su papel al ayudar a conservar y crear diferenciaciones positivamente valoradas de un grupo respecto de otros grupos sociales. De esta manera podemos señalar que, la incompreensión entre los distintos grupos humanos, que lleva implícita casi siempre la discriminación, es un fenómeno que se basa en el llamado “prejuicio racial” que es una forma desfavorable del prejuicio en general.

La Discriminación consiste en la inferiorización del otro en términos de derechos o beneficios. Este trato diferenciado puede dar lugar incluso a la humillación. Ejemplos de discriminación más evidentes son las restricciones de acceso a lugares públicos, escuelas o empleo entre otros. Es preciso señalar que derivado de los prejuicios y estereotipos surgen las prácticas discriminatorias. La discriminación es la situación en la que una persona o grupo es *tratada* de forma desfavorable a causa de los prejuicios o estereotipos, generalmente por pertenecer a una categoría social distinta. Entre las categorías que arraigan los prejuicios y sustentan la discriminación se encuentran la raza, la orientación sexual, la religión, el rango socioeconómico, la edad y las discapacidades.

La discriminación es un comportamiento, una práctica. Sin embargo, no siempre existe un enlace automático entre el prejuicio y la precondena, ya sea en forma de discriminación o racismo. El que una persona exprese prejuicios negativos hacia un grupo determinado no significa que, efectivamente, tome actitudes hostiles hacia cada miembro individual de dicho grupo. Por ejemplo, pudiera suceder que un individuo identificado con la población mestiza de San Cristóbal de Las Casas (un coletos) tenga prejuicios en contra de los indígenas de la región y, sin embargo, busque establecer algún tipo de relación laboral con ellos sin manifestar discriminación; más aún, el trato podría ser respetuoso y amable. O podría suceder que un individuo identificado como indígena tuviera prejuicios (negativos) sobre los coletos, pero en los hechos su relación estuviera impregnada de servilismo y gentileza de parte suya hacia los mestizos.

También puede suceder lo contrario, que la discriminación exista en ausencia del prejuicio. Por ejemplo, imaginemos el caso en que un mesero (indígena o mestizo) de algún

restaurante en San Cristóbal de Las Casas niegue el acceso a un niño indígena que pretende vender pulseras tejidas. Podría ser que el mesero no tenga ningún prejuicio respecto al niño vendedor, pero obedeciendo las políticas del establecimiento, es él quién debe prohibir la entrada a cualquier tipo de vendedor ambulante (con la coincidencia de que la mayoría de los vendedores ambulantes son indígenas), realizando una práctica discriminatoria.

En las relaciones étnicas la discriminación consiste en tratar a las personas con base en la clasificación del grupo, más que sobre la base de sus características individuales. La discriminación ocurre, cuando al contratar a un empleado, al admitir estudiantes en la escuela, al alquilar una casa, al elegir un cónyuge o en cualquier situación, aceptamos o rechazamos a una persona debido a su identidad étnica, de género u otro factor diferenciador. Entonces, podemos decir que la discriminación es, por lo general, el comportamiento observable o la expresión comportamental del prejuicio; es el tratamiento en categorías de una persona por el hecho de que pertenezca a un grupo específico.

Algunas de las condiciones que crean el prejuicio y la discriminación son bastantes obvias. Los factores que mantienen el prejuicio y la discriminación por un período de tiempo son tal vez menos obvios. Estos factores indudablemente tienen que ver con la estructura social, la dinámica individual de las personas y, por supuesto, la cultura.

Cuando hablamos de la estructura social se puede decir que una vez que se han establecido, el prejuicio y la discriminación contra un grupo, las formas de comportarse hacia el grupo rechazado se convierten en normas sociales. Entendiendo por normas sociales, las actitudes que son compartidas por los miembros del grupo aceptado y los miembros del grupo esperan que todos tengan o compartan la misma actitud.

Una persona puede “elegir” hasta cierto punto la posibilidad de no creer en los estereotipos y calibrar bien los datos disponibles, especialmente aquellos que desmienten los prejuicios (Zanfrini, 2004:84). Sería constructivo hacerlo, ya que las consecuencias funcionales de los prejuicios y estereotipos son alimentar ideologías racistas o dar una cierta legitimidad a las conductas discriminatorias.

Podemos señalar que la *Segregación* implica separación espacial. Se expresa manteniendo al grupo racializado a distancia. Las expresiones más notables de segregación racial en términos espaciales y socio clasistas, han sido el ghetto y el apartheid. La segregación social se refiere a la separación de los individuos que integran una comunidad, por entenderse heterogéneos o no, asimilables en función de criterios ideológicos, étnicos, religiosos o de otra naturaleza.

La segregación sería el equivalente a la discriminación pero en el plano institucional, “es una forma institucionalizada de discriminación reforzada legalmente o por las costumbres” (Allport, 1954:15) que tiene la especificidad de construir límites espaciales de algún tipo entre los miembros del propio grupo y del o los grupos rechazados.

La segregación consiste en la separación de un grupo social, la creación de distancias físicas, reservándose espacios propios. La segregación inscribe las relaciones intergrupales en el espacio, produciendo la organización geopolítica de un hábitat (desde un barrio a un país) ya mediante procesos sociológicos no organizados o a través de la intervención de instituciones, leyes, reglamentos o la violencia más o menos establecida (Wieviorka, 1992).

Sin embargo, no toda segregación tiene connotaciones raciales. Así por ejemplo, ciertas formas de segregación étnica están regidas por los movimientos migratorios y por el reagrupamiento sobre criterios de comunidad de origen. La segregación racial, en cambio, obstaculiza hasta bloquear la participación y conduce al aislamiento residencial del grupo racializado y suele seguir el siguiente patrón: penetración, invasión, consolidación y hacinamiento.

En este sentido podemos señalar que la disputa por el territorio y el espacio social marca el carácter conflictivo de las relaciones interétnicas. Los pueblos mesoamericanos vivieron en ciudades, pero desde la Conquista, reducidos a la condición de colonizados y convertidos en indios, se les niega la capacidad para la vida urbana y recurrentemente en la historia, se les oculta desconociendo su presencia y disminuyendo su significado demográfico y participación en la vida social urbana (Castellanos, 2003:84). Por ejemplo, desde tiempos inmemoriales existe la percepción de las élites de una amenaza a su territorio. La invasión indígena de la ciudad es parte de la memoria de los habitantes de la ciudad de San Cristóbal. En este sentido encontramos un discurso que difunde el temor al Otro a través del rumor constante de que los indígenas un día invadirán la ciudad y expulsarán a los mestizos.

La *Violencia* constituye la forma extrema en que se manifiesta el racismo. Esta violencia puede ser la que proviene del individuo (actos de violencia más o menos aislados sin contenido político) o aquella que se ejerce del mismo Estado. Dentro de las formas de expresión del racismo, se incluye la violencia, materializada tanto en amenazas y lenguaje insultante como en agresiones físicas y violencia contra la propiedad.

Un breve repaso de la historia nos muestra que en Occidente, el racismo ha adoptado formas de lo más violentas, agresivas y sutiles. Se elaboró toda una construcción

ideológica basada en teorías aparentemente científicas para justificar etnocidios, genocidios, matanzas, torturas, linchamientos, robos, explotación, opresión, dominación, alineación. Estas formas de expresión del racismo no necesariamente se suceden unas a otras; y pueden generarse por problemas sociales, económicos, creencias religiosas, sentimientos de temor, amenazas a la identidad comunitaria, entre otras.

La intolerancia es cualquier actitud irrespetuosa hacia las opiniones o características diferentes de las propias. Tiene por consecuencia la discriminación dirigida hacia grupos o personas (que puede llegar a la segregación o a la agresión) por el hecho de que éstos piensen o actúen o simplemente sean de manera diferente. Las múltiples manifestaciones de la intolerancia poseen en común la elevación como valor supremo de la propia identidad, desde la cual se justifica el ejercicio de la marginación hacia el otro diferente.

A menudo la intolerancia está ligada a manifestaciones de odio racial, nacional, sexual, étnico o a otras formas de comportamiento que discriminación a ciertas personas. En sus encarnaciones o manifestaciones, consagran como valor superior, no a la persona con sus propias y diversas identidades, sino a la propia identidad enfrentada a la de los demás.

La intolerancia es la actitud de rechazo por parte de un grupo generalmente mayoritario de las creencias y las prácticas de otro grupo generalmente minoritario, porque considera que tales creencias y prácticas constituyen una amenaza para la solidaridad del propio grupo o para sus intereses materiales y simbólicos. El fundamento principal de este tipo de discriminación es la diferencia cultural y la percepción de que la cultura minoritaria representa un peligro para la reproducción de la cultura dominante (Giménez, 2005:41).

La intolerancia es una de las manifestaciones del racismo, implica cualquier forma explícita o implícita, tanto de la inferioridad de algunos colectivos étnicos, como la superioridad del colectivo propio. Cualquier tipo de racismo implica necesariamente discriminación, segregación, rechazo a la cultura y valores ajenos y algún tipo de violencia.

Etnocentrismo es el acto de entender y evaluar otra cultura acorde con los parámetros de nuestra propia cultura, y en emplear los patrones de la propia para juzgar la cultura ajena. En la vida cotidiana, el etnocentrismo es bien perceptible en los juicios de valor de quienes ven a las gentes de otras culturas como raras o atrasadas.

El etnocentrismo tiene su origen como concepto teórico a partir del estudio de los comportamientos y las formas de relación entre los grupos. Se trata de un fenómeno social que puede manifestarse en cualquier conjunto de individuos e implica distinción entre la pertenencia o no al propio grupo, la consideración como superior de la forma de vida del mismo y la discriminación entre grupos. Aguilera (2002) define el etnocentrismo como la

actitud de un grupo que consiste en considerar que se tiene un puesto central respecto a los otros grupos, valorando de modo más positivo sus propios logros y particularidades que los de los diferentes. En este sentido las prácticas racistas más comunes se presentan porque muchas personas consideran que las culturas indígenas son inferiores a la de los mestizos, y frecuentemente señalan que los indígenas son “incivilizados” y se consideran superiores.

Hoy el racismo se presenta como una amenaza bastante real, y esto se debe al curso cada vez más acelerado de la crisis económica y social, al desempleo, mismos que han afectado al modelo de integración entre sociedad y Estado. En el contexto global se hace imperante fomentar la tolerancia y el respeto hacia lo diferente. Contamos con los elementos para hacerlo: diversos agentes como la familia, los medios de comunicación, las instituciones religiosas, clubes y escuelas, que son los que colaboran en la internalización de actitudes, valores, juicios y estereotipos acerca de la convivencia y de la relación con otros pueblos, culturas y religiones.

Los estereotipos y relaciones interétnicas varían a través del tiempo según el contexto histórico, en momentos de tensión y confrontación. Las circunstancias en que las imágenes racistas se vuelven explícitas pueden estar asociadas al cambio, a hechos percibidos como amenazas a intereses específicos, y pueden ser más diferencialistas. Muchas imágenes se producen y reproducen en condiciones de desconocimiento, lejanía y extrañeza y no son exclusivas de la proximidad y la interacción social. Además, éstas pueden ser comunes entre distintas clases y espacios públicos y privados y contextos regionales. Por ello, debemos seguir profundizando en los mecanismos de su producción y reproducción, a partir de reconocer que hay una matriz ideológica cultural de estas imágenes, difundidas desde los discursos dominantes, y que las mismas emergen en determinadas dinámicas de las relaciones sociales, como un recurso en situaciones de conflicto que atraviesan al conjunto de la sociedad por encontrarse enraizadas en prácticas culturales.

2.4. Ideología y racismo

Es preciso para el análisis de las relaciones interculturales y de las ideologías e identidades que intervienen y se reproducen en este campo, discutir en torno a la concepción socialmente arraigada, que no existe racismo en países como México y ciertas políticas de

asimilación no expresan una ideología racista y, cuando se reconoce, es visto siempre como más benévolo por su carácter inclusivo.

Por ello, no se puede hacer un análisis de las prácticas y los discursos racistas sin pensar en lo que implica el concepto de ideología. Al hablar de ideología entendemos que se trata de un conjunto de construcciones mentales con diferentes grados de racionalización y distintas formas discursivas social e históricamente condicionadas. Su necesaria referencia a la práctica social conlleva una dimensión moral y política en la que se tensa la producción de los significados que le dan sentido a las relaciones sociales que los hombres establecen entre sí.

Todas las formas de exclusión, explotación, discriminación y violencia, en las que descansaba el poder colonial y contra las que lucharon los pueblos indígenas, no hubiesen podido sostenerse sin la legitimación de una ideología que justificara su descalificación, según las propias formas de dominación y los agentes que la ejercían. El racismo colonial no era un sistema sólo discursivo, capaz de representar al indio suficientemente inferior para legitimar la dominación; el racismo se manifestó en todas sus formas en las relaciones sociales, y estructuró una sociedad jerarquizada.

La aportación de Mannheim (1987:47) respecto al concepto de ideología estriba en dos cuestiones: que las ideologías pueden diferenciarse según su adscripción a una u otra clase en la estructura social (contraponiendo ideología y utopía) y que la dinámica histórica de confrontación entre clases decide el carácter ideológico o utópico sobre la posición dominante o dominada.

Geertz plantea dos posiciones principales en el estudio de los determinantes sociales de la ideología: la teoría del interés y la teoría de la tensión. Para la primera, la ideología es una máscara y un arma; para la segunda, es un síntoma y un remedio. Según la teoría del interés, los pronunciamientos ideológicos han de verse sobre el fondo de una lucha universal para lograr ventajas; según la teoría de la tensión, atendiendo a un permanente esfuerzo de corregir el desequilibrio sociopsicológico (1992:177).

Podemos darnos cuenta que el análisis del racismo ha motivado diversas posturas ideológicas, variadas formas que han transformado el concepto, como lo señalábamos anteriormente. Miles (1993) denuncia esta ambivalencia del concepto por estar excesivamente vinculado a la jerarquización social y a la producción social de sentido a partir de un factor socio-racial basado en el color de la piel y porque, en la mayoría de los casos, el análisis del racismo elaborado por sociólogos y antropólogos ha carecido de una perspectiva histórica.

La postura de Miles es muy acertada al señalar que el concepto se ha extendido demasiado y ha servido para definir cualquier práctica, manifestación, actitud o emoción en las ciencias sociales anglosajonas, y se ha sacado totalmente de contexto. Propone una elaboración del término, definido exclusivamente como ideología, analizándolo desde una perspectiva histórica en el contexto de una sociedad de clases y articulado con otros conceptos, como los de género y nación (Miles, 1993:53).

La ideología racista puede identificarse, por una serie de elementos:

- 1) Su referencia a prácticas de discriminación social en cualquier sociedad y grupo social, sin circunscribir el análisis al color de piel o a la jerarquización social.
- 2) La referencia a patrones que generen prácticas de desigualdad y a estrategias destinadas a excluir a cualquier grupo social. Esta exclusión puede estar basada en elementos biológicos o culturales.
- 3) Su manipulación como cuerpo teórico coherente o como estereotipos y mitos que se construyen y se reelaboran para legitimar la diferencia y ha servido para dar una explicación satisfactoria y una interpretación del mundo a un grupo determinado.
- 4) Su carácter no estático, mismo que se adapta a las necesidades del grupo dominante, proporcionando diferentes mecanismos de exclusión según la coyuntura política; de ahí que estas prácticas excluyentes se institucionalicen desde el Estado.
- 5) Su articulación con otros discursos de la desigualdad como el sexismo y el nacionalismo y, en esa medida, potencia su capacidad de movilización y amplía su discurso de exclusión a otros sectores de la población (Miles, 1993:82).

Para Cohn, ideología es "...un conjunto de esquemas de interpretación que operan en un segundo plano en los procesos de comunicación, imponiendo formas de percepción y de concepción del mundo que son relevantes para la distribución de poder y de prestigio en una sociedad" (2002:138). Tales esquemas de interpretación expresan los niveles del proceso ideológico a través del propio proceso de producción, del lenguaje y de las estructuras de relaciones sociales constituidas.

2.5. Prácticas y discursos racistas

Tradicionalmente, los estudios sobre racismo han estado más centrados en aspectos macro-estructurales, sean estos históricos o socioeconómicos, y en el campo de la psicología social, la tendencia ha sido a focalizar los prejuicios, centrándose en las actitudes y valores racistas.

Es sólo en la última década del siglo pasado que existe una mayor preocupación por los discursos que expresan prácticas sociales discriminatorias, destacando, especialmente, las diferentes formas de reproducción cotidiana del racismo en el complejo proceso de la comunicación pública e interpersonal (Van Dijk, 2007:86). Este tipo de discursos, como expresión, confirmación o legitimación de opiniones, actitudes e ideologías del grupo social o étnico dominante, contribuye a la reproducción del racismo y de las formas de dominación vigentes.

Van Dijk (2007:192) presenta dos formas comunes de discurso racista: (a) dirigido al *otro diferente* y (b) sobre el *otro diferente*. Este trabajo de investigación se alinea con la última caracterización. Así, se pretende estudiar las formas cómo en una estructura social profundamente marcada por las jerarquías sociales, económicas y de clases, los discursos de exclusión contribuyen a la reproducción de las marcadas desigualdades vigentes, siendo tema de reflexión las prácticas, argumentos y representaciones que naturalizan las condiciones de miseria y explotación de los grupos subordinados.

Como Billig (1984) subraya, el sujeto racista, no es un ser pasivo, cuya mente repite mecánicamente lo que recibió. Este es un ser que piensa y argumenta con ideas su discurso. Esa complejidad está implícita en la reproducción del racismo. No sólo las sociedades e instituciones producen prácticas racistas (discursos o prácticas lingüísticas incluidas), sino los discursos racistas contribuyen también, de forma significativa, a la reproducción de prejuicios y concepciones que son asimilados acríticamente como parte de los procesos de socialización, subjetivación e inter-subjetivación. Y así, categorizaciones, identificaciones, normas y conocimientos son permanentemente procesados en la dinámica de las prácticas lingüísticas desarrolladas en las interacciones sociales. Por eso es que, coincidiendo con Van Dijk (2009), se destaca la necesidad de que aparezcan también los discursos críticos de tales prácticas racistas, especialmente identificando la construcción socio histórica y cultural de tales ideas.

Los discursos y las prácticas institucionales refuerzan identidades regionales más inclusivas de la diversidad sociocultural, sea para legitimar su poder hacia dentro, sea para

reafirmarse frente al centro y/o hacia el extranjero. ¿Cómo llegan estos discursos a los espacios de la cotidianidad?

En ámbitos familiares se reproducen valoraciones que desalientan en forma parcial o definitiva el uso de la lengua propia, la indumentaria y cualquier signo que revele su origen en los espacios públicos, lo cual refleja la interiorización de este sistema fincado en la jerarquización de clases y grupos socioétnicos y las culturas criollo-mestizas y étnicas. La denigración de los indígenas puede expresarse en la propia percepción de la familia cuando se trata de clasificar a sus miembros y afirmar su identidad. En este sentido Castellanos señala que:

Las élites coletas y sancristobalenses nunca han expresado inclinación ni gusto por el uso de indumentaria de ninguna etnia de la región, y sus pasajeras alianzas con los indios durante los años de la revolución no exigieron estas proximidades; tampoco han mostrado preocupación por ocultar su desprecio hacia los indios. Los funcionarios de los gobiernos estatales y municipales portan, ocasionalmente, en actos oficiales, el sombrero y el chuj tzotzil de Chamula y Zinacantán ofrecidos por los anfitriones (autoridades y representantes de las comunidades) para compartir lo propio y como gesto de una voluntad de aproximación, o en actos de proselitismo político (2003:77-78).

La postura de Castellanos se presenta muy radical, al señalar que “nunca” las élites coletas y san cristobalenses han tenido gusto por la indumentaria indígena, si bien, en la gran mayoría de los “auténticos coletos” se puede presentar este fenómeno, no podemos señalar tan drásticamente que nunca ha pasado esto, porque basta caminar por las calles de la ciudad, para darnos cuenta de que muchos de los habitantes de la ciudad portan con orgullo y elegancia muchos de los trajes indígenas, inclusive encontramos actualmente en la ciudad, comercios en donde se venden ropa con las mismas telas de los trajes típicos realizada por diseñadores. Por otro lado, resulta muy interesante observar las diversas prácticas sociales de los funcionarios públicos, al portar los trajes indígenas en los diferentes actos públicos de mayor relevancia y señalar el orgullo que sienten de sentirse parte de las comunidades indígenas.

Estos discursos y prácticas no son exclusivos de determinadas relaciones sociales, no marcan las relaciones interétnicas sólo en el ámbito laboral, la familia y espacios vecinales. Los medios de comunicación (radio, televisión), el teatro, la escuela, y muy variadas relaciones con el Estado y la sociedad refuerzan estas representaciones y actos de carácter etnocéntrico, discriminatorio y racista que reproducen las desigualdades. No son sólo los actores el objeto de análisis, sino los discursos y su difusión, las condiciones en las que se reproducen, las consecuencias y oposición. Incluso como dice Guillaumin (*Apud.*

Castellanos, 2003:131) el racismo no se reduce al rechazo y uso de términos peyorativos, pueden expresarse en un “discurso elogioso”.

Utilizamos aquí la expresión “prácticas racistas” como una forma para sintetizar las relaciones sociales de desigualdad y diferencia, apelando al universo simbólico e ideológico en el que se realizan (el discurso racista, por ejemplo) y las condiciones socio-materiales de producción de relaciones intergrupales que generan tales prácticas. Las “prácticas racistas” son todas aquellas donde se evidencia que un grupo es receptor desigual de recursos, servicios, medios de comunicación, economía, lenguaje. Estos hechos presuponen procesos de decisión que discriminan entre personas, pero también presuponen la existencia de escasez de haberes, e involucran decisiones sobre la valía de las personas y su adecuación para que se les asignen esos recursos escasos.

Las “*prácticas racistas*” incluyen acciones intencionales, crean patrones de desigualdad o de resistencia. La producción de grupos diferenciados sobre criterios racistas se vale de muy variadas estrategias y prácticas, entre las que incluimos desde el prejuicio hasta la discriminación, basándose en recursos variados y revirtiendo en una diversidad de consecuencias, entre las que incluimos la formación de esos grupos de otros racializados.

2.6. Etnia, etnicidad y racismo

El concepto de etnia ha sido uno de los más debatidos en el ámbito de la antropología y en el de las ciencias sociales. Cuando en los años sesenta los antropólogos decidieron abandonar viejas denominaciones respecto a las palabras “pueblo” y “tribu”, pues muchas de esas interpretaciones tenían connotaciones colonialistas, entró en el lenguaje común el uso de categorías como grupos étnicos y etnicidad (Díaz-Polanco, 1992:79).

De acuerdo a Casares (1982:46) la palabra étnico deriva del griego *ethnos* “*raza, nación, tribu*”, que a su vez deriva de *ethnikos*, que originalmente significaba “perteneciente a las naciones”. Casares señala que su primer uso en las ciencias sociales se atribuye al antropólogo David Riesman (1953), aunque fue Frederick Barth (1969) quien realizó una de las principales conceptualizaciones sobre etnicidad y cuya influencia ha trascendido a muchos otros campos de las ciencias sociales. Banton (1999:34) proporciona una definición de etnia y etnicidad que subraya la importancia de la percepción subjetiva de pertenencia basada en tres requisitos. Una etnia existe en sentido completo cuando: (a) una parte de la

sociedad más amplia es percibida por el resto en lenguaje, religión, o patria ancestral; (b) cuando los miembros de ese grupo se perciben a sí mismos del mismo modo; (c) cuando los miembros de la minoría (al menos) participan y comparten actividades en torno a su origen o cultura común.

El concepto de etnicidad de acuerdo a Brah (1994:809) parte de la emergencia de las condiciones culturales, políticas y económicas compartidas para construir “narrativas culturales” sobre estas condiciones de vida. El estudio de la etnicidad descansa en el proceso de diferenciación cultural y el desarrollo y mantenimiento de la conciencia étnica y la identidad. Según Banton (1999:39), la etnicidad es un sustantivo empleado para referirse a dos formas sociales fácilmente distinguibles: por un lado, *etnia* es un grupo relativamente grande al que a veces se le llama nación y, por otro, la etnicidad es el atributo que distingue a las minorías dentro de un estado en el que todos comparten la misma ciudadanía. A esta última es a la que se llama etnicidad secundaria, que deviene primaria cuando esa minoría se constituye en estado-nación independiente.

La relación entre racismo y etnicidad es un tema abierto en las ciencias sociales, especialmente a la luz de los conflictos que se presentan en la actualidad, como movimientos sociales, armados o no, guerrillas, entre ellos el del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Estos han hecho ver cuán estrecha puede llegar a presentarse en la realidad social esa relación entre racismo y etnicidad, pues numerosos discursos nacionalistas o racistas incluyen criterios culturales o simbólicos que pretenden desprenderse de los criterios biológicos heredados de algunas de las líneas científicas del racismo tradicional. La distinción entre criterios biológicos de pertenencia y de exclusión racial es muy difícil y vuelve ambivalente la relación entre racismo y etnicidad. De acuerdo a Casares (1982:42) el anti-racismo contemporáneo reivindica el respeto a la diferencia étnica, ignorándose cualquier posible conexión entre uno y otro criterio toda vez que proporcionan las bases de nuevas formas de racismo del grupo dominante.

En síntesis, la diferencia entre grupo racial y grupo étnico, entre *raza* y etnicidad es que la categorización racial y las prácticas racistas han sido empleadas como plataforma para excluir a los otros del acceso a privilegios o derechos, mientras que un sentimiento compartido de etnicidad ha servido habitualmente de base para la creación de un grupo incluyente. Un grupo será mucho más sólidamente construido cuantos más rasgos distintivos sirvan de base para su identidad (Barnes, 1992:259). Así pues, como señala Banton (1999:199), la diferencia entre racismo y etnicidad no es tanto por la naturaleza de

los grupos que conforman como por ser procesos sociales distintos que pueden ser experimentados o desempeñados por un mismo grupo.

Teniendo en cuenta ese panorama, las posiciones sobre la pertinencia de la utilización del concepto etnia en lugar de raza presenta varias confusiones.⁴⁴ En primer lugar, existiría un error semántico cuando el término etnia es utilizado para designar a un grupo humano determinado, cuyos miembros comparten el sentimiento de poseer un origen común, una historia, una lengua, un destino y son conscientes de su unidad, una especie de categorización de pertenencia racial que se pretende criticar; de esa forma, la etnicidad nos ubicaría en la noción de identidad que remite a su vez a la de la cultura.⁴⁵ En segundo lugar, la etnicidad puede ser vista como una instancia identitaria inmutable, invariable, no accesible al cambio y a los condicionamientos de los ámbitos políticos, económicos y sociales. Este tipo de posiciones son defendidas por las corrientes esencialistas y culturalistas que consideran al individuo como una persona que sólo puede identificarse con su grupo de origen. Finalmente, relacionado con lo anterior, es decir con los esencialismos, existiría la posibilidad de que se niegue a la persona la decisión de pertenecer o no a determinado grupo identitario y cultural.

El concepto utilitario de etnia, si bien permite prescindir del término raza, en realidad deja un espacio más o menos amplio para los factores físicos, una suerte de biologismo, que se combinarían con rasgos culturales para caracterizar a los denominados grupos étnicos puesto que la utilización de raza es un recurso más bien de carácter subjetivo utilizado por los diferentes actores de una sociedad determinada.⁴⁶ Desde esa perspectiva, el peligro más grande relacionado a lo étnico, es el de amplificar la visión relativista de las culturas según la cual las etnias son entidades específicas, autónomas entre sí, iguales entre sí.

⁴⁴ La más común es encerrar la noción de raza en la de etnia. Hay muchos ejemplos al respecto. Uno de ellos es el que menciona que un grupo étnico es una colectividad en el marco de una sociedad más amplia que tiene antecedentes comunes reales o putativos, recuerdos de un pasado común y uno o más elementos simbólicos que sirven de centro cultural y definen la identidad del grupo, como familia, religión, idioma, territorio común, nacionalidad o apariencia física (Crowley, 1993:98).

⁴⁵ La confusión respecto a las terminologías respecto a la etnicidad vinculadas con el problema de la identidad individual y grupal se complica mucho más cuando se introducen categorías como nación, nacionalidad, identidad nacional (Díaz-Polanco, 1992:85).

⁴⁶ El concepto utilitario de etnia se relaciona con el uso instrumental que se hace de él. Por ejemplo, cuando determinada persona utiliza su condición étnica para obtener beneficios o combatir las desigualdades materiales de que es objeto en una sociedad. En términos generales, esta "instrumentalidad" de lo étnico viene dada por el nivel de "conciencia" que la persona desarrolle sobre su pertenencia a un grupo (Díaz-Polanco, 1992:88).

Sobre este punto, no es inusual el hecho de que ciertas colectividades culturales se definan como superiores o consideren inferiores a otras culturas. Cuando existe una revaloración positiva de los atributos identitarios de cierto grupo o comunidad social, suele emplearse el término *etnicidad*. Por el contrario, cuando se revela una serie de características negativas de los grupos identitarios se denomina *etnicismo*. Esto implica que las denominaciones pueden ser usadas por un espectro amplio de sectores sociales, dependiendo la posición que éstos tengan dentro de la estructura de poder en un estado nacional.

En todo caso, si la llamada *identidad étnica* va a estar afectada por su relación con las identidades nacionales y la pertenencia de sus miembros a distintas clases y segmentos de la sociedad, existiría la posibilidad que se las analicen en tres niveles: a) como un sentimiento individual de pertenencia a una comunidad, exista o no realmente dicha comunidad; b) como un factor de movilización colectiva para forjar o reforzar una identidad y salir a la escena política; y c) en relación con las imposiciones estructurales que asignan a los grupos y los individuos un lugar en la sociedad con arreglo a su *identidad étnica* (Díaz-Polanco, 1992:69).

Todos estos elementos y significados explicarían el auge de lo étnico y las teorías al respecto, pero al parecer existiría un consenso general de que el tratamiento de lo étnico en varias dimensiones de la política y la ideología encubriría doctrinas y comportamientos racistas de varios sectores sociales.

Del tal forma, podemos señalar que tanto el racismo como la identidad son procesos de construcción social, por tanto, no se puede estudiar el racismo, si no se analiza cómo se construyen los procesos de identidad, ya que el individuo al identificarse con un grupo determinado se siente perteneciente a él, adopta sus discursos y prácticas, en relaciones con otros que, a veces, niega. Aunado a esto no podemos dejar de señalar que las prácticas y discursos racistas son parte constitutiva de los procesos de reproducción social y cultural, de relaciones articuladas de manera más amplia, en primer lugar en el grupo primario (familia), posteriormente en los grupos secundarios (escuela, iglesia, amigos), y no podemos dejar de mencionar las agencias culturales (medios de comunicación masiva).

CAPITULO III FAMILIA Y REPRODUCCIÓN SOCIAL

La familia es el espejo
de la sociedad.
Víctor Hugo

3.1. Familia: dimensiones y modelos de análisis

Una de las características fundamentales del ser humano es el hecho de vivir en sociedad; el hombre, para poder satisfacer sus necesidades biológicas, psicológicas y sociales, requiere siempre participar y moverse dentro de diferentes grupos en su vida diaria. Esto es, desde el nacimiento hasta la muerte, invariablemente realizamos nuestras actividades dentro de conglomerados, como la familia, la vecindad, el equipo deportivo, el trabajo, la escuela, la ciudad, ya que todas ellas requieren del complemento de la conducta de otros individuos.

Es por medio de esa permanente interrelación como vamos obteniendo los satisfactores que nos permiten cubrir las amplias necesidades que todo ser humano tiene. De estos grupos resalta por su importancia la familia, considerada como el núcleo primario y fundamental para proveer a la satisfacción de las necesidades básicas del hombre y sobre todo de los hijos, quienes por su carácter dependiente deben de encontrar plena respuesta a sus carencias, como requisito para lograr un óptimo resultado en su proceso de crecimiento y desarrollo.

La familia ha demostrado históricamente ser un núcleo indispensable para el desarrollo del hombre, el cual depende de ella para su supervivencia y su crecimiento. Para el hombre, la autosuficiencia es algo imposible; sólo puede existir un grado relativo de autonomía.

Barbagli (1987:34) ha señalado tres dimensiones bajo las cuales ha sido captada la realidad familiar en la literatura internacional o cómo ha sido entendido el término familia: *la estructura familiar, las relaciones familiares y las relaciones de parentela*. La primera comprende al grupo de personas que viven bajo el mismo techo, la amplitud y composición, las reglas con las cuales éste se forma, se transforma y se divide. La segunda incluye las relaciones de autoridad y de afecto al interior de este grupo de corresidentes, los modos a través de los cuales éstos interactúan y se tratan, las emociones y los sentimientos que prueban el uno con el otro. La tercera se refiere a las relaciones existentes entre grupos distintos de

corresidentes que tengan lazos de parentesco, la frecuencia con la cual éstos se ven, se ayudan, elaboran y persiguen estrategias comunes para acrecentar, o al menos para conservar, sus recursos económicos, su poder, su prestigio.

Estas dimensiones pueden ayudar a organizar el mapa cognitivo que se ha ido construyendo en distintos campos disciplinarios acerca de las formas de estructuración del parentesco y de la familia. Permite identificar los rasgos o aspectos que tocan las investigaciones sobre esta temática y establecer un balance acerca de los conocimientos acumulados y las líneas de investigación que hace falta cubrir. Teniendo en cuenta las tres dimensiones mencionadas arriba trataré de reconstruir cómo se ha presentado el proceso de conformación de la familia nuclear en nuestro país. Su definición ha sido el resultado de varios debates, en torno a la definición del término familia y de las formas históricas que ha asumido.

Para comprender la importancia que tienen en el análisis actual es necesario describir cuál era el modelo dominante bajo el cual se construyó buena parte de la sociología de la familia, la forma que asumió el análisis hasta los años sesenta del siglo XX y los cuestionamientos que recibió en la década de los setenta. El asunto de base puede resumirse en estos términos: al transitar de una sociedad simple a otra compleja, de formaciones histórico-sociales tradicionales a modernas y, por lo tanto, contemporáneas, la familia de ser extensa se volvía nuclear. En ese tránsito, la familia se modificó, tanto en su estructura como en sus relaciones y en sus funciones. Desde el punto de vista de las funciones, de una estructura polifuncional —unidad de producción y consumo, detentadora de los mecanismos de transmisión cultural de los valores y de las normas, de integración social de sus miembros, de socialización primaria y secundaria de las nuevas generaciones, de control de la propiedad y de satisfacción de las necesidades de los sujetos que cohabitan—, la familia perdió potencialidad en muchas de sus funciones que eran asumidas, entonces, por otras agencias externas a ella —la escuela, la fábrica, el mercado en sentido amplio, la Iglesia— y se caracterizó por una función eminentemente expresiva: estabilización de la personalidad adulta y socialización primaria de los niños. El aumento de la división del trabajo, con el relativo proceso de especialización funcional de los subsistemas que componían el sistema social y la industrialización, constituyó el factor principal que influenció el cambio de la familia.

Barcia (2003:31) señala que el concepto de la familia surgió en el mundo romano y poco tenía que ver con el matrimonio —unión legal del hombre y la mujer—; este vocablo se deriva de *famulus* que era el nombre que recibían los esclavos domésticos; por lo tanto, lo

que distinguía a este grupo eran precisamente los esclavos que residían en el *domus*, la casa, con sus señores y no la relación conyugal ni la prole de los amos. Se trataba de lo que se conoce como familia patriarcal. Entre los romanos el matrimonio de esclavos se definía como contubernio y nada tenía que ver con la familia y la plebe, es decir, los que no eran patricios —forma de aristocracia que tiene en cuenta el prestigio—, vivían en concubinato.

La familia comienza a ser tenida en cuenta de la mano de la sociología a finales del XIX y principios del XX. Tras las aportaciones de Durkheim y Le Play se comienzan a deshacer los mitos sobre la pervivencia de la familia tradicional y la ruptura que originaron los procesos de industrialización, urbanización y migración. Pero la sociología positivista privilegia el análisis de las funciones, por lo que su interés se dirige a precisar el cambio y la pérdida progresiva de éstas en una evolución histórica (Chacon, 2003:15).

La tesis de la existencia de un proceso de progresiva simplificación de las estructuras familiares, que se presenta todavía en forma dominante en la sociología hasta los años sesenta, derivó de una instancia evolucionista que, a partir de pensadores del siglo XIX, permeó y condicionó también las reflexiones sociológicas del siglo pasado, creando una continuidad que vinculaba idealmente a Durkheim —quien formuló la “ley” de contracción progresiva de la familia—, con Parsons —quien sistematizó los procesos de cambio en las estructuras familiares en términos de nuclearización y de especialización funcional (Estrada, 2003:45).

Durkheim (2001:89) rechazó una concepción de la familia en términos de grupo natural y la definió como una institución socialmente determinada. Consideraba a la familia nuclear conyugal como el punto de llegada de una evolución, en el curso de la cual dicha institución se contraía cuanto más se ampliaba el ámbito social con el cual el individuo estaba en relación inmediata. Del clan exógamo amorfo, que constituía la primera agrupación política doméstica, se pasó a la familia clan —uterina o masculina—, a la familia agnada no dividida, a la familia patriarcal romana, a la familia paterna germánica y a la familia conyugal —monogámica— moderna. Esta forma familiar era el resultado de la ley de contracción progresiva que resume y da cuenta de la evolución que ha definido a la institución familiar.

Parsons (1955:98) concentró toda su reflexión en el contexto de la clase media urbana americana, asumiendo como centro de análisis no tanto y no sólo a la familia, sino a la relación familia-movilidad social. En efecto, consideró a la familia nuclear —compuesta por los padres y los hijos dependientes—, aislada de la parentela particularmente “adecuada” para transmitir todo el sistema de valores de la sociedad americana, centrada en

lo que se puede definir como una filosofía del éxito, del logro social. Y esto era así porque el resultado primario de la unidad familiar, bajo el perfil sociológico, consistía en la organización de la motivación individual. En específico, el valor de la integración con los parientes era un resultado que estaba negativamente correlacionado con la determinación de la lógica adquisitiva, con la ambición del éxito personal.

Sin embargo, y no obstante que abandonó posiciones valorativas pesimistas sobre la nuclearización de la familia, el estructural funcionalismo, cuyo exponente más representativo fue sin duda Parsons, siguió en sus líneas fundamentales el pensamiento de Durkheim y se propuso evidenciar las “leyes” orgánicas evolutivas de la familia moderna. En la sociedad moderna, la familia se desvincula de la parentela y tiende a reducirse siempre más a la familia nuclear, se caracteriza como grupo privado, pierde potencialidad desde un punto de vista funcional —conservando un número limitado de funciones, en particular, la estabilización de la personalidad adulta y la socialización primaria de los niños—, aunque la sociedad depende de estas funciones residuales de la familia de manera mucho más exclusiva que en las sociedades tradicionales. De ahí la centralidad y la importancia de la familia en la sociedad moderna y contemporánea: nuclearización no es sinónimo de pérdida de centralidad.

Para Flaquer (1998:186) el concepto de familia dista mucho de ser fácilmente operacionable. En sus acepciones de uso más común se refiere al conjunto de los parientes de una persona, a todas las personas con las cuales esa persona sostiene un vínculo de parentesco, por parte de madre o padre y ésta es una concepción amplia del concepto. En su acepción estrecha se suele utilizar para referirse al grupo de individuos que en un momento determinado convive bajo un mismo techo. Y, también, en ocasiones se entiende por familia sólo al grupo constituido por el padre, la madre y los hijos solteros.

Para los psicólogos, la familia es sobre todo un grupo social, un nivel intermedio entre el individuo y la sociedad, el espacio donde se desarrolla la identidad individual por cuanto en su interior se produce la socialización primaria que abarca, como parte del aprendizaje básico para la vida en sociedad, el de la terminología y los rituales asociados al parentesco.

El estudio de los rituales es uno de los campos de aplicación en que la psicología de la familia se introduce en la esfera propiamente cultural y, por lo tanto, se asoma, con mirada etnográfica, al estudio de las costumbres. Los rituales forman parte de la sustancia que define la identidad familiar en la medida en que contribuyen y participan de los actos de atribución de significados a los hechos y a la memoria familiar al mismo tiempo que

expresan sus conflictos. Celebraciones, rutinas, costumbres, prácticas vacacionales, mitos familiares, forman parte del legado que el tiempo deposita en la memoria de los miembros de un grupo familiar para contribuir a sedimentar una percepción de sí y de los otros que luego se transmite a los más jóvenes por vía oral (Barcia, 2003:65).

La familia debe proveer la satisfacción de las necesidades integrales del hombre; sienta las bases de la supervivencia física y espiritual del individuo. A través de la experiencia familiar, de la comunicación y de la empatía, como los miembros de la familia deben ir desarrollando lo esencial de cada uno de ellos, al encontrar el refugio y la alimentación material y anímica que permita darle un sentido existencial humanista a su vida. En la familia se va creando y fortaleciendo una interdependencia material y emotiva entre quienes la integran. Se forma un sentimiento de comunidad, de pertenencia, el nosotros frente al yo individual. Son estos procesos los que configuran el vínculo consanguíneo, los que le dan historicidad a la familia (Laing, 1988:25). Y en este sentido de pertenencia, se habla también del proceso de construcción de la identidad.

En la cultura mexicana se da un tipo de familia cuyo denominador común la ubica dentro de lo que se ha llamado familia tradicional, con el padre como centro donde gira la actividad económica y social. Él da un marco de referencia de valores filosóficos, morales y religiosos para la mujer y para los hijos, y además, el que de acuerdo con su ocupación y con el monto de sus ingresos, determina la clase social a la que pertenecen (Leñero, 1968:45).

Ciertas sociedades conservan estructuras familiares características, por el relativo aislamiento en que viven. Al margen de esto, puede afirmarse que en las sociedades occidentales se encuentra toda la gama de situaciones familiares posible. Factores de carácter económico, político y de tradiciones culturales determinan los tipos de hogares existentes en cada sociedad. Aunque en las sociedades contemporáneas tiende a atenuarse el lazo que ata al individuo con el destino de su familia y aunque la sociología analiza el proceso de individualización⁴⁷ mediante el cual el ser humano se construye un destino con su esfuerzo y sus méritos personales, muchas veces a contrapelo de la tradición familiar o a pesar de ella, más a menudo de lo que se suele considerar en el estudio de la movilidad social, el impulso y el apoyo de la familia constituyen un factor determinante en ciertas definiciones profesionales, en la elección de pareja y en otros muchos proyectos

⁴⁷ Según la definición de Lluís Flaquer (1998), la individualización o individuación supone liberación de los actores familiares de sus posiciones adscritas tanto dentro como fuera del hogar, con lo cual se le abre la posibilidad de acceder a los puestos a que aspiran mediante el esfuerzo y según sus méritos.

económicos y sociales en los que el individuo se ve inmerso a lo largo de su vida (Flaquer, 1998:56).

Ofrecer una definición exacta sobre la familia es una tarea compleja, debido a las enormes variedades que encontramos y al amplio espectro de culturas existentes en la sociedad. La familia como institución ha demostrado ser el núcleo indispensable para el desarrollo del individuo, el cual depende de ella para su supervivencia y crecimiento. Por tanto existen diversas formas de organización familiar y de parentesco, entre ellas se han distinguido seis tipos de familias, con esto no se quiere decir que sean las únicas formas de organización familiar, pero sí las que han sobresalido a lo largo de los años. Estas son: Las familias extensas o consanguíneas, nucleares o elementales, monoparentales, reconstituidas o rehechas, homosexual y adoptiva.

La familia extensa o consanguínea: nos sitúa ante la dimensión más amplia de la familia; desde el eje vertical recoge las sucesivas generaciones de padres a hijos, y desde el horizontal las diferentes familias formadas por los colaterales, hermanos de una misma generación con sus respectivos cónyuges e hijos. En la sociedad actual, su estructura no es tan nítida como se presenta en estas dos dimensiones (Valdivia, 2008:15).

La familia nuclear, es la unidad familiar básica que se compone del padre, de la madre y de los hijos. De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda de 2010, a nivel nacional en México, la mitad de hogares existentes responde al esquema de familia nuclear. La quinta parte continúa conformada por familias extensas donde conviven varias generaciones y parientes diversos. Y el porcentaje que va en aumento es el de los hogares compuestos por una diversidad de arreglos domésticos como los formados por uno sólo de los progenitores con sus hijos, (monoparentales), por parejas sin hijos, por una sola personas o unipersonales por reagrupamientos familiares con los hijos de parejas anteriores; por personas sin parentesco alguno que deciden compartir sus vidas de forma perdurable o co-residentes; y las familias y hogares formados por parejas o personas del mismo sexo

En tanto que la familia monoparental, es aquella familia nuclear que está compuesta por un solo progenitor (padre o madre) y uno o varios hijos. Las razones de formar una familia monoparental son varias: decisión personal de ser madre soltera, abandono del hogar por parte de la madre o del padre, es más frecuente que el abandono sea por parte del padre, el fallecimiento de uno de los progenitores, el divorcio o separación de los mismos, así también se considera la inmigración, dado que algunos padres se van por

muchos años a otro país y dejan a cargo de la madre el cuidado total de los hijos, este fenómeno puede llamarse también, como la del padre ausente.

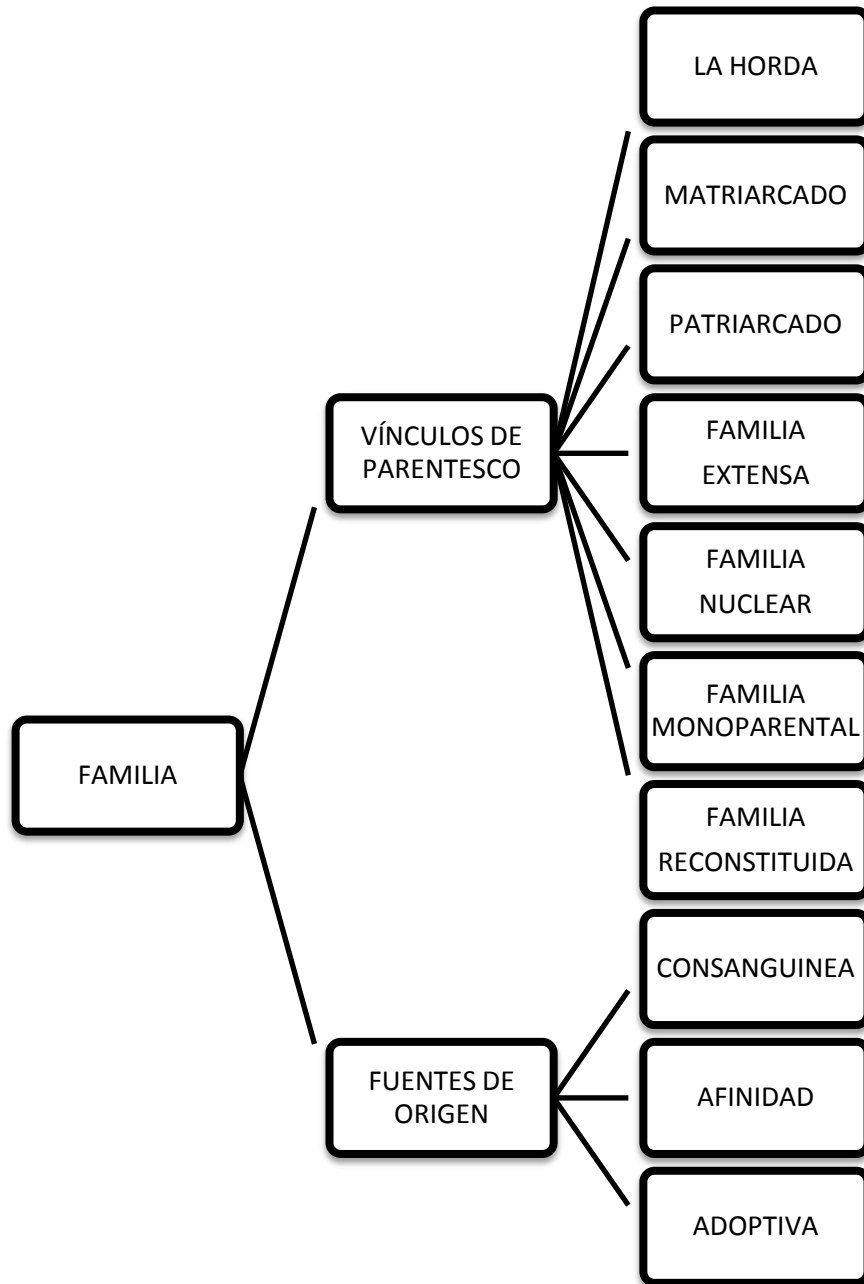
Las familias reconstituidas o rehechas, son las compuestas por un progenitor con o sin hijos que se une a otra persona con o sin hijos. De este tipo de familia proviene la figura de padrastro o madrastra. Valdivia (2008:20) afirma que la estructura de las familias reconstituidas se complica, de ser los cónyuges solos lo que reconstruyen la familia, a tener uno o los dos la tutela de los hijos, y más si completan la familia con hijos propios.

Familias homosexuales, son familias compuestas por personas del mismo sexo. Actualmente varios países están aprobando y reconociendo las diferentes uniones civiles y matrimonios entre homosexuales. En México el 21 de diciembre de 2009, la Asamblea Legislativa del Distrito Federal, en la ciudad de México, aprobó por mayoría de votos el establecimiento de la alianza entre personas del mismo sexo, incluyendo su derecho a la adopción. Esto convirtió al Distrito Federal en la única entidad federativa de México y la primera en América Latina que aprueba este tipo de unión.

Finalmente, a un lado de la familia consanguínea encontramos presente, en un número menor, a la familia adoptiva, que es aquella que está integrada por padres e hijos entre los cuales no existe una relación de consanguinidad, formando una plena y duradera comunidad de vida. Esta familia no queda constituida a partir del hecho biológico de la generación, sino que nace a partir de un acto de voluntad. Hay quienes la llaman familia del corazón.

El proceso histórico que ha pasado la familia, lo resumimos en la *Figura 3*, en donde presentamos, los diferentes vínculos de parentesco de la familia, así como las fuentes de origen de los mismos.

Figura 3: Procesos histórico de la Familia



Fuente: Elaboración propia

3.2. Familias, hogares, unidades domésticas

Un aspecto de suma importancia dentro de este tema es el de la terminología para distinguir las relaciones familiares. El concepto de familia, tal y como usualmente se utiliza, suele implicar otro, el de hogar. Ambos conceptos nunca han sido unívocos, aunque se empleen como tal, por lo que es necesario hacer ciertas precisiones al respecto, especialmente ahora que las formas de convivencia de los individuos se distancian cada vez más de las tradicionales.

Desde el punto de vista sociológico, el término familia incluye diversas realidades, aunque generalmente se aplica a las personas con quien uno vive y a las que está unido por lazos de matrimonio o de consaguinidad; el término puede extenderse a los padres, descendientes no directos, así como a los parientes políticos (Wall, 1983:7). Además el término «familia» también es utilizado para designar un grupo social y una institución. Como grupo social, la familia está constituida por personas de diferente género y edad, vinculadas por lazos de sangre, legales o consensuales, y cuyas relaciones se caracterizan por la intimidad, la solidaridad y la duración.

Por su parte, el hogar tiene un significado mucho más restringido y específico, referido a la residencia compartida, la familiaridad e igualmente las actividades compartidas. El hogar se define, como una unidad económica y social constituida por el conjunto de individuos (o uno sólo) que conviven habitualmente bajo el mismo techo y ocupan la misma vivienda. Como lo define Roussel, “el hogar es la unidad elemental de solidaridad cotidiana, unidad que se expresa a través de la permanente cohabitación de sus miembros” (Roussel, 1987:443).

Una de las características fundamentales del ser humano es el hecho de vivir en sociedad; el hombre, para poder satisfacer sus necesidades biológicas, psicológicas y sociales, requiere siempre participar y moverse dentro de diferentes grupos en su vida diaria. Esto es, desde el nacimiento hasta la muerte, invariablemente realizamos nuestras actividades dentro de conglomerados, como la familia, la vecindad, el equipo deportivo, el trabajo, la escuela, la ciudad, ya que todas ellas requieren del complemento de la conducta de otros individuos. Es por medio de esa permanente interrelación como vamos obteniendo los satisfactores que nos permiten cubrir las amplias necesidades que todos los seres humanos tenemos. De estos grupos resalta por su importancia la familia, considerada como el núcleo primario y fundamental para proveer la satisfacción de las necesidades básicas del hombre y sobre todo de los hijos, quienes por su carácter dependiente deben

encontrar plena respuesta a sus requerimientos, como requisito para lograr un óptimo resultado en su proceso de crecimiento y desarrollo.

La familia, como una unidad, está subordinada a su vez a la estructura de la sociedad en que se encuentra inserta. El hombre, requiere para el logro de los bienes y servicios que sus necesidades le demandan entrar en comunicación con sus semejantes dentro de diferentes grupos, la escuela, la oficina, el hospital, la iglesia, el club, que integran propiamente la llamada estructura social. La estructura social es el resultado de las redes de relaciones y la conducta de los individuos que forman una comunidad y que van dando, con su actuar, una serie de características a esa sociedad, base de lo que se puede llamar el carácter social. Estos rasgos distintivos van configurando la personalidad de los miembros de la sociedad, los van modelando en tal forma que su actitud venga a fortalecer la estructura, las pautas, las normas, los valores de esa comunidad. Así como el niño va adaptándose a los lineamientos que la familia le va imponiendo, a su vez ésta se va asimilando a las normas que la sociedad en general le va determinando.

Toda actividad del hombre dentro de la sociedad está regulada por normas; esto es, cualquier conducta del ser humano se realiza dentro de reglas que pueden ser familiares, morales, tradicionales, religiosas, políticas, económicas; el contenido puede variar y se irá adecuando a cada caso específico, pero su proyección es institucional.

Cuando el individuo no cumple con las diferentes pautas que la sociedad le impone, se hace acreedor a una sanción, como el ridículo, el rechazo, el remordimiento o la intervención judicial del Estado. Lo mismo para la familia como institución, existe un conjunto de coacciones o de presiones, que ajustan su actitud ante los valores imperantes de la sociedad, a las normas sociales reconocidas. Sus miembros tienen que ir configurando su conducta según los patrones establecidos que la sociedad impone.

Si definimos a la familia como una asociación que se caracteriza por una relación sexual lo suficientemente precisa y duradera para proveer a la protección y crianza de los hijos, encontramos que el grupo familiar gira en torno de la legitimación de la vida sexual entre los padres y de la formación y cuidado de los hijos. La familia ha demostrado históricamente ser un núcleo indispensable para el desarrollo del hombre, el cual depende de ella para su supervivencia y su crecimiento.

Por otro lado, la madre viene a representar el centro afectivo, da la seguridad emocional a los miembros de la casa, es la administradora del hogar tanto en lo económico como en lo emocional. Las pautas familiares varían mucho de sociedad a sociedad, sin embargo, hay pocas pautas culturales acerca de las cuales los pueblos son tan etnocéntricos

como sus pautas familiares. Si la familia es tan importante, ¿por qué no hemos podido encontrar alguna diversidad de la vida familiar que satisfaga mejor las necesidades humanas en todas partes y ponernos de acuerdo sobre ella?

Conforme se va haciendo más compleja una cultura, sus estructuras institucionales se hacen más elaboradas. En las sociedades llamadas primitivas el orden se mantiene sin leyes formales, policías o tribunales. La única autoridad reconocida en muchas de éstas sociedades es la familiar, esto es, algunos, miembros de la familia tienen cierta autoridad sobre otros.

La familia es la institución social básica a partir de la cual se han desarrollado otras instituciones, conforme la creciente complejidad cultural las ha hecho necesarias. Como todas las instituciones, la familia es un sistema de normas y procedimientos aceptados para lograr que se lleven a cabo algunos trabajos importantes. Definir la familia no es fácil, puesto que el término se utiliza en muchas formas. Una familia puede ser: 1) un grupo con ancestros comunes; 2) un grupo de personas unidas por la sangre o el matrimonio; 3) una pareja casada con hijos o sin ellos; 4) una pareja no casada, con hijos; 5) una persona con hijos. Los miembros de una comuna pueden llamarse a sí mismos una familia, pero generalmente no pueden ocupar una casa en un área dividida en zonas para “residencias de una sola familia”.

Una definición más sociológica de la familia puede ser: una agrupación por parentesco que se encarga de la crianza de los niños y de satisfacer algunas otras necesidades humanas (Salles, 2004:279). Cuando hablamos de la familia pensamos casi siempre en un marido y una mujer, en sus hijos y, ocasionalmente, en un pariente extra. Puesto que esta familia se basa en la relación marital o “conyugal”, ha sido llamada familia conyugal. Sin embargo, en la actualidad es más frecuente referirse a ella como la familia nuclear. La familia consanguínea no se basa en la relación conyugal de marido y mujer, sino en relación de sangre de cierto número de personas emparentadas. La familia consanguínea es un clan amplio de parientes por la sangre, junto con sus esposos e hijos. El término familia extensa se utiliza con frecuencia para referirse a la familia nuclear más cualquier otro pariente con el que mantengan relaciones importantes.

3.3. Las redes familiares

Estudiamos la familia como empresa social básica, como grupo relacional, como entidad colectiva y como estructura de poder, a través de las relaciones interpersonales que ésta establece entre sus grupos de parentesco y con el resto de la sociedad, con los que suele establecer relaciones de dominio y de subordinación.

Una red social es un conjunto finito de actores o grupos de actores y las relaciones definidas entre ellos. Es el tejido formado por las relaciones entre un conjunto de actores que están unidos directa o indirectamente mediante compromisos e informaciones (Giner, 1998:635). El análisis de redes hace hincapié en las relaciones que conectan la posición social dentro de un sistema y da una visión global de la estructura social y de sus componentes. Es de gran importancia el contexto social en el que están inscritos los actores familiares.

La familia como red o constelación familiar, y sobre todo como estructura de larga duración, sigue ocupando un papel decisivo en el análisis del conjunto de la estructura social y también, como élite de poder. López (2008:110) señala que la formación de las élites coloniales en América Latina ocurrió por dos vías complementarias: por el linaje, es decir por la transmisión patrilínea de privilegios concedidos por la Corona o por alianzas matrimoniales, que propiciaron el crecimiento y reproducción de los linajes por la vía de los casamientos de convivencia.

Casaús, señala en relación a Guatemala, que la red familiar es el conjunto de familias que configuran “la élite de poder” y que conforman el núcleo oligárquico. Estas redes están ligadas por cinco factores que le confieren una unidad y homogeneidad y le permiten constituirse como estructura de larga duración, a saber: las alianzas a través del matrimonio, las alianzas a través de los negocios, la proximidad geográfica y el factor socio-racial, la participación en asociaciones políticas, religiosas o socio-culturales, la formación de sus propios intelectuales orgánicos que aseguran a su red la correlación de fuerzas en el bloque de poder que les permita ejercer el dominio (Casaús, 2007:23-25).

Estas redes familiares empiezan a configurarse en las sociedades coloniales en torno a los primeros conquistadores y pobladores que se apoderan de las principales fuentes de riqueza: la encomienda, el repartimiento, la mita, la tierra. El principal factor de excedente económico de estas familias va a estar vinculado al trabajo forzado a través de la mita y la encomienda y posteriormente a la tierra a través del repartimiento y la composición (Bahamonde y Cayuela, 1992:68).

La familia actuará como entidad colectiva básica de la sociedad colonial y como principal institución de acumulación y concentración de poder y, a su vez, como principal mecanismo de reproducción ideológica del racismo y de los valores propios de la sociedad colonial. La endogamia de las redes familiares y los mecanismos de movilidad ascendente vinculados principalmente al factor socio-racial, al estatus y a la riqueza van a ser los elementos determinantes para la configuración del vértice de la pirámide social colonial (Mörner, 1969:96).

Los lazos de confianza más firmes y fidedignos se dan entre familiares, o entre círculos relativamente reducidos de amigos íntimos. El proceso de socialización en la familia radica sobre todo en las redes de parentesco, donde se presenta la confianza, la afectividad. La existencia latente de las redes de parentesco reviste gran importancia en cualquier sociedad. Ya no sólo se trata de sumergirse en el grupo doméstico conyugal, sino de situarse en la red familiar que permite identificarse en el tiempo y en el espacio. Es a través de la historia familiar por lo que se sabe quién es y de donde se viene. Las redes proporcionan un sentimiento de estabilidad, de pertenencia, funcionan como un sistema de identificación. Es en la familia donde se construye la identidad.

3.4. Funciones de la familia

Aunque la familia constituye una institución universal, las características propias de las distintas sociedades humanas, sus sistemas económicos y su cultura determinan la forma adoptada por esta institución en cada una en momentos históricos concretos. En cualquier sociedad la familia es una estructura institucional que se desarrolla mediante los esfuerzos de esa sociedad para lograr que se lleven a cabo ciertas tareas. ¿Cuáles son las tareas que se llevan a cabo comúnmente mediante la familia? Como hemos ido apuntando a lo largo de este capítulo, una de las características que distingue a la familia es su capacidad de integrar muchas funciones en una única fórmula de convivencia. Eso no quiere decir que no haya otras formas de llevarlas a cabo. Algunas de las principales funciones que la familia cumple son: de regulación sexual, reproductiva, de socialización, afectiva, de protección, económica, de control social y formadora de la identidad personal.

➤ *Función de regulación sexual*

La familia es la principal institución mediante la cual las sociedades organizan y regulan la satisfacción de los deseos sexuales. La mayor parte de las sociedades proporcionan algunas

otras salidas sexuales. Con diferentes grados de indulgencia, cada sociedad tolera también algún comportamiento sexual que viole sus normas. En otras palabras, en todas las sociedades existe alguna disidencia de la cultura real con respecto a la cultura ideal, en el comportamiento sexual.

➤ *Función reproductiva*

Toda sociedad depende primariamente de la familia en lo que respecta a la concepción y nacimiento de nuevos seres. Otras combinaciones son teóricamente posibles, y la mayor parte de las sociedades aceptan a los niños nacidos al margen de la relación matrimonial. La familia ejerce también la función de intermediación entre la persona y la sociedad a través de la reproducción, entendida ésta desde su perspectiva biológica y, también, cultural. La familia es el núcleo de la organización social donde convergen, por así decir, la naturaleza y la cultura; aquella como arreglo biológico en el orden de la reproducción de la especie y ésta como arreglo histórico en el orden de la socialización del individuo. Es como producto de un aprendizaje secular de la humanidad, independiente de modos de producción y regímenes políticos, que la familia ha llegado a constituirse como esa combinación específica de un arreglo biológico y un arreglo cultural, mediante el cual la vida se mantiene, trasmite y proyecta.

➤ *Función de socialización*

Todas las sociedades dependen primariamente de la familia para que la socialización de los individuos se presente de manera satisfactoria. La familia es el primer grupo primario del niño, donde empieza el desarrollo de su personalidad. Cuando el niño tiene la suficiente edad para entrar en los grupos primarios fuera de la familia, los fundamentos básicos de su personalidad ya deben haber sido firmemente definidos.

Una de las muchas formas en que la familia socializa al niño es proporcionándole modelos para que los reproduzca. El niño aprende a ser un hombre, un marido y un padre principalmente mediante la experiencia de haber vivido en una familia centrada alrededor de un hombre, un marido y un padre (o un jefe de familia que cumple esos roles, el padre de la madre, el tío). En tanto que las niñas generalmente, aprenden a ser madres amorosas, a encargarse del cuidado y administración del hogar.

Del mismo modo como la familia nombra y le otorga su primer identidad a la persona, es el lugar donde se desarrollan los afectos, en el cual se le enseña a nombrar las cosas y aprende a conocer el mundo. Es el lugar de las significaciones primarias y es, también, considerada una comunidad primaria. Desde esta característica se reconoce a la familia la capacidad de socializar valores y pautas de comportamiento en lo que se refiere a

lo cognitivo, lo ético y lo estético. Desde la familia se aprende lo que las cosas son, su bondad o maldad, su belleza o fealdad. Con ello, la familia realiza la función de socializar, de introducir a la persona en la sociedad. Este aprendizaje se da en el marco de un encuentro intergeneracional y de género. La familia no es una unidad homogénea. En ella conviven miembros de distintas edades y sexos, que tienen identidades propias y juegan roles diferentes. Por ello, la familia es un espacio de encuentro y de diálogo —aún cuando éstos puedan ser conflictivos—, que define la matriz básica que inicia el proceso de transformación de los individuos en seres sociales (Eguiluz, 2003:47).

➤ *Función afectiva*

Antes de cualquier otra cosa, las personas necesitan una respuesta humana íntima. La opinión psiquiátrica sostiene que probablemente la mayor causa de las dificultades emocionales, de los problemas de comportamiento y aún de las enfermedades físicas es la falta de amor, esto es la falta de una relación afectiva y cálida con un pequeño círculo de asociados íntimos (Fromm, 1956; Schindler, 1954).

La función afectiva consiste en expresar los sentimientos de amor, seguridad, afecto y ternura, son estas emociones las que permiten establecer y mantener relaciones armoniosas y gratas con la familia y las que influyen en mayor medida en el afianzamiento de la autoestima, autoconfianza y realización personal.

➤ *Función de definición de status*

Como miembro de una familia, se hereda una serie de status. Dentro de la familia se le adscriben al individuo varios de ellos: edad, lugar de nacimiento y otros. La familia también sirve como una base para adscribir varios status sociales, como por ejemplo, la religión, el status de clase, costumbres. En cualquier sociedad que tenga un sistema de clases, el status de clase de un niño determina en gran parte las oportunidades y recompensas abiertas para él y las expectativas mediante las cuales otros pueden inspirarlos o desanimarlos. El status de clase puede cambiarse, lo que se llama movilidad social. El niño absorbe casi siempre de su familia una serie de intereses, valores y hábitos de vida que le facilitan continuar en el status de clase de su familia, aunque muchas veces la movilidad social ha permitido a muchos hijos tener formaciones profesionales, empleos, solvencia económica diferente a la de los padres.

➤ *Función de protección*

En todas las sociedades la familia ofrece a sus miembros algún grado de protección física, económica y psicológica. En muchas sociedades todo ataque a una persona es un ataque a

toda su familia y todos los miembros se unen para defenderlo. En muchas sociedades la culpa y la vergüenza son igualmente compartidas por todos los miembros de la familia.

➤ *Función económica*

La familia fue la unidad económica básica en la mayor parte de las sociedades que han sido llamadas primitivas. Sus miembros trabajaban juntos en equipo y comparten conjuntamente su producción. En algunas sociedades el clan fue la unidad básica de trabajo y de participación, pero con más frecuencia lo ha sido la familia.

La atención y cuidado de la familia implica adoptar decisiones y realizar tareas, como ubicación geográfica del hogar, administración de recursos, adquisición de bienes y productos, vigilancia, reparación y mantención de la vivienda; tareas domésticas habituales como preparación de alimentos, nutrición, recreación, cuidado, traslado y apoyo permanente a los niños; relación con la escuela, prevención de accidentes y enfermedades, cuidado de enfermos y otras. Estas tareas requieren tiempo, son más o menos intensas según la etapa del ciclo en que la familia se encuentre y son realizadas con más o menos dificultad según sea el nivel socioeconómico de ella. Implican responsabilidad para algunos miembros de la familia y suponen cierta calificación. Son tareas repetitivas y algunas de ellas pueden adquirir rasgos conflictivos (como el cuidado de enfermos crónicos, las demandas de la escuela).

➤ *Función de control social*

La sociedad, como todo grupo, dispone de una serie de mecanismos para hacer que sus miembros se comporten según lo establecido, mecanismos que serán más o menos rigurosos según que se trate de una sociedad tolerante o represiva. Estos mecanismos son muy diversos, unos de carácter interno e individualizado y otros externos y colectivos, desde la violencia física hasta la seducción amorosa. Se dice que los procedimientos internos son los más eficaces y hacen innecesarios los externos, que tienen que reforzarse cuando se debilitan aquéllos. En este sentido, la familia, por su propia naturaleza, ha sido siempre uno de los más eficientes mecanismos de control social, desempeñando principalmente esa función a nivel interior.

En los cambios sociales actuales, como en todos, la cuestión del control del comportamiento es crucial, pero en ellos las normas sociales se debilitan, los agentes de control resultan poco o nada eficaces y aparecen comportamientos nuevos. De aquí proviene en buena parte, creemos, el actual descontento de unos y otros con respecto a la familia moderna, pues no satisface las expectativas de muchas personas como agente de control social.

Para algunos, la familia, al debilitarse, está incumpliendo ese importante cometido, fallo que hace más grave y trascendente en cuanto que otros agentes básicos y también de modalidad interna, como la religión, han perdido fuerza o apenas responden en esta dirección y, por otra parte, algunos controles colectivos se muestran insuficientes.

➤ *Función formadora de la identidad personal*

Se reconoce a la familia como el grupo humano al cual se pertenece primariamente, lo cual queda determinado por el nacimiento o la adopción. El nombre, signo de este vínculo, representa la aceptación de que se pertenece a una realidad social que nos trasciende (la familia) pero, a la vez, proporciona una especificidad que no es intercambiable (la individualización). Somos quienes somos en relación a otros. A la familia se pueden incorporar otros miembros, pero no se puede dejar de pertenecer a ella.

Cabe destacar que esta pertenencia proporciona a la persona la experiencia de sí mismo como un valor absoluto, y este aprendizaje —el reconocimiento progresivo de su irrepetibilidad como persona— va configurando la posibilidad de relacionarse con otros a partir de las propias virtudes y limitaciones. Cada individuo se reconoce como irrepetible y único a partir de su familia que lo acoge de este modo, como único. Desde esta experiencia, entonces, es posible que se desarrolle como persona humana singular en todas sus potencialidades.

Por otra parte, el desarrollo de la individualidad está basado en una dinámica de relaciones gratuitas, afectivas y no afectivas, que introduce a la persona en un horizonte de experiencias próximas y duraderas, en contraposición a las relaciones funcionales que se establecen en la moderna y cambiante sociedad actual. Por ello, la familia constituye la base de la afectividad, cuya importancia es fundamental para un desarrollo equilibrado de la persona humana. Por último, el desarrollo de la identidad personal —en cuya formación la familia cumple un rol propio, que se inicia cuando el individuo comienza a ser conocido y distinguido por su nombre por primera vez— permite que sea posible la relación de la persona con los distintos ámbitos de la sociedad, del mismo modo como regula el ritmo con el que se incorporan o asumen las valoraciones que proporciona la sociedad.

3.5. Nuevas formas familiares

La familia actual se caracteriza por su naturaleza plural, la variación de su estructura, temporalidad de las uniones y singularidad de los roles que desempeñan sus miembros en tanto padres, madres, hijos u otros parientes. Hoy la familia se muestra diferente, variable, compleja, pero especialmente, singular.

La familia entendida como la unión de personas que comparten un proyecto vital de existencia en común que se quiere duradero (Palacios y Rodrigo, 2001: 33), supone el desarrollo de vínculos de confianza, intercambio e interdependencia entre sus miembros, el afianzamiento de la pertenencia grupal, así como una evolución tanto en el plano individual, como en el grupal.

Históricamente, la familia ha sido la institución sustentadora del desarrollo del individuo, tanto desde el punto de vista material como psicológico. En el seno de la familia, preferentemente, o al menos en primer término, tienen lugar los procesos de reproducción social. Al tiempo, la familia ha sido una unidad de trabajo, producción y consumo y, aunque sus funciones han ido experimentando transformaciones, básicamente su papel no ha cambiado. Lo que ha cambiado han sido los modelos de familia, así como los procesos de formación de la misma.

Dentro de lo que constituye el contexto de los países occidentales, hasta fechas relativamente recientes, la vía legitimada socialmente de formación de la familia era el matrimonio como paso previo a la reproducción, y ésta tenía lugar casi exclusivamente dentro de la pareja conyugal. El matrimonio era un paso inintercambiable para el inicio de la actividad sexual, de la vida en pareja y de las funciones de reproducción. Pero la secuencia del proceso ha variado, y ha variado más radicalmente en unos pasos que en otros. En primer lugar, el inicio de la actividad sexual entre la pareja, cada vez en mayor medida, precede al matrimonio, al tiempo que se ha disociado de la función procreadora. Ello se debe a que, en la segunda mitad del siglo pasado, la anticoncepción ha experimentado tales mejoras y avances que su eficacia es casi perfecta, por un lado, y también los mitos sobre la virginidad han ido desapareciendo; a la vez que cada día se tiene un mayor control de la natalidad. Actualmente ya los individuos tienen un proceso de mayor libertad en cuanto a su vida sexual. Por tanto, muchos jóvenes pueden posponer el matrimonio, ya sea temporalmente o excluirlo de manera definitiva, sin renunciar por ello a unas relaciones sexuales estables y sin verse comprometidos por una prole si no la desean.

Al estar disociadas la actividad sexual y la reproducción, los hijos se pueden tener cuando se considera el momento adecuado, pero la vida en común, con frecuencia, se inicia con el solo condicionante de disponer de los recursos económicos para ello; luego ya vendrán o no el matrimonio y los hijos. Así, la secuencia se altera más frecuentemente en el primer paso: el matrimonio marcando el inicio de la relación sexual se sustituye por ésta como paso que desembocará en una convivencia consensual o en matrimonio.

Las diversas formas de convivencia, con sus muchas variantes, que resultan de divorcios o separaciones que transforman familias en monoparentales —ya sea bajo la responsabilidad del padre o de la madre—, o nuevos estados familiares que pueden desembocar en familias formadas con hijos de distintas uniones; ello ha ido complejizando el panorama familiar y agrandando de manera exponencial las posibles situaciones familiares. No es que en el pasado no existiera el divorcio o no hubiera familias de padres separados e hijos de uniones no matrimoniales; sin duda, existían, pero eran bastante menos frecuentes y reconocidas que en la actualidad. En décadas recientes se ha producido un incremento de las uniones consensuales, un descenso de las tasas de nupcialidad y fecundidad, así como un aumento del número de divorcios y de parejas sin hijos. También, un reconocimiento social y jurídico de uniones de personas del mismo sexo, con derechos incluso de adopción. Como consecuencia de ello, una proliferación de nuevas formas de familia y de relaciones entre sus miembros.

No revisten estos hechos igual intensidad en todos los países de nuestro entorno cultural, perviviendo aún marcadas diferencias. Por ejemplo, la cohabitación o los nacimientos habidos de uniones consensuales no registran en los países del sur de Europa las cifras que presentan en los nórdicos. La tasa de divorcio alcanza en USA, en los países escandinavos y en algunos centroeuropeos, magnitudes que multiplican varias veces la de los países mediterráneos; entre otras cosas, porque en éstos las leyes que permiten el divorcio son aún recientes y/o establecen condiciones de reparto patrimonial que no acepta alguno de los cónyuges.

Anteriormente la preocupación de los teóricos de la familia estaba centrada en describir las tendencias evolucionistas desde formas primitivas de familia. Pero en el siglo XX esas preocupaciones desaparecieron casi por completo. La atención prioritaria se dirige ahora a detectar hacia dónde va la familia. Esta orientación responde a los intensos cambios familiares y del escenario donde se desenvuelve: las transformaciones en su estructura, reducción de su tamaño, aumento de la inestabilidad matrimonial y divorcio, crecimiento de las nuevas modalidades de familias monoparentales, aumento de mujeres en el ámbito

laboral, aumento de familias reconstruidas (donde al menos uno de los cónyuges es divorciado y aporta hijos menores de su anterior unión), así como la unión de parejas homosexuales.

Para abordar los estudios de familia, una manera muy interesante, productiva y de amplias posibilidades empíricas, es retomar la idea de la identidad familiar, por las implicaciones que tiene para el estudio de los sentimientos de pertenencia, los valores, los proyectos de futuro y, en general, la creación de sentidos y el bienestar personal. Por lo demás, el tema de la identidad familiar atraviesa cualquiera de los restantes mencionados, ya sea porque la familia es una de las principales instituciones que caracterizan, sustentan y diferencian algunas otras identidades (religiosas, nacionales o étnicas) o porque en el escenario familiar, aunque no sea el único, se imitan, reelaboran, o rechazan las identidades que cada niño encuentra “disponibles” a medida que crece; y se favorece la gestación de otras nuevas identidades que a los niños, adolescentes, jóvenes o viejos les pueden resultar más atractivas que aquellas que la sociedad les ofrece ya hechas.

3.6. (Re) producción y relaciones familiares

Lo que de universal tiene la cultura para instituir modalidades privadas de relación constituye la base misma de la producción de rasgos culturales con características particulares. Es decir, las familias y sus integrantes no son receptores pasivos de la cultura, sino activos, y sus capacidades de interpretar les permiten producir, mediante un abanico variado de sentidos y prácticas, formas particulares de relacionarse y de vivir la cultura. Por esto es posible aludir al hecho de que una familia nunca es igual a otra, a pesar de compartir ciertos rasgos básicos.

Cabe señalar que las relaciones familiares y los elementos culturales por ellas creados varían según la ubicación espacio-temporal y económica del grupo familiar (no es lo mismo ser familia de clase obrera que burguesa; no es lo mismo vivir en el D.F. o en la ciudad de San Cristóbal; es muy distinto pertenecer a la generación de 1968 que haber nacido en 1990). Estas ubicaciones añaden atributos a las idiosincrasias individuales y grupales, estimulando diferencias y formas desiguales de apropiación.

Las familias elaboran una multiplicidad de elementos culturales de naturaleza original, a partir de las condiciones (relacionales) y las condicionantes que recaen sobre su producción social. O sea, una distribución a *priori* desigual (visualizada a partir de las

variaciones en la apropiación de la cultura) determinará a posteriori posibilidades desiguales de producción (Salles, 2004:256).

El concepto de reproducción social se refiere al modo como son producidas y reproducidas las relaciones sociales en sociedad. En esta perspectiva la reproducción de las relaciones sociales es entendida como la reproducción de la totalidad de la vida social, lo que engloba no sólo la reproducción de la vida material y del modo de producción sino también, la reproducción espiritual de la sociedad y de las formas de interpretación a través de las cuales el hombre se posiciona en la vida social. De esa forma, la reproducción de las relaciones sociales es la reproducción de determinado modo de vida, de lo cotidiano, de valores, de prácticas culturales y políticas y del modo como se producen las ideas en la sociedad. Ideas que se expresan en prácticas sociales, políticas, culturales, y en padrones de comportamiento y que acaban por permear toda la trama de relaciones de la sociedad (Yáñez, 2004:54).

El termino de reproducción social, tiende a emplearse para designar dos tipos de procesos: por un lado, la relativa permanencia de las instituciones, las relaciones y las formas sociales; por otro, la herencia de la pertenencia de clase; y, en ambos casos, con inclusión no sólo de los procesos materiales de permanencia o replicación, sino también de los mecanismos simbólicos de legitimación de los mismos y sus resultados. En un caso se aplica al orden social y a las instituciones que lo forman; en el otro, a los individuos y a su inserción en ese orden.

La reproducción social es un fenómeno similar al de la reproducción económica, pero de mayor amplitud. La reproducción de la sociedad capitalista, por ejemplo, comprendería no sólo la producción de los factores de producción y de las dotaciones iniciales de los individuos y grupos que intervienen, sino de instituciones no propiamente o no exclusivamente económicas como el estado moderno o la familia, así como de la legitimidad de unas y otras (Bourdieu y Passeron, 1970:45).

De la Torre (2003:115) señala que a primera vista y pensando de una manera bastante tradicional (o autoritaria) pudiera parecer un proceso simple: los mayores enseñan, transmiten, forman; los pequeños aprenden, reciben, son formados; los medios inculcan, los receptores asimilan; las estructuras de poder imponen, los subordinados aceptan. Pero no es así, aunque lamentablemente hoy en día muchas familias sigan creyendo que es algo muy sencillo y unidireccional (algunos padres y maestros creen que se hacen identidades como se tallan esculturas) y en las instituciones escolares todavía se intente formar, educar y enseñar de la manera «bancaria» que criticó Freire (1970).

De la reproducción se hacen cargo varios sujetos y ámbitos relacionales (con distintos grados de institucionalización), entre los que cobra importancia la familia. También podemos llamar reproducción social a los procesos por los que los individuos nacidos en una clase o grupo social terminan perteneciendo a ellos como adultos, o por los que los adultos de una generación transmiten su posición de clase a sus descendientes en particular a través del sistema educativo (*Ibidem*: 54).

En este sentido Casaús en su estudio sobre racismo en Guatemala, señala que la familia como aparato ideológico, cumple varias funciones al interior del núcleo oligárquico:

Asegura la procreación y educación de nuevos miembros, formando en su seno a profesionales, tecnócratas e intelectuales, que le aseguren el poder y la hegemonía; reproduce la ideología dominante, en especial el racismo, como elemento de auto afirmación, de identidad y de cohesión de todos sus miembros; proyecta actitudes heterofóbicas, contribuyendo a crear un clima de agresiones, chistes y fobias contra el Otro; explica y justifica, mediante mecanismos de racionalización de carácter socio-racial, cultural, religioso y moral, la inferioridad del indígena y constituye el núcleo primario de internalización, reproducción y transmisión del racismo, y en este sentido las mujeres juegan un papel relevante (2002:89).

Cabe subrayar la importancia de la familia como ámbito de socialización que al funcionar de esta manera permite un espacio crucial en la formación de las identidades. La socialización en el contexto familiar, es tomada como un conjunto de procesos que ocurren desde siempre en la relación del recién nacido con el otro (en general, la madre, el padre o las personas que conviven en el hogar), implicando aspectos resignificadores que ocurren en el marco de la identificación. La socialización es considerada también en sus desdoblamientos posteriores, lo que impide referirla a un momento (o apenas a algunos) de la formación de la persona. En efecto, los “actos” socializadores acompañan al individuo desde su nacimiento y sólo terminan con la muerte. Es importante tener en cuenta que no todos los actos socializadores involucran un aprendizaje o una “enseñanza” intencional y racionalmente programada.

A pesar de haber sido despojada de algunas de sus funciones y de la reactualización de otras heredadas del pasado, la familia contemporánea cumple aún varias funciones vinculadas con la reproducción en su carácter amplio. La producción y reproducción de la especie humana involucra fenómenos biológicos cuyo entorno es cultural. Para indicar una suerte de posición eufémica con relación a lo biológico, Lévi Strauss afirma que sin duda la familia biológica está presente y se prolonga en la sociedad humana (1968:48).

Salles (2004:263) señala que como la familia es histórica y variable, y como hay modelos familiares insertos y organizados por culturas y subculturas diferenciadas, la

socialización desplegada en su marco constituye un acto de cultura que integra pasados (herencias) y elementos contemporáneos de culturas presentes. Pero la variabilidad de los modelos familiares se encuentra sumergida en la existencia de ciertos rasgos básicos que tienden a normativizar las relaciones familiares. Los rasgos básicos, a pesar de estar vinculados a los imperativos de naturaleza biológica que inciden sobre la familia (el apareamiento, el sexo) y de poder ser remitidos a cuestiones de estructuras (como por ejemplo, la familia compuesta por padre/madre/hijos/hijas), van más allá, para ubicarse en determinados ordenes simbólicos (*Idem*: 264).

La familia como tal tiene diversos significados, pero un rasgo coincidente en algunos discursos consiste en considerarla como el ámbito principal (pero no exclusivo) de producción y reproducción de relaciones sociales de naturaleza íntima. Las relaciones que unen a los diferentes miembros de la familia se inscriben en una perspectiva diacrónica, pues tienden a proporcionar las condiciones (para satisfacer necesidades de distinto orden: biológicas, de adquisición de normas de comportamiento moral, sexual) requeridas para la reproducción generacional del grupo.

Las relaciones familiares se despliegan en diferentes dimensiones, siendo que es un tributo de la familia nuclear la convivencia en un espacio común (la casa, el hogar) compartido por sus miembros, quienes, además mantienen relaciones de variada naturaleza e intensidad con parientes localizados en otras casas y otros hogares. Salles (2004:265-266) nos dice que los vínculos de los miembros de la familia con el espacio de convivencia y las normas que presiden la organización interna del grupo darán las características centrales en los patrones de residencia, que también se determinan mediante la ubicación geográfica relativa de un grupo familiar específico frente a los constituidos por sus ascendientes, descendientes y contingentes de la dinámica de la interacción intra e interfamiliar (vía redes de parentesco).

Una característica que marca claramente el concepto de familia nuclear, que está también presente en el de familia extensa, es la cohabitación. La cohabitación es la condición más general para transformar el ámbito familiar en un ámbito de producción de *relaciones íntimas* que se dan entre las personas que forman la pareja y la prole por ella procreada.

En realidad, la re-producción de nuevas generaciones que empieza en los ambientes familiares los sobrepasa para encontrar sus elementos formadores en espacios relacionales de naturaleza no familiar, algunos de ellos institucionalizados (como por ejemplo, la escuela en sus diversos grados, incluyendo la universidad) y otros que, sin serlo, cumplen una

función crucial como ámbitos socializadores, tales como los grupos de “amigos”, de “amigas”, las “bandas juveniles”.

Simmel enfatiza la importancia de la pertenencia a grupos en la conformación de la persona. Lo que la persona es, lo que piensa en sí misma está circunscrito por la naturaleza de su pertenencia grupal. Con referencia a esta cuestión, afirma: “la génesis de la personalidad (es) el punto de intersección de un sinnúmero de influencias sociales y el producto final de herencias derivadas de una gran diversidad de grupos y periodos de ajuste” (1922:35).

Esto apunta hacia el hecho de que la socialización es un proceso amplio que tiene lugar en el marco de la interacción (tomada en términos sociales) e implica no solamente la convivencia en grupos restringidos como la familia u otros, sino también la exposición a ambientes socializadores distintos a aquellos ubicados en el seno de contactos interpersonales, intra e intergrupales (es decir, ubicados en redes de relaciones).

Como la socialización es un proceso en que se construyen las identidades, se puede hablar de estas como procesualmente constituidas y, por ello mismo, como cambiantes, sin que esto implique restar importancia a la socialización primaria como un componente crucial en la formación de identidades.

Berger y Luckmann (1983:164), por su parte, mencionan que los procesos de socialización significan la inducción amplia y coherente de un individuo en el mundo objetivo de una sociedad o en un sector de él. En estos procesos, las estructuras objetivadas son aprendidas subjetivamente por medio de la socialización primaria y la secundaria. La internalización de dichas estructuras sólo es posible observarla cuando los individuos llegan a identificarse como parte de una sociedad y, por eso mismo, pueden adoptar los diversos roles y papeles socialmente aceptados.

Cabe recalcar la idea de que las identidades, al emerger de procesos de socialización que son transmisores y productores de cultura, pueden ser tomadas como culturalmente construidas. La transmisión de modelos culturales y esquemas de interpretación, implica la adquisición o asimilación más o menos crítica, o sea, rupturas, distancias o recreaciones mediante mecanismos conscientes o inconscientes.

3.7. Identidad familiar, espacios de reproducción y racismo

Los contenidos de los debates actuales acerca de las identidades individuales y colectivas tienen que ver con el propio concepto y las aproximaciones a su estudio, con los procesos de formación de identidades, con la influencia de la familia y otras instituciones sociales en la instauración y mantenimiento de “prácticas sociales del recuerdo” que contribuyen a la creación y mantenimiento de sentimientos de pertenencia, y con los nuevos tipos de identidades.

En este proceso de identificación, las familias tienen prácticas de inclusión para con los miembros de su grupo, de exclusión para quienes no pertenecen a su grupo o familia. En este sentido se puede analizar el racismo en sus diversas formas, ya que el sentido de pertenencia hace que muchos individuos puedan tener prácticas discriminatorias, de intolerancia, de marcar diferencias con los Otros. Esto se presenta en muchos casos en la familia, y como mencionamos es donde se dan también los procesos de reproducción y los miembros de la familia aprenden las formas de racismo que practican los padres, hermanos o abuelos.

Las familias forman grupos y, en este sentido, podemos señalar que una dimensión primordial del racismo es su naturaleza intergrupala. Fundamentalmente, la categorización, el estereotipo, el prejuicio y la discriminación afectan a los demás porque se cree que forman parte de otro grupo, es decir, que son atributos de los miembros de un grupo y no de los individuos. De este modo, las propiedades negativas que se atribuyen al grupo en general se aplican a sus miembros, pero se interpretan por igual y de modo intercambiable.

Al analizar la reproducción del racismo, nos referimos a los procesos de reproducción de grupos, es decir, de normas, valores, actitudes e ideologías que rigen sus prácticas de grupo, así como a las propiedades de conflicto y predominio entre los grupos. Para el racismo es esencial una relación de poder o dominio de grupo. El poder de grupo es, fundamentalmente, una forma de control: el espectro y la naturaleza de las acciones de los miembros de un grupo dominado están limitadas por las acciones, la influencia o los deseos evidentes de los miembros de un grupo dominante.

De esta manera, esta tesis sustenta que la familia es una institución reproductora de prácticas y discursos racistas, y agencia de socialización y construcción de identidades en un espacio de racismo desde el ámbito privado. El proceso de socialización permite que éstas

prácticas y discursos se reproduzcan en los ámbitos públicos y privados, en el caso particular de esta investigación.

Así, siguiendo a Arendt, aunque la discriminación sea comprensible y hasta admisible en el terreno de lo privado (“yo escojo la pareja que quiero”, “yo selecciono a mi compañero de cine”), esa afirmación no es defendible en lo público y aún menos en lo político: “[la esfera privada] no se rige ni por la igualdad ni por la discriminación sino por la exclusividad” (Arendt, 2002:52). Con todo, como la familia sigue y seguirá siendo un espacio privilegiado de aprendizaje y entrenamiento de las habilidades sociales, es importante identificar y alertar sobre los peligros que entraña todo tipo de discriminación en lo público y en lo político.

PARTE II: DE LA TEORÍA A LOS DATOS

CAPITULO IV RE-CONSTRUCCIONES DE LAS IDENTIDADES

Nadie puede ser esclavo
de su identidad, cuando
surge una posibilidad de
cambio, hay que cambiar.
Gould, Elliot.

4.1. Nosotros y los otros

Las sociedades son muchas veces presentadas como culturalmente homogéneas, sin embargo, son heterogéneas. Esta heterogeneidad es concebida de modo jerárquico y asimétrico. Unos son los verdaderos ciudadanos y los “otros” tienen una ciudadanía “otorgada”, disminuida, silenciada, o negada. “Nosotros” y los “otros” denota la distinción entre los que se identifican entre sí como un grupo cultural y social de aquellos que no forman parte de él.

Parecen ser universales: “la [...] aparente incapacidad de constituirse uno mismo sin excluir al otro, y la aparente incapacidad de excluir al otro, sin desvalorizarlo y finalmente sin odiarlo” (Castoriadis, 1985:12). No obstante, esta manera de representar al otro, tiene un largo recorrido histórico.

El proceso de identificación por oposición al otro ha existido siempre en la historia. Los griegos antiguos dividían el mundo entre los griegos y los bárbaros. Bárbaros eran aquellos que no podían hablar griego, que balbucean o mascullan otras lenguas, aquellos con lo que es difícil comunicarse y entenderse, convirtiéndose así en los “otros” de la identidad griega. Sin embargo, como lo ha sostenido García-Gual (1992:9), el principio de la diferencia de lenguaje muy pronto evolucionó hacia una forma de desprecio: aquellos que no hablaban griego fueron considerados atrasados, rudos, rebeldes e intelectualmente inferiores. La propia lengua griega facilitó esta transición de la diferencia al desprecio: la

palabra *logos*⁴⁸ tenía el doble significado de palabra hablada y razón, es decir, significaba tanto lenguaje inteligible como la realización del orden. De allí que el bárbaro que no podía hablar griego, también se exponía a ser juzgado como irracional o falto de orden y lógica. Así el bárbaro es, en un principio, el que habla otra lengua; pero pronto paso a ser visto como alguien intelectualmente “inferior”, “más bruto” y “atrasado” que los que se comunican en griego, como si esta lengua fuera por esencia la raíz de la cultura. La lengua griega se había convertido así en el vehículo por excelencia de la razón. Por eso se puede comprender por qué Aristóteles, Eurípides e Isócrates justificaban la esclavitud como el resultado de la natural superioridad de los griegos y de la natural inferioridad de los bárbaros.

La diferencia de la lengua es la marca fundamental de la alteridad. Los griegos se empeñaron en considerar a la lengua como una marca fundamental de la identidad cultural. El énfasis en la lengua como factor de identificación les hizo menospreciar otros rasgos diferenciadores, como la raza, la religión o los hábitos y las costumbres (García-Gual, 1992:11).

Hay evidencia de que estos mecanismos de identificación también existían entre los diversos pueblos indígenas de América Precolombina. Las crónicas de Sahagún narran como los nahuas consideraban a los otomíes como “tontos”, “perezosos” y “lascivos”. Tanto así, que entre los nahuas se acostumbraba a llamar otomí a alguien que no entendía. Se decía acerca de los otomíes, que no eran capaces, no eran hábiles.

De igual forma consideraban a los huastecas como “borrachos” e “impúdicos” por andar sin taparrabos. Se daba allí también, como entre los griegos, la creencia de que la lengua náhuatl era más refinada y sofisticada que las lenguas toscas e inteligibles de los pueblos vecinos (Leon Portilla, 1992:38).

Siguiendo con el proceso histórico de “nosotros” y los “otros” la imagen del otro, da base a los mexicas para poner en evidencia lo que se tiene como despreciable o malo: el otomí es “tonto”, el huasteco “anda embriagado”.

Reflejo de la alta estima, teñida a la vez de rechazo, que experimentaban los mexicas por estos vecinos suyos lo ofrece el siguiente texto incluido en la recopilación de fray Bernardino de Sahagún:

⁴⁸ Logos en griego significa: la palabra en cuanto meditada, reflexionada o razonada, es decir “el razonamiento”, “argumentación”, “habla” o “discurso”. También puede ser entendido como “inteligencia”, “pensamiento”, “ciencia”, “estudio”, “sentido”.

Los muchhuaques eran en verdad artistas; como los antiguos toltecas, eran expertos en el trabajo de las plumas, diestros carpinteros. Las mujeres eran expertas tejedoras, hacían muy buenas capas. Pero he aquí cuáles eran sus defectos: los hombres no cubrían bien sus vergüenzas, tan sólo las encubrían con sus largas camisas que les llegaban a las rodillas.... De esta misma forma se dice de los indígenas, los admiro por lo organizados que son pero son flojos, violentos, salvajes... (León Portilla, 1992:42).

Acercarse a esta y a otras imágenes elaboradas por los mexicas respecto de sus vecinos otomíes, huastecos, michhuaques y otros pueblos pone de manifiesto no sólo lo que atribuían de bueno y también de malo a sus vecinos, sino que deja entrever un profundo sentido de autoafirmación. Desde el punto de vista de los nahuas, y en particular de los mexicas, esos vecinos suyos que constituían su más próximo entorno cultural, a pesar de algunos atributos positivos, eran viciosos, perezosos y mal vestidos.

Como señalábamos anteriormente, los mecanismos de identificación han existido en todo tipo de relaciones sociales y se manifiestan cuando el individuo atribuye incorrectamente a los “otros” sentimientos, impulsos o pensamientos propios que le resultan inaceptables

Estos atributos negativos los podemos encontrar en muchos de los comentarios de algunos de los habitantes de la ciudad: se suele decir a alguien cuando no dice buenos días: “Saluda no seas indio” o “Pareces chamula, por indecente”, o se suele creer que los indígenas son “tontos” o que no entienden. En una conversación dentro de uno de los hogares observados, la mamá le explicaba la tarea a su hijo y el pequeño parecía no hacerle caso, entonces ella muy indignada le levanta la voz y le dice: “Pareces indio que no me entiendes. Ni haces caso...”.⁴⁹

Como puede apreciarse las reacciones de las personas al educar a sus hijos, va en el sentido de hacer una comparación con los indígenas, enseñándoles que si hacen bien sus labores o si son “educados” todo está bien, pero cuando sus actos son malos o desobedecen a las órdenes se les compara de forma negativa con los indígenas.

Otro aspecto negativo que ya hemos señalado que se les atribuye a los indígenas, es el de la embriaguez, y cuando un mestizo toma demasiado alcohol y se comporta de manera se le compara negativamente con un indígena, como lo señala José Luis:

Pero en general en la ciudad yo creo que ha sido una relación de respeto, siempre y cuando no se metan con uno no hay problemas, porque cuando se ponen de necios se vuelven irracionales, más si se emborrachan, se vuelven muy malcriados, como que se les sube todo el coraje y hasta miedo dan.⁵⁰

⁴⁹ Notas del diario de campo

⁵⁰ Entrevista realizada a José Luis, abril, 2010.

El español: ¿la lengua dominante?

La idea de que “yo” soy el que sabe vivir adecuadamente, comportarse bien y hablar una lengua propia de gente refinada, es perceptible en los relatos de algunos de los entrevistados. “La gente de las comunidades son toscos, no saben obrar como es debido y sus lenguas son en realidad ininteligibles”.⁵¹

En este sentido, el idioma español hace una diferencia fundamental de los mestizos, quienes consideran que su lengua es más importante que cualquier otra, sobre todo la de los indígenas, y se niegan a que ellos puedan o deban de aprender alguna lengua.

[...] al menos mis paisanos y yo no estamos dispuesto a aprender un dialecto, una lengua indígena (risas). Muchos dirán que es necesario para la cuestión comercial, ¡no es necesario! Nosotros aquí en San Cristóbal estamos exigiendo que el indígena que viene hable español para que se incorpore a la civilización actual, al modernismo, a la vida actual, porque por ejemplo si usted compra una computadora no viene en tzotzil o un teléfono celular tampoco entonces, que aprendan español, para que sean ciudadanos de primera con todos sus derechos y garantías individuales, sus derechos humanos. Entonces, por eso nosotros: ¡nos negamos rotundamente a aprender una lengua! Lo consideramos un retroceso.⁵²

En las prácticas de racismo, resurge el idioma como un mecanismo de legitimación de los mestizos y ha sido usada como la lengua dominante, Para muchos mestizos de la ciudad, es común considerar que quien habla una lengua indígena está en el “atraso”, su visión de modernidad (de los mestizos) implica hablar inglés o alguna lengua europea. Desde tiempo atrás “los coletos” tiene la falsa idea de que si el indígena llega a la ciudad, es él el que tiene que aprender español, porque son ellos (los indígenas) quienes llegan a su casa, a su ciudad, y por tanto, argumentan que por eso ellos (los coletos) no van a sus comunidades, porque si hacen eso estarían en un retroceso.

En contraste muchos indígenas parecen no percatarse de la discriminación que se presenta por el lenguaje, es claro ver que no tienen tantos prejuicios como los mestizos.

Como te digo, la fortuna de poder comunicarnos en ambos idiomas, tanto en tzotzil como en español..., la relación para mí ha sido bastante buena. Me he topado con gente con mucho sentimientos, con mucho amor a la vida, con mucho respeto; entonces, yo no he encontrado esa diferencia que se dice hay, a lo mejor un desprecio por la gente, por la falta de comprensión digo, digo en la manera de la gente de la comunidad ya me he comunicado con ellos y no veo el porqué las peleas. Entonces, yo veo que es por la falta de comunicación y por no

⁵¹ Entrevista realizada a Cristina, 30 de mayo de 2010.

⁵² Entrevista realizada a Burguete Estrada, Cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Mayo, 2010.

entender x cosa se da la riña, se dan las respuestas demasiado feas en cuanto a la gente que no sabe hablar español.⁵³

También hay numerosos ejemplos históricos de identificación en que la oposición se exagera hasta fomentar la exclusión en diversos grados: de marcar la diferencia se puede pasar a la desconfianza, de ésta a la abierta hostilidad y, de aquí, a la agresión. Este proceso creciente de exclusión se ha dado demasiadas veces en la historia para ignorarlo como una posibilidad.

En este sentido Ugarteche (1998) señala que el siglo XVIII vive aún porque no estamos reconciliados con nuestras diferencias étnicas, sociales, culturales, históricas, raciales y geográficas. En la discusión de “nosotros” y los “otros”. Los “otros” son los indígenas que por varios siglos han sido desvalorizados, menospreciados, insultados, estigmatizados. Lo más increíble es que nos encontramos en la segunda década del siglo XXI y “nosotros” seguimos nombrando a los “otros” como salvajes, terroristas, ciudadanos de segunda clase, cuyo interés primordial sea el de nombrarlos de primera clase, aunque la intención es que sigan siendo ciudadanos de segunda, tal como lo señala uno de los entrevistados:

En San Cristóbal de Las Casas [...] puede haber convivencia lingüística, pero lo que no va ser posible aquí es que nos enseñen a nosotros el tzotzil o el tzeltal o el tojolobal, que este es escaso aquí, aquí más se habla tzotzil o el tzeltal, entonces no es viable porque no estamos dispuestos a aprender una lengua indígena, ¡Nosotros exigimos que los indígenas aprendan español!, ¿por qué razón? porque no queremos que haya ciudadanos de primera y ciudadanos de segunda y el indígena siempre se ha considerado a sí mismo como un ciudadano de segunda.⁵⁴

Como señalamos anteriormente, el lenguaje es uno de los muchos mecanismos de diferenciación y de señalar al “otro” como inferior por considerar, en este caso, que el español es el idioma de los “ciudadanos de primera clase”. Pero este no parece ser un problema del que se percaten los mestizos, ya que como señala Burguete son ellos, los indígenas, los que se han considerado como ciudadanos de segunda; ¿realmente los indígenas se consideran así?, ¿es está su elección? Considero que no, pero está es la mejor forma en que se justifica la dominación.

⁵³ Entrevista a Narciso líder indígena, de la organización ALMETRACH (Asociación de locatarios del mercado tradicional de Chiapas), Octubre de 2011.

⁵⁴ Entrevista realizada a Burguete Estrada, Cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Mayo, 2010.

Identidad: Nosotros y los otros

Al hablar de identidad no podemos dejar a un lado el concepto de alteridad, que entiende que las relaciones entre “nosotros” y los “otros”, los diferentes, los que no son parte de nuestro mundo están en general, cargadas de fuertes emociones y ambigüedades. De acuerdo con Portal (2010:78) podemos señalar que el término “alteridad” aplica al descubrimiento que el “yo” hace del “otro”, lo que implica el surgir de una amplia gama de imágenes de ese otro, del “nosotros”, así como visiones múltiples del “yo”. Tales imágenes, más allá de las diferencias, coinciden todas en ser representaciones —más o menos inventadas— de personas antes insospechadas, radicalmente diferentes, que viven en mundos distintos dentro del mismo universo.

Es de especial importancia que profundicemos en quiénes incluimos en la categoría “nosotros” y quiénes en los “otros”. Nuestro modo de situarnos ante “los otros” tiende, naturalmente, a estar construido, a partir de una perspectiva etnocéntrica. Incluimos en la categoría “nosotros” todas aquellas personas o grupos sociales que tienen referencias de vida semejantes a las nuestras, que tienen hábitos, valores, estilos, visiones del mundo que se acercan a las nuestras y, de alguna manera, las refuerzan. Los “otros” son aquellos y aquellas que se confrontan con esta perspectiva por su etnia, religión, hábitos, generación, valores, tradiciones.

Los seres humanos creamos cultura. Nuestras formas de pensar, de sentir y de actuar, la lengua que hablamos, nuestras creencias, costumbres, la comida, el vestido, el arte, son algunas de las expresiones de nuestra cultura. Este conjunto de saberes y experiencia se transmiten de generación en generación en un proceso de socialización. Los niños aprenden de los adultos, aprenden de lo que oyen y de lo que leen, aprenden también de lo que ven y experimentan por sí mismos en la convivencia cotidiana.

Mediante la transmisión de sus costumbres y tradiciones un grupo social intenta asegurar que las generaciones jóvenes, den continuidad a los conocimientos, valores e intereses que los distinguen como grupo y los hace diferentes a otros.

De ahí partimos de que la identidad se comprende como aquel núcleo del cual se conforma el yo. La formación de la identidad es un proceso que comienza a configurarse a partir de ciertas condiciones propias de la persona, presentes desde el momento de su nacimiento, junto a ciertos hechos y experiencias básicas. A partir de lo anterior, la identidad se forma otorgándonos una imagen compleja sobre nosotros mismos, la que nos permite actuar en forma coherente según lo que pensamos.

Como es posible de intuir, el contexto sociocultural en el que el individuo se encuentra inserto es fundamental y decisivo en la formación de su identidad, sin embargo, no se trata del único factor que la determina. La identidad se configura a partir de la interacción con el medio y el funcionamiento individual propio del sujeto, formándose entre ellos una tensión dinámica que guía la configuración de la identidad hacia una dirección determinada.

La formación de la identidad sólo se realiza en función de la interacción con el medio externo, ya que en una situación de aislamiento, las características individuales resultan absolutamente irrelevantes y transparentes. Es sólo en relación a la interacción con los otros significativos que las diferencias y características individuales adquieren valor y se comportan como un aporte para la interacción social.

A veces, para definir lo que se considera propio se exageran las diferencias con los que están fuera y en estos casos el proceso de diferenciación se transforma en un proceso de abierta oposición y hostilidad al otro. Si bien la diferenciación es un proceso indispensable para la construcción de la identidad, la oposición hostil al otro no lo es, y constituye un peligro de todo proceso identitario.

Por tanto, al construir sus identidades personales, los individuos comparten ciertas afiliaciones, características o lealtades grupales culturalmente determinadas, que contribuyen a especificar al sujeto y su sentido de identidad. Implícita en esta afirmación está la idea de identidades colectivas tales como género, clase, etnia, sexualidad, nacionalidad, que Stuart Hall (2003) ha llamado "identidades culturales". Son formas colectivas de identidad porque se refieren a algunas características culturalmente definidas que son compartidas por muchos individuos. Así por ejemplo, el ser "coleto" o "chilango" nos hace pertenecer a un colectivo, nos hace parte de un grupo que puede ser identificado por algunos rasgos específicos. Pero, en sí mismas, la *coletidad* o mexicanidad significan muy poco sin una referencia a personas individuales concretas que continuamente las recrean por medio de sus prácticas. Parafraseando a Giddens, podríamos decir que las identidades colectivas son continuamente recreadas por individuos a través de los mismos medios por los cuales ellos se expresan a sí mismos como actores con una identidad nacional, pero, al mismo tiempo, las identidades colectivas hacen esas acciones posibles.

Las identidades vienen de afuera en la medida que son la manera de cómo los otros nos reconocen, pero vienen de adentro en la medida que nuestro autoreconocimiento es una función del reconocimiento de los otros que hemos internalizado.

La identidad también presupone la existencia de otros que tienen modos de vida, valores, costumbres e ideas diferentes. Para definirse a sí mismo se acentúan las diferencias con los otros. Y en esa diferencia los otros son “los malos”, “los delincuentes”, “los atrasados”.

[...] nos agobia mucho San Cristóbal, ha acabado su tranquilidad, desde que viene gente de fuera a estudiar ha acabado nuestra tranquilidad, ya no puedes salir en la noche con libertad, ya no puedes, este... irte a tomarte un café, nuestras hijas ya no pueden salir con esa confianza, porque ya los antros, los drogadictos, las violaciones están a la orden del día. Y la verdad, San Cristóbal dio un giro de 360 grados ya no es la paz que teníamos.⁵⁵

Entonces si hemos visto la ciudad tengo que soportarlo así como es ahora, y le hablo de todo corazón ¡no me gusta! Actualmente, hay mucha inseguridad, tenemos mucha delincuencia, el indígena ¡no respeta! Ha invadido todo aquí en San Cristóbal, tenemos un problema de mendicidad, muchos mendigos, este... en fin criminalidad, delincuencia.⁵⁶

El recuerdo del pasado hace ver en muchas personas que todo tiempo pasado fue mejor. Se compara el pasado con el presente y se considera que la época actual ha perdido sentido en muchos aspectos tales como: la tranquilidad de la ciudad, los valores, la unión familiar, la seguridad. El presente, la modernidad, los tiempo actuales, tienen ese sentido de decadencia, de pobreza, de pérdida. Se habla de delincuencia, alcoholismo, drogas, prostitución y se culpa a los indígenas de todo lo “malo” que pasa en la ciudad:

[...] desde que llegaron los indígenas todo cambió, empezaron a vender droga, hay más delincuencia, puede usted ver que las mujeres de la calle ya hasta se atreven a estar en las calles del centro. Y yo los he visto todas esas mujeres son indígenas, son las que emborrachan a los hombres y a veces les roban su dinero.⁵⁷

En la construcción de cualquier versión de identidad, la comparación con el “otro” y la utilización de mecanismos de diferenciación con el “otro” juegan un papel fundamental: algunos grupos, modos de vida o ideas se presentan como fuera de la comunidad.

Gall (2004:4) señala que identidad y otredad son dos caras de la misma moneda. Ningún grupo humano se auto percibe y se autodefine más que por oposición a la manera cómo percibe y define a otro grupo humano, al que considera diferente de sí. Contrastar la identidad siempre implica una relación entre nosotros y los otros, es decir, la existencia de dos o más identidades relacionadas que pueden ser confrontadas y con base en esas distinciones al afirmar lo propio en oposición a lo alterno.

⁵⁵ Carmen, grupo de discusión realizada a mujeres mestizas, marzo de 2010.

⁵⁶ Entrevista realizada a Burguete Estrada, Cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Mayo, 2010

⁵⁷ Esperanza, grupo de discusión realizada a mujeres mestizas, marzo de 2010.

En México, los indígenas han sido vistos como atrasados y poco racionales. Pero, ¿qué tiene de moderna y racional la actitud de una racionalidad cultural basada en la negación del otro? En nuestro país, el “otro” no viene de “fuera”. Está dentro, en nuestra sociedad, subalternizado. Dentro de nosotros mismos, negado.

Tradicción y modernidad no pueden seguir entendiéndose como dos polos excluyentes; y el desarrollo no puede seguir entendiéndose solamente como crecimiento económico, ni como un proceso de modernización homogeneizadora. En sociedades como la sancristobalense, marcada por fuertes índices de desigualdad, el peso recae sobretudo en los grupos sociales que por razones históricas de carácter social y étnico han sido excluidos, marginados y negados, y se estigmatiza a dichos grupos sociales con la idea de que no les ha llegado la modernidad.

[...] entonces, si hago un viaje a la nostalgia, como le llamo, lo hago para que la ciudad tenga su propia identidad, pero ahorita tenemos que aceptar que se modernice, no puede quedarse atrás, no puede ir a la zaga. La ciudad tiene que adelantar en educación, en salud, en comunicaciones, educación y cultura, más que nada caminos, educación, salubridad, esos son los aspectos fundamentales, y la ciudad si está adaptada, se adaptó, bueno yo le llamé..., antes era una ciudad bonita, chiquita bastante sucia, ahora es una vieja pintarrajeada venida a menos, (risas), la orgullosa ex capital.⁵⁸

Entonces en el proceso de situar el “nosotros” frente a los otros siempre van a estar presentes las diversas formas de racismo, en el que el “otro” va figurar como el enemigo. En este sentido estamos de acuerdo con Garduño (2010) cuando señala que la exclusión, la xenofobia y el racismo han sido históricamente el resultado de la construcción imaginada del otro, en un marco de historicidades y espacios disputados mediante instrumentos predilectos como el prejuicio y la discriminación. La ciudad es un espacio de disputa, frecuentemente por el acceso a recursos y sus relaciones y sujetos se racializan.

⁵⁸ Entrevista realizada a Burguete Estrada, Cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Mayo, 2010

4.2. Identidad “coleta”. Representaciones sociales

A lo largo de la historia, en todo el mundo, han existido grupos sociales diversos que se diferencian entre sí por una gran variedad de rasgos, ya sea por la indumentaria, el lenguaje, las normas culturales, los contextos en los que se asienta el grupo, la religión, el fenotipo, los hábitos alimenticios, el territorio, las formas de gobierno.

Tales rasgos distintivos han caracterizado a los grupos sociales, creando en cada uno de sus miembros lazos que los identifican entre sí y que a la vez les permiten reconocerse como parte de un conglomerado humano, ya sea familiar, de comunidad, local, regional e incluso nacional.

Este es el caso de los coletos, que son reconocidos, desde una visión negativa, generalizada, como gente racista, y desde un aspecto un poco más benevolente como ciudadanos hospitalarios; aunque cabe destacar que las características positivas acerca de los coletos descritas desde afuera por los otros son las menos. En la literatura escrita por extranjeros y no coletos, quizá la única que logra señalar aspectos favorables de las mujeres coletas es Diana Rus, en su libro *Mujeres de tierra fría*.

Mi deseo personal al emprender la tarea de redactar este libro fue el ayudar a disipar los mitos que había oído sobre San Cristóbal, transmitiendo a otros una imagen íntima de sus mujeres: las coletas. Apreciarse su historia, y la lógica que les mueve a tomar sus decisiones, podría conducir a otras personas a comprender e incluso quizá a admirar y a apreciar no sólo a estas mujeres sino a otras personas que han hecho de San Cristóbal su hogar (Rus, 1997:10).

En San Cristóbal de Las Casas, las distancias socioculturales que se han ido construyendo, han propiciado la heterogeneidad de los grupos sociales, de tal manera que pueden distinguirse, no sólo por los rasgos culturales “objetivos” o “subjetivos”, sino también por el diferente y desigual desarrollo socioeconómico y por la forma de relacionarse con el “otro”. Esto lo plantea Carmen al referirse a la identidad coleta y deja muy claro las diferencias entre quien es un coleteo y quién no.

Los coletos somos los que nacimos en la ciudad, los que hemos permanecido aquí y ni siquiera hemos cambiado nuestra casa en otro lugar, los que mantenemos las tradiciones, básicamente puedo decir que los coletos somos los mestizos, lo que no somos indígenas.⁵⁹

Esta definición del “ser coleteo” se hace en referencia del otro, somos en lo opuesto a lo otro. Se establecen fronteras de pertenencia a determinado grupo, que no permiten el acceso a otros miembros. La dicotomía que convierte a los otros en extraños y en

⁵⁹ Carmen, grupo de discusión realizada a mujeres mestizas, marzo de 2010.

miembros de otro grupo, supone un reconocimiento de las limitaciones que no permite llegar a un entendimiento recíproco. Al respecto Barth (1977) explica:

El hecho de que un grupo conserve su identidad, aunque sus miembros interactúen con otros, nos ofrece normas para determinar la pertenencia al grupo y los medios empleados para indicar afiliación o exclusión. Los límites étnicos canalizan la vida social y esto ocasiona una organización a menudo muy compleja de relaciones sociales y de conducta. La identificación de otra persona como miembro del mismo grupo étnico entraña una coparticipación de criterios de valoración y de juicio [...]

Berger y Luckmann (1983), presentaron el siguiente aporte respecto a la identidad como rasgo de la realidad subjetiva, dentro del marco teórico que explica la construcción social de la realidad. Basados en el análisis fenomenológico y en los fundamentos del interaccionismo simbólico, cuya base teórica nos permite entrar al mundo subjetivo, es decir, al mundo de los significados sociales, los autores explican que la identidad es un fenómeno que surge de la relación entre el individuo y sociedad.

La identidad constituye [...] “un elemento de la realidad subjetiva y en cuanto tal, se halla en una relación dialéctica con la sociedad. La identidad se forma por procesos sociales. Una vez cristalizada, es decir, es mantenida, modificada o aun reformada por las relaciones sociales” (Berger y Luckman, 1983:216).

Estos autores también acotan que las sociedades tienen relaciones históricas en cuyo curso emergen “identidades específicas”, y a su vez las estructuras sociales históricas engendran tipos de identidad, reconocibles en casos individuales.

El caso que nos ocupa, el de la identidad coleta, se encuentra inscrita en este tipo de identidades específicas; dado que no todos los habitantes nacidos en la ciudad se asumen como coletos; esto es, no hay una homogeneidad cuando se trata de definir quiénes o qué barrios o colonias son coletos. Por tanto, algunas personas señalan considerarse sancristobalenses, encontramos también al grupo más polémico, que se formó después de 1994 y se auto nombró “auténticos coletos”, del cual muchos coletos se deslindan. El término de “auténtico” implicó el querer legitimar a un grupo que manifestaba claramente su rechazo a los indígenas, y al mismo tiempo dejar en claro que los otros, los que no pertenecían a este grupo, principalmente, los indígenas, son ilegítimos, por tanto, no merecen llamarse coletos.

De este tipo de identidades específicas en relación a la identidad coleta, dio cuenta Sulca en su libro *Nosotros los coletos. Identidad y cambio en San Cristóbal*, en el que hace una tipología de los diferentes coletos que encontró, de acuerdo a las diversas definiciones que le dieron sus entrevistados.

La identidad coleta-coleta, es la que ha prestado gran importancia al aspecto educativo, como un elemento diferenciador del resto de clasificaciones que interactúan en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, esta característica de definirse como un grupo “culto”, que “aunque sean licenciados”, es típica de las noblezas que son esencialistas (Sulca, 1996:65).

Uno de los entrevistados de Sulca (1996) señala al respecto de la identidad coleta-coleta: “son aquellos que son descendientes de las principales familias de San Cristóbal, de los que fundaron la ciudad, ahora ya no es como antes, pero todavía quedamos”.

Muchas personas señalan que la identidad coleta finca sus raíces en “la nobleza”, en la educación; mientras, que otros más ubican su identidad a partir de la diferencia. Sulca (1996:80-81) señala que encontró otros tipos de coletos que no prestan especial atención a la educación, sino a las diferencias; entre ellos: “los coletos redoblados”, “los coletos de hueso colorado” y el más despectivo de todos, “el coleteo de arrabal”, que fue el que señaló una de sus entrevistadas, al comentar que “el coleteo de arrabal es el indígena que nace en la ciudad”.

Esta idea no la comparten la mayoría de los coletos, ya que ellos señalan que si un indígena nace en la ciudad no es coleteo. Al respecto se les pregunto en los grupos de discusión si consideraban que el indígena que había nacido en la ciudad era considerado coleteo, Javier dice:

¡No claro que no! Solo que sean por naturalización (risas), pues no, no, pues yo creo que no se les considera, creo que ellos tampoco se consideran. Porque ellos son indígenas no coletos.

En el proceso de la defensa de la identidad coleta Ricardo también comenta, que no considera que los indígenas que nacen en la ciudad sean considerados coletos y más aún, señala que son invasores, sin derechos.

No, no, por más gente de ésta que venga a vivir a la ciudad, nuestra ciudad es de lo coletos, ellos son unos arrimados, venidos a menos, que vinieron a invadir, porque ni escrituras tienen de sus casas donde viven, nosotros sí, porque todos estamos aquí legalmente, aquí han vivido nuestros padres, nuestros abuelos, bisabuelos y tenemos la herencia de nuestros antepasados, ellos no, ellos solo vienen aquí de invasores.⁶⁰

Podemos darnos cuenta en la referencia a la identidad que aborda al mismo tiempo el ámbito de lo público, de lo privado, de lo único y de lo comunitario, de lo personal y de lo social, pero se conforma siempre en relación pero, sobre todo, en contra a otras identidades.

Retomando el punto de si los indígenas nacidos en San Cristóbal son considerados coletos, se les pregunto a las señoras mestizas en el grupo de discusión y ellas tuvieron una

⁶⁰ Entrevista realizada a Ricardo González, mayo 2010.

reacción diferente a la de los jóvenes, ya que aceptaron que sí son coletos, pero no dejaron de marcar las diferencias

Todas dicen sí
En el momento en que dicen sí, hacen muecas y se miran entre sí
Carmen: sí, porque viven aquí
Cecilia: sí aquí nacieron son coletos
Carmen: pero ¡son indios! No dejan de ser indios
Cecilia: claro, eso no cambia la raza
Carmen: pero sí son coletos, el hecho de que ya tenga su acta de nacimiento, que diga nació un niño un poco sonso, un poco vivo, ya son coletos,
Rosario: sí es así, hay que felicitarlo, mientras que sean aquí registrados sí son coletos pero si ya son de Chamula, ya no son coletos
Carmen: no esos ya no, ya les toca otros, son otra cosa pero sí están registrados aquí si son coletos, pero no nos puede afectar.⁶¹

Podemos ver en los discursos de las mujeres coletas, el hecho de aceptar que los indígenas nacidos en la ciudad pueden ser “coletos”, pero no por ello dejan de ser indios, de nuevo ser marcan los límites de la identidad coleta, y se refrenda el orgullo de serlo, ya que como señala Rosario, si ya tiene su acta de nacimiento hay que felicitarlo, porque ya implica que nació en San Cristóbal. Carmen también señala que hay que aceptarlo pero eso “no les debe afectar”, porque, entre líneas describe que su identidad la tienen bien clara y han marcado muy bien sus fronteras. A partir, de los comentarios de las mujeres coletas, podemos agregar a la tipología de coletos realizada por Sulca (1996), el “coleto-indígena” y el “coleto-foráneo”.

Si partimos de una posición donde la identidad se construye precisamente en la relación entre lo individual y lo social dentro de un contexto histórico y simbólico, observamos que la complejización de los procesos sociales va a plantear ajustes y transformaciones en las actitudes y rasgos individuales, con los cuales se establecen diferentes posibilidades de adscripción identitaria.

Los procesos de construcción de las identidades colectivas se presentan de manera sumamente compleja. Esta situación es captada por Dubet (1989), quien recurre al planteamiento weberiano de la construcción del actor en diversos niveles (con lógicas diferenciadas) de la práctica, que refieren a tipos específicos de relaciones sociales.

Como vemos, en la construcción y reconstrucción de la identidad coleta intervienen las representaciones sociales vistas como construcciones simbólicas, individuales o colectivas, a las que los sujetos apelan o crean para interpretar el mundo, para reflexionar

⁶¹ Grupo de discusión realizada a mujeres mestizas, marzo de 2010.

sobre su propia situación y la de los demás y para determinar el alcance y la posibilidad de su acción histórica (Vasilachis, 1997).

Las representaciones sociales son construcciones de los sujetos en el marco de un contexto social, configuran una manera de interpretar y de pensar la realidad cotidiana y pertenecen a una actividad mental desplegada por los individuos, constituyendo entonces una relación entre el mundo y el sujeto. No obstante su carácter individual, resulta en ellas innegable la influencia y determinación social, ya que el sujeto reproduce las características fundamentales de la estructura social en la que vive.

Las representaciones acerca de lo que es ser coeto han sido variadas y ha sido difícil definir sus características como una generalidad, entonces nos preguntamos ¿qué es lo que significa ser coeto?, Burguete Estrada, quien se define como un coeto auténtico, un coeto de raíz, escribe en un folleto, en el marco del 476 aniversario de la fundación de San Cristóbal de Las Casas, acerca de lo que para él es ser coeto y se indigna con el hecho de saber que muchas personas, argumentan que el termino coeto se relaciona con lo malvado. Puesto que señala que Cesar Corzo siente odio hacia los coetos.

Para nuestros enemigos coeto es lo peor. Las malvadas opiniones del señor Cesar Corzo Espinoza en su libro *Palabras de origen indígena en el español de Chiapas* no tiene igual. El señor Corzo destila odio a flor de piel, de alma y en sus desafortunadas opiniones. Mire usted lo que dice en su libro coeto: cole-to, coleletli, que significa cierto demonio, adjetivamente: el endiablado. Coleletli, colelle-tli, coltic, jorobado, hacer sufrir, sustantivamente: El jorobado apenador, esto es: “el Diablo”. También dice con este nombre, es decir “coeto”, se conoce en Chiapas al zorrillo, “zorro coeto” le llaman para diferenciarlo del zorro auténtico, mal llamado gato del monte, pues de gato no tiene nada (Burguete, 2004:2).

En esta definición que Burguete retoma de Cesar Corzo, podemos apreciar, muchos de los calificativos que se les atribuye a los coetos, aparte de ser racistas. Y de la misma manera que los coetos definen su identidad diferenciándola de la de los indígenas, ellos también hicieron lo propio, señala Burguete que, siguiendo a Corzo (2004:3), este dice que “coeto es un apodo que los indios les pusieron a los habitantes de San Cristóbal de Las Casas. Que es de todos sabido cómo los habitantes de esta hermosa ciudad colonial, viven, la mayor parte de ellos, de la explotación de los indios”.

De igual forma Burguete (2003:4-5) da cuenta de varios personajes que han intentado definir el término coeto, pero en su totalidad todos lo hacen de manera peyorativa, aquí presentamos dos autoras que hablan del término coeto siguiendo a Burguete:

Rosario Castellanos: señala que todo lo coeto huele a atajador y ladrón.

Susana Francis: Hay muchas hipótesis acerca del origen de este gentilicio, probablemente venga del latín CORPUS-ORIS, cuerpo, traje con faldones, ya que los sancristobalenses usaban levita. O bien de RECOLETO pues vivían en retiro o de coleta, porque usaban coleta a la usanza de la época o del Azteca COLETI, lugar cercano al agua. Por otra parte coleteo también quiere decir descaro, desvergüenza.

Pero en la defensa de la identidad coleta, después de hacer una revisión en diccionarios, donde definen lo que implica el término coleteo, Burguete da su propia definición:

Coleteo se deriva o tiene su origen de la vestidura de piel, generalmente de ante, con cuello, que deben de haber usado nuestros antepasados en la época colonial, este es un origen de nuestro gentilicio muy digno, decente y recuerda a un vestido masculino. Parte de esta indumentaria pudo haber sido la famosa colita de caballo o de cabello. Ser coleteo es un orgullo, un distintivo de abolengo, de señorío, de historia, de honor, de valentía y de inteligencia (2004:7).

Esta idea de la inteligencia, la superioridad de la cultura, la belleza de su arquitectura, lo expresan también los jóvenes coletos, cuando señalaban que es lo que les identifica ser coletos:

Maricela: si entonces yo digo que San Cristóbal tiene muchas cosas, desde sus iglesias, yo comentaba con un amigo que es zoque, de Tuxtla, y le decía ¿usted conoce San Cristóbal? Y me dijo “no, ¿pero qué voy a encontrar ahí? Mira le dije te voy a poner simplemente un ejemplo de comparación, las iglesias de San Cristóbal son como muy viejitas, tienen mucha historia, construidas por fulano de tal y no sé cuánto, en cambio, tú vas a Tuxtla y sus construcciones son relativamente nuevas con ventiladores, otras con aire acondicionado, es otra cosa diferente, entonces desde ahí todo es distinto

Javier: desde la cultura, somos muy diferentes, Tuxtla no tiene una cultura importante.⁶²

Se puede percibir la oposición histórica entre los habitantes de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, con los de Tuxtla Gutiérrez. Y en la que reconstruyen su identidad a partir de lo que son y lo que tienen, comparando con lo que no son y no tienen los otros. La identidad se construye a partir de mecanismos de autopercepción y heteropercepción de los unos y los otros. En este sentido podemos señalar que la identidad coleta se ha formado a partir de las representaciones sociales de los mismos coletos y de los imaginarios de quienes los ven desde fuera. Hvostoff (2004:308) plantea que la pretendida ascendencia española de los coletos también es mítica. Retoma una entrevista que le realizó a Heberto Morales, quien señala que ‘en la actualidad apenas sería una docena los que tienen “pura sangre española’ entre ellos al menos dos exiliados de la guerra civil”.

En tanto que Bermúdez (2011), señala que el término coleteo es un localismo que hasta hace pocas décadas designaba a los habitantes de San Cristóbal de Las Casas, en tanto que a partir de 1994 el término trascendió al resto de México y otros países, a raíz del

⁶² Grupo de discusión realizado con hijos e hijas de familias mestizas, abril de 2010.

movimiento encabezado por el EZLN. Dicho conflicto sacó a la luz las profundas desigualdades sociales del estado. Por tal motivo el sobrenombre de coeto se convirtió en objeto de rechazo.

Por tanto, podemos decir que los grupos humanos se auto identifican, una identificación que queda reflejada en el lenguaje, esto es, en las formas de narrar el entorno y de narrarse a sí mismos. De carácter múltiple e inestable –dinámico–, la identidad no es un producto estático del sistema cultural y social, sino que es variable y se va generando a partir de procesos de negociación en el curso de las interacciones cotidianas de las que participan los sujetos. Es en estas interacciones donde los individuos ponen en juego sus representaciones sociales, sus sistemas de percepción y valoración. La comunicación, los discursos donde se crean las representaciones sociales, tienen lugar en el seno de los grupos sociales, mismos que construyen una identidad social a partir de la negociación colectiva y la reflexividad del grupo, la cual conduce a la posesión de un discurso o espacio discursivo común.

La noción de lo que representa lo coeto involucra lo psicológico, lo cognitivo y lo social, ya que el conocimiento se constituye a partir de las experiencias propias de cada persona y de las informaciones y modelos de pensamiento que recibimos a través de la sociedad.

Por tanto, como señala Bermúdez (2011), la metamorfosis de coeto ha pasado inadvertida como objeto de estudio, y su uso actualmente designa a grupos conservadores de la ciudad, a expresiones de “tradición”, o al folclor y al común de los habitantes de San Cristóbal de Las Casas, quienes reiteran su filiación colonial.

El pasado colonial de la identidad coleta

La idea de la herencia española está muy presente en todos los aspectos de la identidad de los mestizos nacidos en San Cristóbal, relatan con gran orgullo su pasado colonial. En este sentido Paris señala que:

Los grupos mestizos más exitosos en el comercio y en la pequeña industria adoptaron, por su parte, rasgos identitarios muy similares a los de las antiguas familias criollas: empezaron a reivindicar su ascendencia española o europea y recuperaron el mito de los “antepasados conquistadores”. Desde mediados de siglo, familias adineradas originarias de los barrios establecieron relaciones de amistad, de compadrazgo y de parentesco con los residentes del centro; muchos mestizos realizaron estudios de derecho y ocuparon puestos políticos en el municipio y en el estado. También se ensancharon los espacios de convivencia cotidiana: la frontera identitaria entre las más antiguas familias y los mestizos de los barrios se volvió mucho más porosa. Esto permitió ir construyendo una identidad propiamente “coleta”, referida étnicamente al término de “ladino”. Los

mestizos se apropiaron –a veces con mayor énfasis que los propios criollos– de las referencias identitarias neocoloniales, pero los espacios de segregación urbana tendieron a modificarse (1998:201).

En este sentido muchas son las versiones de los habitantes de la ciudad respecto a este tema del pasado colonial.

...los “coletos”, somos lo que hemos nacido en San Cristóbal. Es un apelativo que tiene varios significados, pero uno de ellos, es porque cuando vinieron los españoles traían el cabello amarrado con una cola, de ahí el nombre, algo que he leído también es que así se llamaba el saco⁶³ que portaban los españoles [...] la gente coleta se identifica primero porque no es indígena, es mestiza, descendiente de españoles, nació y se creció en la ciudad, es gente de buena educación, de buenas costumbres, gente que aprecia la buena comida, la música, el arte.⁶⁴

La identidad tiene que ver con la manera en que los individuos y grupos se definen a sí mismos al querer relacionarse —“identificarse”— con ciertas características. Los individuos se definen por sus relaciones sociales y la sociedad se reproduce y cambia a través de acciones individuales. Las identidades personales son formadas por identidades colectivas culturalmente definidas, pero éstas no pueden existir separadamente de los individuos.

Porque como ya le dije la ciudad es muy bella, y pues lo que más me gusta de la ciudad es que es muy colonial, muy del estilo español, porque así lo hicieron los españoles cuando vivieron aquí y nos dejaron esa tradición, porque tenemos muchas comidas que ellos nos dejaron, sus costumbres y muchas cosas, que aunque le digo se han ido cambiando, los que somos de aquí, los verdaderos coletos los seguimos conservando.⁶⁵

De este modo la identidad socialmente construida de una persona, por ser fruto de una gran cantidad de relaciones sociales, es inmensamente compleja y variable, pero al mismo tiempo se supone capaz de integrar la multiplicidad de expectativas en un sí mismo total coherente y consistente en sus actividades y tendencias.

La constitución de las identidades expresa la relación entre el individuo y la colectividad Berger y Luckman (1983). De ahí partimos en señalar que la identidad grupal puede verse como interactiva, ya que plantea que los individuos afines a un grupo o clase social son quienes van a definirse a partir de sí mismos y en relación con su contexto.

En este sentido podemos hablar de la identidad mestiza, como se asumen los coletos, como una identidad colectiva, en el sentido de pertenecía de un grupo. De acuerdo a Bonfil (2004:83) el mestizo reconocido conformaba una categoría social particular, con obligaciones, derechos y prohibiciones específicas dentro de la sociedad colonial. El mestizo sería entonces, en tanto categoría social, un segmento desprendido y desarraigado

⁶³ Saco, le llaman algunos habitantes de la ciudad a la chaqueta del traje que portan los hombres.

⁶⁴ Entrevista realizada a Ricardo González, mayo 2010.

⁶⁵ Entrevista realizada a José Luis, Abril 2010.

de la sociedad india, que cumpliría funciones de intermediación al servicio de la administración colonial.

El carácter relacional de la identidad, entendida como un concepto incluyente de lo étnico, lo genérico y otras dimensiones que oscilan entre la autopercepción y la heteropercepción de los unos y los otros, permite observar las relaciones entre indígenas y mestizos, que se instauran a partir de la alteridad. Por ello, se entiende la identidad como constituida por la visión que el sujeto tiene de sí mismo y la visión que el “otro” tiene de ese sujeto.

Elementos distintivos de la identidad coleta

En San Cristóbal de Las Casas, la identidad coleta está referida a elementos distintivos como lengua, vestido, infraestructura, gastronomía, tradiciones y costumbres que colectivizan tanto a los grupos indígenas como a los mestizos. Es decir que estos planos identitarios cobran vital importancia para comprender la manera en que cada individuo, dependiendo de su etnicidad, la generación a la que pertenezca o de su trayectoria de vida se apropia de su identidad de manera diferenciada.

Entre las características fundamentales de la identidad coleta, señalamos el vestido, hecho que los coletos dan gran importancia. Cabe señalar que anteriormente se identificaba a las coletas por usar ropas oscuras, de color negro, sobre todo cuando acudían a misa o al rosario, pero actualmente ya son pocas las señoras que visten en su totalidad de negro, a menos que estén de luto o tengan que ir a un velorio, se ha dejado muy atrás el uso del velo con el que se cubrían la cabeza para poder entrar a la iglesia, actualmente solo algunas señoras de la tercera edad, aún conservan estas costumbres, pero son muy pocas.

El aspecto del vestir, es un aspecto que de acuerdo a los coletos, los distingue de los otros, Sulca (1996:89) señala que: “un atributo auto perceptivo del coleteo es que ‘sabe vestir’, los adornos, el atuendo constituyen un pasaporte de identidad que permite la aceptación o el rechazo del individuo en determinada clasificación social”.

El coleteo para mí es mi pueblo, es un pueblo pacífico primero, organizado, noble, trabajador y, claro, tiene sus defectos: un poco cerrado en el trato social, siempre lo ha sido así, que es muy lleno de protocolos y distinciones, aquí vea usted que es el único lugar en el estado donde se usa el riguroso traje para una ceremonia, corbata y traje de gala ¿no?, de ahí en todo el estado no lo hacen ¿sí? Porque razón, porque el clima no lo permite, si usted se pone un traje en Tuxtla o en Tapachula ya es la muerte (risas), en Palenque ni se diga, usan un traje de lana y con corbata es la muerte ¿no? Entonces, dicen que somos muy orgullosos, ¡eh! muy presumidos, alzados, que siempre andamos presumiendo que es la capital de la inteligencia aquí en San Cristóbal, pero no podemos dejar de hacer notar que San Cristóbal tiene un historial enorme, ninguna otra ciudad del estado tiene la

cantidad de historia que tiene San Cristóbal en el aspecto político, religioso, cultural y social, ¡ninguna otra ciudad! Ninguna.⁶⁶

Cabe señalar que muchos coletos visten con abrigos y de forma “recatada” como ha sido la percepción de quienes los describen desde afuera, pero es importante tener en cuenta que el clima de la ciudad, la mayor parte del año es templado a frío, en este sentido, García-Gual (1992:13) señala que son, los factores del clima (frío, calor, humedad, calidad del suelo) los que determinan el modo de vivir de los pobladores; y, luego, los hábitos de vida con los que ellos responden al medio los que configuran un específico modo de pensar y sentir.

Por tanto, el clima de la ciudad es lo que permite a sus habitantes vestir ropa abrigadora y en el caso de los hombres muchos de ellos portan traje en el trabajo y en eventos especiales, lo que los hace sentir como personas que “saben vestir”, que son más elegantes, que tienen estilo en comparación con otras personas. Y se ofenden constantemente porque consideran que los critican por su “buen vestir”, los señalan como “presumidos”.

[...] siempre se nos dice son presumidos, no los “coletos” son presumidos. No, cuando como la gente de tierra caliente que son muy sencillos, no, [ellos] están confundiendo la sencillez con el sentimiento y con el clima que nos obliga a ser como somos, por ejemplo si hay frío como va usted a venir con su blusa, no. El calzado lo mismo porque nos critican de pies a cabeza, no si allá los “coletos” son de zapatos muy bien lustrados, que las señoras muy elegantes, porque ahora se compra ropa por todos lados, y siempre hubo, porque como les platicaba que mis abuelas eran señoras muy presumidas, andaban muy bien vestidas, en Tuxtla por ejemplo, en Tapachula, o en otros lugares, no pueden andar muy bien vestidas digamos como nosotras, elegantes como le llaman, por su clima sencillamente nosotros cuando vamos a tierra caliente, pues tenemos que llevar una ropa adecuada pero no deshonestas, que ya están casi desnudas; aunque vayamos tenemos otra forma de vestir y eso nos critican pues porque no caemos bien en esa forma, no sé si sea envidia o que sea, ¿verdad?⁶⁷

Independientemente del clima, el vestido es un factor trascendental en la identidad coleta, y se relaciona también con las costumbres religiosas, puesto que en las fiestas de cada barrio, existe la costumbre del “estreno”. Muchos coletos ahorran todo el año para poder lucir ropa nueva en las celebraciones religiosas.

El coleteo siempre cuida su imagen y se preocupa por “vestir bien”. Mis hijos siempre estrenan ropa cuando es la fiesta de nuestro barrio, y aunque seamos

⁶⁶ Entrevista realizada a Burguete Estrada, Cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Mayo, 2010.

⁶⁷ Cecilia, grupo de discusión realizada a mujeres mestizas, marzo de 2010

pobres, nunca nos va ver despeinados o mal vestidos o sucios como los indígenas, somos pobres, pero nosotros nos bañamos siempre, no olemos feo.⁶⁸

Los discursos racistas de muchos coletos, están manifestados en lo que para ellos representa la “buena imagen”, remarcan el proceso estético que los “distingue”, y señalan que los otros, los indígenas no se bañan, huelen feo, son sucios.

Parte del proceso de la identidad coleta, ha sido la fiesta de sus barrios, que tiene estrecha relación con la religión, es una tradición que cada barrio festeje a un santo. Las plazuelas de los barrios se llenan de puestos de comida y bebidas, el día del santo patrono siempre es acompañado de música de marimba o algún conjunto de la ciudad, algunos barrios que logran conseguir mayores recursos económicos, contratan grupos de otros estados.

Antes había muchas cosas muy bonitas, por ejemplo en la iglesia, cuando era la fiesta del santo patrono, todos teníamos que ir, porque además nos compraban ropa nueva y todo era bonito, pues yo soy del barrio de Santa Lucía y ahí la fiesta se celebra en diciembre, así que todo diciembre estamos enfiestados, con la navidad, el año nuevo, pues esa también es una de las bellas tradiciones de aquí de San Cristóbal. Y bueno en todos los barrios se hacían grandes fiestas, a veces sin querer hasta era como concurso haber que barrio traía mejores grupos, quienes adornaban mejor la iglesia. El día de la fiesta del barrio se volvía un día de gran fiesta, en las casas se adornaba, ese día por lo regular se pedía permiso en el trabajo para no ir, y estar en la fiesta, muy temprano iba uno a misa de gallo, o más tarde a la misa de tres padres que era muy alegre, porque en esa misa había bautizos, primeras comuniones, entonces en casi todas las casas había moles, tamales, chocolate, pan caliente, todo muy rico, ahora ya ni tamales ricos hacen.⁶⁹

Actualmente las fiestas de barrio han cambiado en algunos aspectos, los barrios más tradicionales, como Guadalupe, La Merced, El Cerrillo, San Ramón, Mexicanos, Cuxtitali, siguen conservando casi todas sus tradiciones, pero algunos de ellos, han dejado de prestar tanta importancia a la fiesta y muchas personas argumentan que solo van a los actos religiosos. De nueva cuenta culpan a los indígenas de que se “apoderaron de sus fiestas” y solo llegan a tomar alcohol y ellos, los mestizos ya no pueden disfrutar a gusto.

[...] ahora ya no se da mucho de eso, sobre todo porque ahora ya los que llegan a la fiesta son muchos indígenas que se ponen a beber alcohol y ya las señoritas pues no quieren llegar a bailar, ni a rezar ni a nada, porque dicen que los indígenas les dicen groserías, y la verdad es que sí son muy abusivos, más si se ponen a tomar alcohol se vuelven muy indecentes. Por eso ya casi no va mucha gente a las fiestas de los barrios. Y muchas tradiciones se han perdido por lo mismo, por ejemplo cuando era la feria, que es siempre después de la semana santa, siempre uno iba a pasear al parque, porque todos los días ponían marimba o algún grupo que traían de fuera, ora no, porque como ya hasta el presidente es de otra religión, ya hasta grupos cristianos ponen en la feria y ya no traen esa

⁶⁸ Carmen. grupo de discusión realizada a mujeres mestizas, marzo de 2010.

⁶⁹ Entrevista realizada a José Luis, Abril 2010.

buenas marimbas que traían antes, porque uno paseaba en el parque se tomaba unas cervezas, y uno iba para ver que señoritas habían, y bueno yo ahí conocí a la que ahora es mi esposa, porque como le digo todo era bonito con respeto, uno sacaba a bailar a las señoritas y podía uno bailar en el parque, ahora no porque ya uno va y esta lleno de indígenas que a veces no dejan ni pasar con todo lo que están vendiendo y ya nada es igual como antes... (Suspira y se queda callado).⁷⁰

El barrio, representa el espacio propio de los mestizos, que está siendo un lugar de disputa y está generando conflictos de identidades; se genera un proceso de nostalgia, al recordar lo que ahora se ha “perdido”.

La aprehensión de la realidad se construye a partir de la propia experiencia de las personas, pero a la vez, de la interacción que establece con otras, por lo que puede decirse que el conocimiento que se adquiere en este proceso es construido y compartido socialmente.

En este aspecto retomamos lo que señalaba Fromm (1964) de acuerdo a la identidad, partiendo de que es una necesidad afectiva, es decir, involucra sentimientos; así, también, es una necesidad cognitiva, que es lo que nos hace tener conciencia de nosotros y de los otros como personas diferentes, la tercera necesidad que plantea Fromm es la activa, en la que el ser humano tiene que tomar decisiones haciendo uso de su libertad y voluntad.

Las “razones” del odio

En la identidad grupal, como lo es la identidad coleta, se presentan diversos sentimientos de pertenencia, sentimientos como el orgullo, amor, odio, tal como lo señala Cristina:

[...] yo estoy muy orgullosa de haber nacido en esta bella tierra, soy orgullosamente coleta, aquí nací y aquí he vivido siempre, y si Dios me lo permite aquí voy a morir también. Yo amo a mi tierra, me encanta la ciudad, aunque ha cambiado mucho por tanta gente que viene y destruye la ciudad. Sólo vea usted ya no tenemos cerros, porque esos individuos (se refiere a los indígenas) vinieron a destruir nuestra ciudad, son de lo peor. La gente dice que los odiamos, pero a veces tenemos razón, porque ellos no saben vivir, todo lo destruyen.⁷¹

Como puede apreciarse, al mismo tiempo que se habla de orgullo, de amor y hasta de Dios se mezclan sentimientos de odio, coraje, hacia quienes llegaron a “destruir” la ciudad, que en este caso, Cristina acusa a los indígenas.

Este sentimiento de pertenencia, que el ser “coleto” evoca motivan los sentimientos de identidad, de orgullo, como es el caso de Maricela:

Yo siento que es como de mucho orgullo decir soy de San Cristóbal, entonces hay gente que verdaderamente conoce esos adjetivos, cuando te dicen colete, por

⁷⁰ Entrevista realizada a José Luis, Abril 2010.

⁷¹ Entrevista realizada a Cristina, 30 de mayo de 2010.

eso hay gente que dice son de San Cristóbal y ya y su gran orgullo es decir son de San Cristóbal, y para muchos es como un insulto, pero para mi si me dicen eres coleta: ¡sí y a mucho orgullo!⁷²

En esta misma lógica de sentido de pertenencia, de señalar que el coleteo es el nacido aquí, el que ama a su tierra, lo señala Carlos, quien también participó en el grupo de discusión con hijos e hijas de familias mestizas, argumenta que:

Yo creo que el ser coleteo es como amor a mi tierra porque, ¡eh! creo que coleteo podría ser como una especie en peligro de extinción, porque realmente ya no hay muchos o ya no tenemos muchos coletos, ¡eh! se comentó hace rato de que San Cristóbal se ha convertido en una ciudad muy cosmopolita, que viene gente de diversos lugares tanto del extranjero, como de lugares circunvecinos, entonces cuando la gente dice que es coleta, es porque aquí nació, aquí vivió su niñez, su adolescencia, juventud, madurez y demás, que aquí tiene sus raíces. O sea yo creo que los coletos son aquellos que nos duele que destruyan nuestro pueblo y no nos gusta. Y somos como dije hace rato, una especie en peligro de extinción, porque cada vez somos menos y muchos se van por cuestiones de estudios o de trabajo, entonces insisto es amor a mi tierra, a mi pueblo donde nací (Abril, 2010).

Los coletos sienten que la ciudad les pertenece, que el espacio geográfico es suyo, porque es donde nacieron y son quienes comparten sus formas de vida, sus tradiciones, costumbres. Podemos decir que la identidad no es solamente algo que nos hayamos encontrado ahí, sino algo que es también y a la vez nuestro propio proyecto. Es cierto que no podemos buscar nuestras propias tradiciones, pero sí debemos saber que está en nuestra mano el decidir cómo podemos proseguirlas (Habermas, 1989:121).

Entre las costumbres que señalan los coletos como propios, esta el de reunirse con la familia,

[...] sólo los que vivimos aquí conocemos como ciertas tradiciones, como ciertas costumbres, como por ejemplo: comer todos los domingos con la familia, porque aunque tengas muchas cosas por hacer; pero el domingo es día de comer con la familia, o en muchas casas aunque no sea domingo pero siempre habrá un día para reunirse con la familia. Yo siento que decir coleteo es decir tradiciones, el amor que le tienes a San Cristóbal.⁷³

La comida coleta

La tradición de la comida familiar en domingo, en una clásica costumbre y son también variados los platillos coletos que se pueden degustar en diversos restaurantes, que por tradición, el día domingo los elaboran o se realizan bufetes.

Los domingos se elaboran las comidas típicas en diferentes fondas, restaurantes y casas particulares a la que acude el pueblo para degustar la sopa de pan, el mole

⁷² Grupo de discusión realizado con hijos e hijas de familias mestizas, abril de 2010.

⁷³ Maricela, Grupo de discusión realizado con hijos e hijas de familias mestizas, abril de 2010.

de guajolote, el lomo relleno, los chiles rellenos y la sopa de arroz (Mayorga, 2000:28).

Los sujetos introyectan la cultura de la sociedad en la cual se van a desarrollar como personas, hacen propios determinados valores, creencias e ideologías de orden familiar y social. Internalizan de tal manera las representaciones que estas pasan a ser parte misma de la persona. Dejan de ser valores objetivos de la sociedad para constituirse en representaciones subjetivas desde donde se significa el mundo, se analizan y jerarquizan sus relaciones con el medio y se reproduce el mismo sistema ideológico dominante de la sociedad en que se vive.

Parte importante de la cultura de San Cristóbal y de los coletos, es su famosa gastronomía. Una de las particularidades más apreciadas por propios y extraños de San Cristóbal es, sin duda, su cocina, rasgo definitorio de la identidad coleta que surgió de la combinación de productos españoles y americanos como una de las cocinas regionales castizas más importantes de Chipas (Mayorga, 2000:23).

Hay muchas cosas que nos identifican, la comida, entre ellas. Muchas cosas de las que solo los coletos lo sabemos, como tomarte un atol de granillo, comerte ciertos pastelitos y bueno que decir de la sopa de pan, el mole de los domingos y de las fiestas, los chiles de relleno, los chorizos y longanizas de cuxtitalí, las butifarras también. Muchos nos conocen por las piernas ahumadas de don Teofilo o nuestras famosas chalupas y panes compuestos.⁷⁴

En relación a la gastronomía coleta, Sulca (1996:55) señala que la gastronomía es uno de los soportes básicos de la identidad coleta. Los coletos por su condición exclusiva tenían los medios y la capacidad de mantener dentro de su stock dietético, un rango de platillos “propios”.

En relación a la gran variedad de platillos coletos Mayorga, hace toda una clasificación de la gastronomía, de acuerdo a lo que se puede de gustar en determinados momentos del día y de la semana, así como de las costumbres de la sociedad coleta respecto a la comida.

A diario, por las mañanas o en las noches, se acostumbra a comer pan con café, leche, café con leche o chocolate. Los desayunos, comidas y cenas son abundantes. En el desayuno y la cena se acostumbra los huevos en todas sus modalidades. Las comidas son fuertes, acompañadas con sopas y en ocasiones, frijoles. Una de las más populares costumbres gastronómicas coletas son las botanas que ofrecen con la cerveza y el trago en los bares, cantinas o restaurantes de la ciudad (Mayorga, 2000:27).

La tradición de la comida coleta, es variada, y entre otras muchas cosas que identifican a los coletos como ya señalábamos es su gastronomía, destacan las chalupas, los panes

⁷⁴ Maricela, Grupo de discusión realizado con hijos e hijas de familias mestizas, abril de 2010.

compuestos, las empanadas, las patitas de puerco en vinagre, así como la gran variedad de dulces artesanales y no podemos dejar de mencionar la tradición de comer tamales, todos los sábados y días de fiesta.

Como herencia de las cocinas conventuales, un orgullo culinario de San Cristóbal de Las Casas, lo constituye la dulcería coleta. Por su elaboración, sabor y aspecto de su presentación, en asociación a las fechas conmemorativas, toma una fuerza evocativa que la hace emblemáticas como referente de la identidad coleta. Los dulces se elaboran para las ferias, las fiestas de los barrios y el día del amor coleta, el jueves de Corpus, festividad religiosa de fecha variable que rememora el Cuerpo del Señor (Mayorga, 2000:29).

Relaciones coleta-indígena en la ciudad

Las identidades se constituyen en la interacción social y, a partir de ella, se construyen los referentes identitarios. Es por ello que la fuerza de las expresiones identitarias obedece al tipo de interrelación en la que se emiten, pues las identidades no son marcas estáticas sino que cobran sentido en los ámbitos de interacción social. Por tanto, ni el indígena ni el coleta pueden definirse fuera de su relación mutua (Hvostoff, 2004).

La comprensión de la identidad como la representación que tienen los sujetos (individuos o grupos) acerca de su posición distintiva y singular en el espacio social y de su relación con otros sujetos, nos permite ver nuevamente a las representaciones como detonadoras de la definición de los agentes, individuales o colectivos.

Las identidades sociales se construyen en diferentes ámbitos donde adquieren sus características específicas y entre ellas destacan aquellas que se constituyen en el ámbito cotidiano, en el mundo de vida, en el cara a cara. O como lo señala Valenzuela (2004:28) las identidades se constituyen en la acción social y se refrendan en el ámbito simbólico; son formas de pertenencia, de adscripción, que se construyen dentro de sistemas específicos de relaciones sociales, con las que se definen, se identifican y se confrontan los miembros del grupo con los diferentes rostros que asume la otredad o alteridad.

El coleta se define a partir de sus relaciones con los otros, exponiendo sus sentimientos, mismos que denotan orgullo, tradición, buenas costumbres. Ser coleta en San Cristóbal es por un lado sinónimo de orgullo, de colonización, como dice Burguete Estrada: “somos fundadores de ferias, de pueblos”, no pueden dejar de sentir esa dominación que les ha caracterizado. A la vez el término coleta representa una confrontación con miembros del mismo grupo, mientras para unos, ser coleta es parte de su proceso identitario, para otros mestizos ser coleta es una marca, un estigma, un estereotipo negativo, que es visualizado por quienes tienen una mirada desde afuera, tanto

que para algunos, en su mayoría los que no nacieron en la ciudad, la identidad coleta implica dominación, discriminación, “se coleteo es ser racista”.

El estereotipo de que ser coleteo es igual a ser racista, es un hecho que molesta enormemente a quienes se consideran coletos, y siempre defienden su postura, haciendo argumentos un tanto paternalistas, señalando que ellos han sido bondadosos con los indígenas. En este mismo tenor José Luis señala:

“Pues, la realidad, si fuéramos malos como dicen o no nos llevaríamos con los indígenas, no podrían vivir en la ciudad ¿no cree usted?, como yo le digo, yo he sido padrino de varios de ellos, mi papá también tenía compadres indígenas, y aquí en el mercado siempre nos hemos llevado bien, yo cuando estoy aquí siempre platico con ellos, aunque yo veo que mucha gente no se lleva con ellos los ven mal (entrevista realizada en abril de 2010).

En este sentido hablar de “coleteo” nos refiere a muchas ideas contrastantes: por un lado, están quienes defienden de manera radical y contundente la pertenencia a dicho grupo social; y, por otro, están los que aun habiendo nacido en la ciudad y sigan viviendo en la misma, actualmente no se sienten orgullosos de que se les nombre como “coletos”, peor aún a muchos (sobre todo a los jóvenes), hoy día les molesta cuando suelen preguntarles sobre si son o no “coletos”; en lugar de ello, se asumen simplemente como sancristobalenses.

En el primer grupo nos encontramos a personas que con gran orgullo y sentimiento de pertenencia se asumen como “coletos”, como descendientes de españoles y llegan incluso a sentirse ofendidos y agredidos por los que no son “coletos” o no se consideran como tal. Este es el caso del periodista José Antonio Gutiérrez Gutiérrez, quien señala:

Como consecuencia del conflicto implantado en Chiapas, a partir del primer día del año de 1994, han surgido los “chiapanecologos” unos con clara intención de analizar un problema complejo, otros con elementos superficiales han emitido juicios, aprovechando la oportunidad para distorsionar, enjuiciar y difamarnos, no podemos aceptar que se le de al apelativo “coleteo” un sentido peyorativo y menos racista [...], ha sido una experiencia no muy grata el escuchar las informaciones que se vierten en los medios de comunicación acerca del trato que dan los coletos a los indígenas (1996:13).

En el otro grupo, encontramos a individuos que prefieren nombrarse simplemente como sancristobalenses, a quienes las actuaciones de muchos “coletos” en cuanto a las prácticas racistas, les hacen deslindarse de dicho apelativo, tal es el caso de Darío y Elena quienes participaron en un grupo de discusión realizado a hijos de familias mestizas, y en respuesta a la pregunta ¿Qué sienten de ser coletos, qué los identifica como tales? Señalaron:

Dario: Bueno yo no soy “coleteo”, soy sancristobalense (todos los demás del grupo de discusión, se ríen de lo que comentó), pues para mi por todo, he tenido familiares que han formado parte del grupo de los “auténticos coletos” y para nada lo digo con orgullo, se me hace gente estática, son gente que quiere que San

Cristóbal siga teniendo el dominio que tenía con los indígenas, que todavía los quieren controlar, pues así en pocas palabras, para mi definir “coleto” es ser racista.

Elena: entonces ahí si hay una mercada diferencia entre el colete amoroso, orgulloso de su tierra y el auténtico colete que se siente poderoso, no tanto por ser de San Cristóbal, a él le da lo mismo, el auténtico es aquel que tiene dinero, pero que si se cree de mucha clase, y tiene el tino o desatino, no se de descalificar a la demás gente que no pertenezca a su círculo o a su sangre no se.⁷⁵

Pero el término “coleto”, como el de la misma identidad no es estático, ha sufrido transformaciones a lo largo de la historia. Hablar de identidades no sólo conlleva la asociación de diferenciación, sino que involucra cambios en la propia identidad, variaciones en el tiempo que inducen a pensar en identidades cambiantes, en las cuales encontramos elementos emergentes, nuevas construcciones de identidad y modificaciones en las existentes. De esta forma, se presenta de manera dinámica la configuración, construcción y reconstrucción de identidades colectivas, con lo cual encontramos una constante redefinición del escenario social, en el cual lo tradicional no puede ser incorporado como estática permanencia sino como temporalidad diferenciada (Valenzuela, 2004:110).

Cómo hemos señalado, quienes se identifican como “coletos”, se sienten orgullosos de serlo y de que se les nombren así, se defienden de los discursos contra ellos. Hay quienes no están de acuerdo en cómo se identifica desde afuera un “coleto” dado que la visión que se tiene de los habitantes de la antigua Ciudad Real, específicamente de quienes nombran como “coletos” ha sido muy criticada.

Bueno yo he oído los comentarios que dicen, este, que el... el “coleto” es muy hipócrita, no habla de frente, es tibio, que empiezan a juzgar, que solo andan en las iglesias pero andan criticando a su vecino y que es cochino que no se baña, no por eso dicen... ¡yo ser colete ni lo quiera Dios!, y nos tienen en ese concepto. Entonces lo he oído de bueno, lo he oído de otras partes, que dicen ¿no? el colete es así, asa, desgraciadamente yo he comprobado en algunas personas que si es cierto, pues yo soy católica pero no ando de iglesia en iglesia y he visto gente que va diario a misa y todo eso y es la peor gente criticando ni te ayuda, pero te friega, te amuela. Si, entonces, este como una hipocresía tremenda, envidiosos, ventajosos, bueno creo que tenemos de todo, pero que no todos somos así, porque afortunadamente, hemos tenido valores de nuestros padres hemos crecido bien pero desgraciadamente mucha gente no, ahí es donde se refleja y dicen entonces si es “coleto” es flojo por naturaleza.⁷⁶

Encontramos un proceso de indetificación de “lo colete” con lo “bueno”, “lo refinado”, “lo decente”, “lo educado” y siempre el nosotros va ir marcado por estereotipos positivos,

⁷⁵ Grupo de discusión realizado con hijos e hijas de familias mestizas, abril de 2010.

⁷⁶ Esperanza, grupo de discusión realizada a mujeres mestizas, marzo de 2010.

en comparación a los otros, que son “sucios”, “indecente”, agresivos, “alzados” y se les adjudica los estereotipos negativos.

La identidad es un elemento muy relevante en el prejuicio, ya que es una forma de categorizarse como un endogrupo frente a un exogrupo. En San Cristóbal de Las Casas, ciertas categorías como mestizo o ladino son excluyentes con respecto a otras como las de indígenas. La categoría de mestizo en ocasiones ha sido definida como “no indígena”.

Como hemos señalado anteriormente, la identidad “coleta” la integran, de acuerdo a los comentarios vertidos por los entrevistados, la población nativa de la ciudad de San Cristóbal, pero ésta identidad no es estática (como cualquier otra identidad). En este sentido hay muchas formas de ser “coleto” (Sulca, 1996).

Si el territorio donde se reproducen socialmente forma parte de la identidad, no es casual entonces, que defiendan su identidad y su territorio frente a los “invasores”, “extranjeros” ya sean indio o mestizos de otros municipios o entidades; de “chilangos” o de los “gringos”. Los indígenas por su parte han hecho lo propio.

Como se ha señalado en repetidas ocasiones, la identidad “coleta” se forma con la población que ha nacido y crecido en la ciudad, y como dicen ellos mismos (refiriéndonos a los coletos entrevistados) quienes siguen las costumbres y tradiciones, quienes tienen ese amor a su pueblo. Lo relevante en esta discusión es que ésta identidad tiene mucho que ver con las identidades de los pueblos indígenas.

Las características que manifiestan los coletos en cuanto a su identidad se asemejan a una encuesta llamada “a ver qué tan colete eres”, que circuló por las redes en 2009. La idea era responder varias preguntas que hacían referencia a cosas o lugares que el que es “coleto” debe de saber o conocer (Ver Anexo 2).

En el test de “*coletidad*” se realizan una serie de cuestionamientos, principalmente acerca de lugares o comercios que son conocidos por los coletos, por ejemplo, en donde comprar la ropa, y la respuesta correcta para saber si realmente eres colete, es señalar que con “Alejandra Montes de Oca”, está es una boutique en la ciudad que todos los años en la feria de la ciudad, realiza un desfile de modas, por tanto la mayoría de gente la conoce. Por supuesto las preguntas acerca de la gastronomía están muy presentes, en dicho test, sobresalen la sopa de pan, las chalupas y los tamales, dado que es una costumbre para muchos coletos, comer tamales los días sábados o cenar chalupas en uno de los sitios más populares conocidos como “el negro Luis”, un lugar en donde puedes encontrar los antojitos típicos de la ciudad, como chalupas, panes compuestos, tacos dorados.

En este test, se visualiza sobre todo la importancia de los comercios locales, que han influido en la vida cotidiana de los pobladores de la ciudad, y que representan parte de la identidad coleta.

4.3. Identidad indígena **Batsil winik 'otik**⁷⁷, **Batsil winil atel**⁷⁸

México es uno de los países con un alto número de indígenas, y el estado de Chiapas es uno de los más representativos en este aspecto en el conjunto del país. En el segundo artículo de su Constitución Política, México se define a sí mismo como una nación *pluricultural*, en reconocimiento a los diversos pueblos indígenas que habitan en su territorio.

La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas. Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres.⁷⁹

En la región central de los Altos, la población indígena alcanza entre 70 y 100% en la composición étnica municipal. La población mestiza de la región se concentra sobre todo en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, y en algunas cabeceras municipales de poblaciones menores como Teopisca, Altamirano. En las fértiles tierras bajas conviven indígenas y ladinos, pero estos últimos generalmente habitan en las cabeceras municipales (Freyermuth, 2000:83).

Los indígenas contemporáneos de la región Altos de Chiapas no son más los indígenas prehispánicos, ni los de la colonia, ni los del cardenismo, ni los del indigenismo y, a su vez, son resultado de todos esos procesos históricos. [...] o indígena como identidad socialmente construida se resignifica también con el paso de la historia, los agentes sociales, portadores de éstas han enfrentado diferentes situaciones a lo largo de su historia como grupos humanos (Gómez, 2011:27).

⁷⁷ Termino en tzotzil, que significa hombres verdaderos.

⁷⁸ Termino en tzeltal, que significa hombres trabajadores.

⁷⁹ Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, última reforma publicada, Nov. de 2012, p. 2.

En Chiapas conviven una gran diversidad de etnias, hablar acerca de la identidad de los indígenas en general, implica un análisis por demás exhaustivo, en esta investigación hablaremos de la identidad de algunos indígenas que viven en la ciudad de San Cristóbal y que en su mayoría son tzotziles y tzeltales.

Los tzotziles y los tzeltales son dos grupos mayenses emparentados entre sí, que habitan la región de los Altos de Chiapas y algunos municipios del área colindante.

Los tzotziles se llaman a sí mismos *batsil winik'otik*, "hombres verdaderos" y los tzeltales se refieren a sí mismos como *winik atel*, "hombres trabajadores"; ambos hablan el *batsil k'op*, o lengua verdadera o legítima. El vocablo *tzotzil* deriva de *sots'il winik*, que significa "hombre murciélagos". Se cuenta que los antepasados de los zinacantecos hallaron un murciélagos en aquella vega y lo tomaron por dios (CDI, 2009).⁸⁰

El tradicional territorio *tzotzil* se encuentra al noroeste y suroeste de la ciudad de San Cristóbal. El *tzotzil* se habla en las comunidades de El Bosque, Chalchihuitán, Chamula, Chenalhó, Huixtán, Mitontic, Zinacantán, Larrainzar, Pantelhó, Huitiupán, Simojovel de Allende, Totolapa, Jitotol, Pueblo Nuevo Solistahuacán, Bochil, Ixhuatán, Soyaló, Venustiano Carranza, Ixtapa, Teopisca y San Cristóbal de Las Casas.

El territorio *tzeltal* se encuentra al noreste y sureste de la ciudad de San Cristóbal y abarca los municipios de San Juan Cancuc, Chanal, Oxchuc, Tenejapa y Altamirano; hacia el norte: Sitalá, Socoltenango, Yajalón, Chilón, Ocosingo, Amatenango del Valle y Aguacatenango (municipio de Villa de las Rosas) hacia el sur. A partir de la década de los años cincuenta, tzeltales y tzotziles de los Altos empezaron a colonizar la Selva Lacandona en busca de tierra, por lo que su territorio se ha expandido notablemente.

La diversidad de pueblos o comunidades indígenas, la podemos ver representada en una mínima expresión, al conocer el lugar de nacimiento de las entrevistadas.

Patricia: Yo soy Paraje Chiotik.

Entrevistadora: ¿Chiotik, por dónde queda?

Patricia: ¡Eh! donde dice que queda..., por uno que le dicen comunidad San Miguel, pero es todo lo que es Chamula.

Marcelina: Yo de San Andrés

Traductora: Larrainzar

Marcelina: Sí, sí San Andrés Larrainzar

Laura: Bueno yo nací aquí en San Cristóbal, en San Antonio, sí, del cerro hacia arriba, del Milpoleta

Traductora: rumbo al cerro, ¿pertenece a Chamula también?

Pascuala: Yo de ahí en la Chamula también, de paraje Los Ranchos

Rosa: Yo de la comunidad Youbach

Entrevistadora: ¿y dónde se encuentra la comunidad de Youbach?

⁸⁰ Fuente: CDI, 2009

Rosa: De Chamula, también. ⁸¹

Al hablar acerca de los indígenas, por su gran diversidad de etnias, no podemos definirlos en general con alguna de las muchas identificaciones que se han dado, ni aplicar estrictamente una teoría para todos los indígenas de Chiapas.

La palabra “indio” se usa en esta investigación con el mismo contenido que “indígena”, sin establecer ninguna diferencia entre ambos términos, en consecuencia, estos se usan indistintamente, sin dar valor contrastante al sentido despectivo y discriminatorio que advierten unos en la expresión “indio” ni a lo genérico que advierten otros en el concepto “indígena”, como tampoco al sentido paternalista que otros más le señalan al último.

El origen del término indio se remite a la llegada de Cristóbal Colón a América, el 12 de octubre de 1492 y, tras desembarcar en la isla de Gunahaní en el archipiélago de las Bahamas, creyó haber llegado a alguna isla cercana a la India. El almirante llamó *indios* a los pobladores de la isla (Cisneros, 2004:89). El término indio y sus derivados, como indígena se emplean comúnmente para designar a los individuos pertenecientes a los pueblos originarios de América, aunque el término correcto es "indígena" y no indio.

De acuerdo al Diccionario de la Lengua Española (2000:72), indígena es el natural del país en que vive, autóctono. En América Latina, se define como indio o mestizo no asimilado.

Se denomina indios o indígenas a los descendientes de los habitantes nativos de América (a quienes los descubridores españoles, por creer que habían llegado a las Indias, llamaron indios) que conservan algunas características de sus antepasados en virtud de las cuales se hallan situados económica y socialmente en un plano de inferioridad frente al resto de la población, y que, ordinariamente, se distinguen por hablar las lenguas de sus antepasados, hecho que determina el que éstas sean llamadas lenguas indígenas (Pozas, 2006:11).

En principio, el indio puro no existe, dice Gamio (1948:58) cuando señala las características estrictamente autóctonas respecto a raza, cultura e idioma para definir al indio, si acaso, tal vez se halle en muy remotos e ignorados rincones del continente. Este autor, con sus investigaciones, ha ejercido gran influencia sobre los estudiosos del problema indio.

⁸¹ Grupo de discusión con mujeres indígenas, Marzo del 2010.

De La Fuente (1990:69-72), señala que el indio en México no es definido racial sino culturalmente, pero que la raza biológica y sociológica aún desempeña un papel, en varios casos importantes, en las actitudes y relaciones de indios y no-indios. Por tanto, los elementos culturales más usados para definir a un indio han sido, en primer término, el empleo del idioma indígena como lengua materna, la indumentaria, la ocupación, el apellido indígena, haber nacido en un pueblo o comarca indígena, la identificación del individuo con un grupo étnico.

Podemos ver que se presentan diversos elementos que permiten definir la identidad indígena, tal como lo plantean muchos jóvenes al preguntarles ¿qué significa ser indígena?

Carmen: Yo me siento indígena porque, ...porque vengo de una comunidad, y porque por el tipo de cultura que llevo.

Julio: Yo me siento indígena por parte de mis papás, porque mis abuelos por parte de mi papá son de Tenejapa, y mi mamá nació por Chanal y, mis abuelos también y obviamente igual pues por eso me considero indígena.

Santiago: Yo me siento indígena por saber hablar otra lengua, bueno mi lengua nativa que es el tzeltal y no solo eso, porque preservó grandes culturas, como costumbres y tradiciones y yo creo que esa sería mi definición y aunque podrían existir varias definiciones sobre lo que es ser indígena, pero esa es la propia...

Tomas: Bueno este... yo creo que indígena de mi parte es el nombre que se nos dio en la conquista para poder diferenciar razas, como indígenas, ingleses españoles, portugueses, y es el término que se nos dio para diferenciar una cultura de otra. Y pues como ya sabemos cada quien tiene su cultura ¿no? Y este... nosotros nos identificamos por ser una cultura que todavía conserva varios rasgos culturales y pues como ya dijeron mis compañeros, tanto vestimenta lenguaje y eso...⁸²

Otros elementos que constituyen el proceso identitario y que hemos señalado en el apartado teórico, son los símbolos culturales, la búsqueda de sentido, la necesidad de un sentido de pertenencia y de un auto concepto. Los jóvenes, al igual que sus padres, definen su identidad a partir de diversos elementos como: la lengua, las tradiciones, las costumbres, el lugar de origen. Muchos de estos elementos son los que presentan los jóvenes indígenas cuando definen su identidad. Los jóvenes entrevistados tienen un promedio de edad de 20 años, todos ellos estudiantes de universidad, originarios de diferentes lugares de los Altos de Chiapas.

Julio: Puedo decir también, que yo me considero indígena porque sigo las tradiciones de mi cultura, también las costumbres, ya no hablo mucho mi lengua pero me gusta, yo respeto mucho la cruz de mi pueblo, creo que eso nos une con mi familia y con mi comunidad.

Claudia: Mi familia me ha educado para no perder mi cultura, ni mi lengua materna y me identifico por lo que soy, como mujer indígena. [...] creo yo que me identifico primero porque vengo de un pueblo, domino mi lengua, tengo un

⁸² Grupo de discusión con hijos e hijas de familias indígenas, 25 de Febrero de 2011.

apellido indígena, y como me visto también, porque no me visto como las muchachas de aquí (San Cristóbal de Las Casas).

Carmen: Si yo decía mi cultura, porque mi forma de ser con los demás, creo que diferente, porque lo primero que me asustó aquí, es que todas las muchachas se saludan de beso en el cachete y yo no uso esas cosas, me siento rara cuando alguien me da un beso, y también veo como se visten, su pantalón es apretado y en mi casa eso no te permiten.

Santiago: Yo soy indígena porque me gusta la música tradicional, mis papás me han enseñado a querer la tierra, mis costumbres, yo hablo lengua tseltal, el traje ya no lo visto, porque aquí en la ciudad te ven feo.⁸³

La identidad es un proceso de construcción de los individuos haciendo uso de su libertad y voluntad. Para Gómez (2011:107) la identidad indígena es un constructo sociocultural que es resultado de luchas en el campo político y social y que ahora funciona como una apuesta, un recurso para conseguir fines determinados y mejorar su posición en la estructura global de las relaciones. Aunque no constituye una generalidad señala Gómez, se ha pasado de una condición estigmatizada de la identidad indígena a una situación en la que identificarse como tal es un capital que funciona como moneda de cambio en las relaciones con los otros, los no indígenas.

Así, existen prácticas, estereotipos, gramáticas de comunicación, lenguaje verbal, lenguaje para verbal, olores, sabores, formas de sentir, de vivir las experiencias, de sufrir la vida, de vivirla plenamente, de caminar, de mirar, de reír, de relacionarse con los miembros del mismo grupo y de relacionarse con los otros, de vestirse, de alimentarse, que son propios de los grupos indígenas y que sirve para adscribirse al grupo así como para diferenciarse de los kaxlanes o mestizos (Gómez, 2011:108)

Sin embargo, señala De la Fuente (1990), no se considera que un solo elemento sirva para definir al indio y la suma de muchos tampoco lo logra. En ésta investigación, los sujetos de estudio a los que nos referiremos de aquí en adelante como indígenas, serán: todos los individuos que compartan y asumen las costumbres y tradiciones de las comunidades originarias indígenas, así como la indumentaria, vestido, lenguaje, comida, y, sobre todo, que se sientan pertenecientes a un grupo étnico, principalmente tzeltal o tzotzil, ya que son los grupos étnicos mayoritarios en Los Altos de Chiapas.

El significado social del término tiene una dimensión histórica que comienza precisamente en el tiempo del descubrimiento de América por parte de los europeos. El hecho de que también sea empleado a modo de insulto entre y por los grupos centrales de las sociedades latinoamericanas es revelador de su carácter como designación de un

⁸³ Grupo de discusión con hijos e hijas de familias indígenas, 25 de Febrero de 2011.

conjunto de personas que se ubican en la periferia de la estructura social. Llamar a una persona *indio* es equivalente, en ciertos contextos, a calificar despectivamente a una persona como pobre, ignorante, gente sin razón.

Los pueblos indígenas de México están integrados por ciudadanos mexicanos que se asumen étnicamente como indígenas. Al respecto les preguntamos a mujeres indígenas acerca de ¿Cómo se sienten de ser indígenas?

Pues se siente bien si... Bien, porque la verdad hablamos aquí tzotzil..., porque tenemos muchos... también aquí encontramos este..., muchas amigas que hablan tzotzil lo que sea o encontramos amigas como mestizo hablamos también.⁸⁴

Yo estoy orgullosa de mis raíces, de donde vengo. Soy indígena porque soy del campo y me gusta, y porque la vida de allá es muy diferente que la de aquí, allá todo se consigue, solo es cuestión de trabajarlo, en la ciudad todo se compra, hasta un pedazo de pan se compra. Y soy indígena porque me gusta hablar mi lengua, así me comunico, voy al mercado, y me comunico en lengua.⁸⁵

Por otro lado, siguiendo con la conceptualización, podemos señalar que, el indio ha sido definido desde antes de la colonia, como “el alter” de los europeos y en este sentido Barabas (2000:9) señala que los europeos asociaron “la otredad” con la inferioridad, esta idea la comparte de la misma manera Carrillo (2009) quien señala que desde el inicio de la Conquista se juzgó a los indios con los parámetros europeos, quienes consideraban que la religión de los indígenas era simplemente idolatría, los consideraban bárbaros por andar casi desnudos y porque eran analfabetos. Estas prácticas no han variado del todo, ya que en la actualidad muchos mestizos siguen considerando “bárbaros” a los indígenas. Ricardo un mestizo coleso señala en entrevista “los indígenas son muy diferentes a nosotros, tienen costumbres muy raras, son sucios, salvajes, mal educados, groseros”

El concepto de indio ha sido definido en función de estereotipo, prejuicios, ideologías racistas, en este sentido Warman sostiene que:

[...] el concepto de indio no reclama una profundidad histórica remota, ni un origen inmemorial o mitológico. El concepto de indígena o indio se inventa para señalar la incorporación de la población originaria del Nuevo Mundo a los imperios coloniales europeos. Desde su origen, el concepto de indio estuvo cargado de ideología y prejuicios; vale la pena recordar la densa discusión en la Corte española para decidir si estaban dotados de un alma inmortal y si eran seres humanos o eran siervos naturales. Con esa carga prejuiciosa, el concepto adquirió valor legal y administrativo en la época colonial (2003:24).

En la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, se considera a la población mestiza como el “nosotros”, en contraste con “los otros” los indígenas, han sido estereotipados como los

⁸⁴ Patricia, Grupo de discusión con mujeres indígenas, Marzo del 2010.

⁸⁵ Entrevista realizada a Marcela, mujer indígena, madre soltera. Enero 2011

analfabetos, los indefensos, los pobres, y muchas veces los “tontos”. Se llega a “aceptar” socialmente a los indígenas, cuando han aprendido español, cuando ya practican las costumbres de los mestizos, cuando se han “aladinizado”, pero esta aceptación es relativa, dado que pocos logran entrar a los círculos de los coletos, pocos son los mestizos de la ciudad que mantienen alguna relación de amistad o de compadrazgo con los indígenas. Porque siguen considerándolos como inferiores e indignos de pertenecer a su “clase social”.

Por tanto, podemos señalar que todo grupo humano tiene alguna forma de diferenciación entre lo interior y exterior. Por elementales o complejos que sean sus logros materiales, o su estructura económica o social, siempre existen formas de expresar diferencias en términos de otros, sea a partir de edad, sexo, rango o clase.

En el caso de México los intentos de diferenciación se han centrado en definir lo “indígena”. Debido a la diversidad de grupos autóctonos existentes en nuestro país y la variedad de lenguas indígenas que se han registrado a lo largo de la historia, se plantea la necesidad de distinguir y precisar las fronteras étnicas de los grupos indígenas como construcciones sociales.

En esta búsqueda, se considera la identidad como uno de los elementos que nos permite entender la especificidad social de los grupos humanos, de ahí que el tema de la identidad se encuentre necesariamente ligado a la definición de grupo social.

En San Cristóbal encontramos centenares de familias indígenas que viven de los comercios formales e informales, legales e ilegales; establecidos y ambulantes. Otros tantos viven del transporte; como empleados en hoteles restaurantes, cafeterías, haciendo trabajos de limpieza o como meseros; en comercios y en casas particulares, siempre en puestos de muy bajos salarios. Los indígenas son ocupados en los servicios municipales: limpia, policía, vialidad.

También está la otra realidad, muchos indígenas (los menos) se han formado como profesionistas, así encontramos abogados, economistas, agrónomos, antropólogos, maestros, escritores, doctores. En el gobierno federal los indígenas se desempeñan en educación indígena o el ejército.

En el gobierno del estado, la titularidad de la Secretaría de los Pueblos Indios con sede en San Cristóbal de Las Casas, ha sido asumida en algunas ocasiones por indígenas. Muchos de ellos forman parte de las filas de la policía pública y privada. Se desenvuelven en las instituciones de salud pública o educación.

A pesar de la extrema diversidad social y económica, las poblaciones indígenas de Chiapas se han incorporado a los procesos de desarrollo socioeconómico, así como han

mantenido relaciones con otros grupos sociales, creándose de hecho mecanismos de interacción e incluso de servilismo y explotación.

La heterogeneidad de los grupos sociales siempre ha coexistido con desarrollos socioeconómicos distintos y desiguales, de tal manera que la persistencia de la diversidad étnica no es en sí un problema; la dificultad radica en que el reconocimiento de grupos diferentes ha implicado relaciones socioeconómicas desiguales, estigmatizadas y lazos de dominación. De la misma manera podemos señalar que, las actividades económicas son las que definen el orden social de la ciudad, además del tipo de actores sociales.

En San Cristóbal de Las Casas y en sus alrededores señala Morquecho (2002) se ven: indios por aquí, indios por allá, indios por todos lados. Ese San Cristóbal que “huele a indio” como lo comentan muchos de sus pobladores, se refleja en la ocupación de un amplio territorio indio en la ciudad y su movilidad social. Los indios se ubican en 93 colonias —la mayoría ubicadas al norponiente—, que rodean a la añosa Jovel (Melel Xojobal, 2000:19).

Los hay católicos, evangelistas, protestantes, islámicos o tradicionalistas. Los hay priistas, panistas, perredistas, petistas, zapatistas o se agrupan en decenas de organizaciones sociales, como líderes sindicales, o como representantes de organismos no gubernamentales (Morquecho, 2002).

En las prácticas de discriminación hacia los indígenas se puede percibir que los mestizos olfatean los riesgos del potencial económico, político, social y cultural que representan los indígenas en la ciudad. Por su parte, los indígenas son conscientes de sus posibilidades: resisten, ocupan; se repliegan, avanzan; se confrontan, negocian.

Mientras que los reducidos núcleos mestizos viven dentro de la ciudad, la inmensa mayoría de la población rural es indígena. Un cierto número de indígenas habita en los márgenes de la ciudad de San Cristóbal, pero en su mayor parte estos indígenas se ladinizan rápidamente, como una forma de aceptación con los mestizos. Esto sucede en mayor medida con las muchachas indígenas que sirven en las casas de las familias mestizas de la ciudad; así también con muchos jóvenes que vienen a estudiar a la ciudad.

Una situación que merece señalarse, es que el término ladino ha sido usado por los indígenas para referirse a la gente mestiza de San Cristóbal. Actualmente también puede llamarse despectivamente como “ladinos” a aquellos indígenas que se han urbanizado y que se visten como mestizos, es decir, que ya no portan su traje regional, y que ya no llevan a cabo las costumbres y tradiciones de su comunidad de origen.

El hecho de que muchos indígenas que viven en la ciudad se vistan como mestizos y ya no porten sus trajes regionales, puede deberse a muchas razones: al precio de los trajes, al clima y, también como un proceso de integración a la ciudad.

Claudia: Bueno no sé por pena o por vergüenza, por ejemplo nosotros ya no usamos el traje y por ejemplo el traje de mi papá no lo conozco realmente o al menos distinguirlo no, el de mi mamá pues lo mínimo, y como muchos de mis compañeros ya venimos vestidos así (como mestizos).⁸⁶

Marcelina: Yo no uso nagua porque hace mucho calor

Pascuala: Yo sí pongo mi traje, pero igual hace calor y lo quito y pongo falda

Patricia: Ahorita así nomas es porque ya no hacemos nosotras (la nagua) lo compramos, no es igual cuando creció mi mamá ella hizo su ropa, porque no tiene mamá, pues cuando creció quedó muy chiquita cuando se murió mi abuelita.

Patricia: La verdad nosotros es muy caro nuestra ropa, porque un cinturón cuesta \$400, y la nagua cuesta \$3,000 o de \$8,000 más de lana, más fino y parte la blusa también que compramos ya hecho digamos cuesta \$240, \$250.⁸⁷

En muchos lugares de la geografía chiapaneca se habla indistintamente del término mestizo y ladino. Originalmente la palabra ladino fue usada para referirse a los indígenas que conocían la lengua española; por extensión, se llamó así a todas las personas de cultura hispánica, en oposición a los indígenas. Ladino significa también “astuto”, “hábil”, “mañoso”, así pues el origen de este término es claramente cultural (Adams, 1956:18).

En la ciudad de San Cristóbal el término ladino se usa más para referirse a aquellas personas de origen indígena que se han ladinizado. “Este ya se ladinizó”, “ya está revestido”, son los comentarios de los mestizos.

En contraste con la población mestiza los diferentes grupos étnicos indígenas presentan una estratificación interna relativamente pequeña. Los mestizos sitúan a los grupos indígenas en una jerarquía definida en cuya cumbre se encuentran los zinacantecos, seguidos por los chamulas y otros grupos en posición intermedia, y con los tenejapanecos y huistecos en la posición inferior; los indígenas mismos al menos los zinacantecos reconocen hasta cierto punto esta jerarquía (Colby y Van Den Berghe, 1992:33).

El hecho de considerar a los zinacantecos superiores a los otros grupos indígenas, tiene ciertas bases económicas objetivas, Colby y Van Den Berghe (1992) señala que en general, los zinacantecos están en mejores condiciones que los demás y a menudo contratan a otros indígenas, principalmente chamulas, para que trabajen en las milpas; estos últimos, por su parte rara vez, si acaso contratan a los zinacatecos.

⁸⁶ Grupo de discusión con hijos e hijas de familias indígenas, 25 de Febrero de 2011.

⁸⁷ Grupo de discusión con mujeres indígenas, Marzo del 2010

Además de las diferencias estrictamente culturales que existen entre mestizos e indígenas, las diferencias económicas y de educación contribuyen también a la baja evaluación que se hace de estos últimos.

...pues mire no es que quiera hablar mal de los inditos, pero estos que han venido a vivir aquí, pues como dicen no tienen nada de educación, aunque ahora se dice que ya muchos van a la universidad, y el otro día escuchaba que ya hasta con doctorado hay, no se les quita esas costumbres de bárbaros que tienen, porque como en sus comunidades estaban acostumbrados a vivir como animalitos, aquí en la ciudad les cuesta todavía adaptarse, mire usted el gobierno les da mucho dinero, y que hacen en lugar de componer su casa, ¡no!, lo que hacen es comprar lavadoras, radios, estéreos, o muchos se lo toman en alcohol y luego tienen que mandar a sus hijos a pedir limosna.⁸⁸

Puesto que los mestizos e indígenas tienen procesos culturales diferentes, es claro que los valores básicos de ambos grupos se manifiestan tanto en la imagen que cada uno de ellos se hace de sí mismo como en sus relaciones mutuas. Mientras que la cultura mestiza está estructurada verticalmente y acentúa las relaciones de competencia, de orden y obediencia, la cultura indígena es en mayor medida horizontal.

La cultura indígena no concede tanta importancia a la jerarquía social. La posesión de un cargo (función religiosa) en los grupos indígenas es una fuerza niveladora, algo más que un simple factor de la jerarquía, ya que aunque un cargo confiera prestigio a quien lo tiene, impone también el gasto de grandes sumas de dinero, de manera que desalienta la concepción de la riqueza (Morquecho, 2002).

Anualmente, en las comunidades indígenas toman lugar eventos de reactivación cultural: los carnavales, el canje de mayordomos, la fiesta de muertos y otras celebraciones. En las comunidades tzotziles es una costumbre que todos los varones ofrezcan un servicio a la comunidad. Toman un año de su vida para dedicarse a ser cargueros y mayordomos, teniendo como deber el orden social de la comunidad o el mantenimiento de la iglesia. La entrega de cualquier cargo se celebra con una fiesta en donde todos los integrantes de la comunidad asisten y colaboran con la entrega del cargo (Cruz, 2006:71).

[...] tal vez una de las características que distinguen a la sociedad indígena sea la religión pero en qué aspecto se diferencia, yo creo que en los cargos, como los mayordomos que son gente única porque son los que realizan o digamos organizan los eventos, es una ceremonia, por ejemplo el día de la Santa Cruz los mestizos solo hacen misa y se van de fiesta y ya, pero los indígenas, no van a rezar hacen la ceremonia, van a rezar a las montañas o sea que son diferentes a los mestizos y eso es lo que caracteriza a un indígena.⁸⁹

⁸⁸ Entrevista realizada a José Luis, abril, 2010.

⁸⁹ Jesús, Grupo de discusión con hijos e hijas de familias indígenas, 25 de Febrero de 2011.

Por el contrario, la sociedad mestiza posee una elevada conciencia del status y está fuertemente estratificada. Las relaciones de orden y obediencia se acentúan en la familia, en la escuela, en la estructura política y en la situación del trabajo.

En lo que respecta a la religión, la indígena es en realidad un sincretismo de las creencias mayas y cristianas. El complejo sistema de cargos que juega un papel tan importante en la cultura indígena, no existe entre los mestizos. La concepción indígena de la divinidad es marcadamente politeísta. La concepción del alma es mucho más compleja y pluralista que la del mestizo (Colby y Van Den Berghe, 1992:42). En su relación con la divinidad los indígenas, acentúan el mantenimiento de la armonía y de la integridad en un universo pluralista e impredecible.

La práctica indígena en las ceremonias curativas religiosas, en las que participan curanderos, no tiene paralelo en la religión mestiza. El culto de tipo “revivalista” de los “santos parlantes”, es casi exclusivamente una actividad indígena (Thompson, 1954).

Tales diferencias en los valores, creencias y prácticas religiosas, señala Morquecho (2002) afectan las relaciones interétnicas de tal forma que los mestizos consideran a los indígenas como paganos, idolatras, supersticiosos y practicantes de una forma corrupta del catolicismo. En este sentido señala que:

[...] tan “santeros” son en la ciudad como en los pueblos de los Altos de Chiapas. Ahí están las fiestas de Santa Lucía, de San Diego, de San Ramón, Mexicanos, Guadalupe, o las de San Pedro en Chenalho, de San Juan en Chamula o la de San Sebastián en Chalchiuitan. Aquí y allá se “engalanan para la fiesta”, queman “cuetes” y “bombas”, “echan trago” y “pasean al santo”. Refuerzan su identidad y sentido de pertenencia: son de tal pueblo, de tal barrio o de tal paraje (Morquecho, 2002:1).

La diferencia básica de los valores puede explicar en parte la cuestionable pretensión de superioridad cultural de los mestizos, quienes conciben las diferencias culturales en términos jerárquicos.

Por lo tanto, los tipos de identidad son productos sociales, observables y verificables —o refutables—, por los individuos “dotados de sentido común”. De acuerdo a esta idea, se es o no se es zoque, tzotzil, maya, mexicano, uruguayo, en relación a las verificaciones o refutaciones de los propios individuos, es decir, en razón del sentido de adscripción.

Así mismo, la identidad étnica es un tipo distintivo a otras identidades posibles, que se explica dentro del marco de referencia de las adscripciones sociales surgidas en la interacción y no fuera de ella; este planteamiento permite acercarnos a la realidad empírica

de la vida cotidiana del indígena, a los significados de sus prácticas culturales y a su mundo subjetivo dentro de un contexto histórico social. Al respecto Barth (1977) explica:

El hecho de que un grupo conserve su identidad, aunque sus miembros interactúen con otros, nos ofrece normas para determinar la pertenencia al grupo y los medios empleados para indicar afiliación o exclusión. Los límites étnicos canalizan la vida social y esto ocasiona una organización a menudo muy compleja de relaciones sociales y de conducta. La identificación de otra persona como miembro del mismo grupo étnico entraña una coparticipación de criterios de valoración y de juicio [...] La dicotomía que convierte a los otros en extraños y en miembros de otro grupo étnico, supone un reconocimiento de las limitaciones para llegar a un entendimiento recíproco.

El trabajo manual es otro rasgo importante de los valores indígenas, ellos consideran el trabajo manual y la habilidad para realizarlo como lo más digno de estima. Así un hombre “bueno” es aquel que muestra su habilidad en el cultivo del maíz y una mujer “buena” es aquella que muestra su destreza en las labores del tejido y en las hogareñas.

Velo pues, yo mi marido es bueno, porque el tempranito se va a la milpa, y yo mientras lo cuido mi hija y luego voy a ir al mercado. Si lo dicen pues que somos haraganes, pero no, si lo sabemos trabajar, si mi marido no trabaja, ¿caso sirve pues!.⁹⁰

Podemos pasar ahora a hacer una caracterización más sistemática del sistema mestizo-indígena de relaciones étnicas. En general, las relaciones étnicas en los Altos de Chiapas revisten una forma tal que se la ha solido llamar *paternalista*. Los mestizos tratan a los indígenas en forma condescendiente, pero a menudo con un poco de afecto; consideran a los indígenas primitivos, incultos, ignorantes, indignos de confianza, irresponsables e infantiles. Los mestizos llaman a los indígenas “inditos” o “muchachos” sin importar la edad de estos. Los apelativos “don” y “señor”, a pesar de ser usados constantemente entre los mestizos, no se emplean nunca para dirigirse a los indígenas; para tratar con ellos, usan invariablemente la forma familiar “tú”, en la cual los mestizos adultos se dirigen a los niños y adolescentes de su grupo. Por su parte, cuando los indígenas se dirigen a los mestizos, usan las formas de respeto, don, señor y patrón; también se les exige que usen la forma de cortesía de usted, pero frecuentemente emplean el tú familiar debido a sus pocos conocimientos del español.⁹¹

Hace algunas décadas, los indígenas solían caminar por los arroyos y por la calle, debajo de la acera, dado que las banquetas estaban reservadas para los mestizos, hecho que recuerdan con gran nostalgia muchos de los mestizos entrevistados.

⁹⁰ Patricia, Grupo de discusión realizado con mujeres indígenas, Marzo de 2010.

⁹¹ Notas del diario de campo.

[...] antes mire usted, yo recuerdo cuando caminaba con mi papá, se bajaban de la banqueta y se agachaban para saludarlo, ahora ni la cara te miran y se voltean y si pueden hasta te empujan.⁹²

Esta costumbre ha desaparecido en la actualidad; sin embargo, en los lugares más populares, como por ejemplo en el mercado público, se ve constantemente a los mestizos empujando a los indígenas y dirigiéndose a ellos con desprecio.

Por otro lado, cuando los clientes mestizos e indígenas esperan juntos para ser atendidos, por lo general los mestizos son servidos en primer lugar; esta regla se aplica aún, en el caso de que el comerciante mestizo haya comenzado a atender a un cliente indígena y llega un mestizo, deja de atender al indígena para dirigirse al mestizo. En las observaciones hechas en el mercado José Castillo Tielemans, se pudo observar esto con bastante frecuencia, al ir a comprar algunas cosas a comercios de mestizos, en una de las taquerías que asistía frecuentemente para poder entrevistar a la dueña del comercio, me percate de esto, cuando están los indígenas esperando a que se les atienda, se les da un trato no muy amable y si después de ellos llega un mestizo, la señora dejaba de atender al indígena y le preparaba los tacos primero a la persona mestiza.

Por otro lado, podemos señalar que, la división étnica del trabajo es claramente complementaria; en ella los indígenas son campesinos, trabajadores no especializados o sirvientes, en tanto que los mestizos son comerciantes, artesanos, empleados y profesionistas. Generalmente, los mestizos tratan a los indígenas con la amabilidad condescendiente que se otorga a los niños con alguna discapacidad. Los indígenas, aunque con una ambivalencia latente y en ocasiones hostil hacia los mestizos, se han acomodado, aparentemente, en su status de subordinación. Las rígidas reglas de la etiqueta, mantienen las distancias sociales existentes entre indígenas y mestizos, pero la separación física bajo la figura de la segregación formal es mínima. Los contactos entre indígenas y mestizos son frecuentes, principalmente en la esfera del intercambio económico, pero rara vez son de naturaleza igualitaria.

Podemos considerar entonces, que la identidad indígena puede verse a través de la autopercepción, el proceso cultural, la autodefinición. Dado que como se pudo observar en las descripciones que los mismos indígenas dieron; ser indígena es hablar su lengua, portar su traje, llevar a cabo sus prácticas y tradiciones y sobre todo muchos indicaron que son indígenas porque sienten orgullo de serlo.

⁹² Entrevista realizada a José Luis, abril, 2010.

Actualmente muchos de los indígenas que viven en la ciudad, ya no hablan su lengua materna, muchos ni siquiera la han aprendido, y tampoco portan sus trajes regionales, por el contrario se han adaptado a los estilos de vida de la ciudad.

[...] muchos grupos indígenas han modificado históricamente la percepción de su propia realidad, la religión, la política, la economía, la escuela y las relaciones intraculturales e interculturales, con agentes pertenecientes a otras culturas del mundo han contribuido a esa modificación en la forma de ver el mundo y de relacionarse con los demás, de vivir en el mismo entorno ambiental y social. Algunos han modificado su posición de clase, creando con ello, nuevas formas de los usos de la identidad indígena. Todos estos cambios ocurridos en las culturas nos hablan, indudablemente, de cambios en las identidades socioculturales de los agentes que las reproducen (Gómez, 2011:28).

Podemos deducir entonces que la posición identitaria de los indígenas es asumida y presentada con orgullo. Mientras que para los mestizos definen a los indígenas desde una posición más simplista. Los mestizos señalan que el indígena es el que no es mestizo y suelen señalar entre las características que distinguen al indígena, el color de piel o cabello, es decir “los indígenas son morenos o de piel oscura”. Otra característica es la pobreza, aspecto que se ha vuelto relativo, ya que actualmente podemos encontrar en la ciudad a indígenas que son dueños de negocios, de transportes (aunque claro son los menos); otro aspecto es el que señala Burguete, en cuanto a los apellidos: “aquí es raro ver un apellido Moshan, Bolom, todos esos apellidos son indígenas puros, nosotros no lo usamos, entonces dicen cuando ya se llama Moshan, dicen ya lo desgraciaron con ese apellido, a su modo de pensar de la gente. Entonces yo defino así tanto a los indígenas como los ladinos, bueno mestizos mejor dicho...”⁹³

Entre tanto son los indígenas, quienes están reorganizándose y rescatando sus propios valores culturales, haciéndose notar y defendiendo sus derechos. Se puede afirmar que la identidad indígena ha ganado presencia y legitimidad, hasta conformar en la actualidad grupos de poder muy importantes en la ciudad.

⁹³ Entrevista realizada a Burguete Estrada, Cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de las Casas, Mayo, 2010.

4.4. La memoria colectiva. La añoranza de los hechos

La acumulación de memorias que una persona lleva consigo a lo largo de la vida es parte del proceso de construcción y reconstrucción de la identidad. Razón por la que Eco (1999:263) puede argumentar que cuando se pierde la memoria se pierde la identidad, por eso las sociedades cuentan con sistemas que permiten mantener, comunicar y actualizar recuerdos u olvidos: “nuestra identidad se fundamenta en la larga memoria colectiva”.

Los actuales son tiempos de cambio, de movilidad, de transformación, algunos los denominan posmodernos. En estos tiempos las dinámicas son otras, de mutaciones, de inestabilidad, indeterminaciones. A estos tiempos, en consecuencia, corresponderían nuevas concepciones y conceptos para dar cuenta de lo que en la realidad ocurre. En muchos casos, las personas desean volver a los tiempos anteriores, a las prácticas reconocidas y sitios comunes, donde lo dado permanece y es familiar. Eso parece ocurrir con las identidades y las identificaciones. Se habla de cambios de transformaciones, de innovaciones, pero al final del camino, se retorna o se busca eso que se conoce, eso que posibilita la tierra firme, eso que brinda estabilidad y seguridad, la identidad.

La identidad, lo sabía Tajfel (1984), tiene que ver con la categorización social, en tanto que las categorizaciones son clasificaciones y divisiones que operan sobre el mundo social, confiriendo categorías para identificar objetos y fenómenos en una clase. En efecto, la identidad se concibe como un proceso de construcción simbólica de identificación-diferenciación que se efectúa en puntos de referencia, como el territorio, la cultura, la etnia, el sexo, el género o la edad.

La identidad es aquello que se representa como lo que permanece parecido a sí mismo en el transcurrir del tiempo (Candau,1998:103), es el conjunto de repertorios culturales, como las representaciones, los valores y símbolos compartidos, mediante los cuales los actores sociales, grupos, colectividades, definen sus contornos y se identifican a sí mismos al tiempo que se distinguen de otros grupos, de otros actores en situaciones determinadas; ello, en un momento y espacio histórico y socialmente estructurado.

Se puede decir entonces que, la identidad en las personas no es otra cosa que la interiorización de la cultura, en los términos que para los grupos se plantea. Es el resultado de un proceso de relaciones sociales. Por tanto, es una construcción social realizada en el interior de marcos sociales en que se inscriben los grupos y actores, que en cierta medida orientan sus representaciones y acciones (Giménez, 2004:39). La identidad, en concreto, es

el resultado de un compromiso o negación entre la autoafirmación⁹⁴ y la asignación identitaria propuesta por actores externos: "...ninguna identidad cultural aparece de la nada; todas son construidas de modo colectivo sobre las bases de la experiencia, la memoria, la tradición (que también puede ser construida e inventada), y una enorme variedad de prácticas y expresiones culturales, políticas y sociales" (Said, 2001:9).⁹⁵

Todas las personas entrevistadas hacen uso de sus recuerdos, mismos que refuerzan su identidad, para hablar de cómo era la Ciudad de San Cristóbal, o como dice Manuel Burguete, el es un "profesional de la nostalgia", dado que siempre se tiene presente, aquello que un día fue y hoy solo existe en los recuerdos.

La ciudad antes como ya le decía era chica, porque había poca gente, casi todos se conocían, como pasa en los pueblos. Recuerdo que cuando caminaba por las calles con mi papá, todos se saludaban por su nombre, cuando alguien fallecía, pues todo mundo conocía quién era, en cambio ahora ya casi nadie se conoce. Lo que recuerdo es que había mucho respeto para las personas mayores, ahora ya nadie los respeta, los jóvenes hasta los tratan de viejos o los ven como estorbos, a nosotros nos acostumbraron mis papás a saludar siempre, a tratar de usted a las personas mayores, a darles los asientos, ahora ya los jóvenes ni caso les hacen a los adultos mayores, los ven como estorbos, hasta uno se entera de historias de los hijos que los mandan a los asilos.⁹⁶

Entre los recuerdos de algunos habitantes de la ciudad, está el de la "tranquilidad", la mayoría señala que "antes" todo era más tranquilo, se podía caminar por la calles; así lo señala Rosario, quien dice:

Lo que te puedo decir es que me gustaría que la ciudad fuera como antes, porque... porque..., un motivo, porque la ciudad era más tranquila no había violencia, no habían asaltos, no habían violaciones como ahora los hay, los niños eran más sanos porque había más poca familia y más poca gente, no había tanto turismo ni tanta cosas de carros como ahorita estamos actualmente.⁹⁷

De la misma manera nos cuenta Carmen, siguiendo con los recuerdos y asociando, la modernidad con la delincuencia.

⁹⁴ Un elemento característico de la identidad es el valor. Regularmente los grupos valoran positivamente su identidad, de ahí que haya resistencia a la introducción de elementos externos que alteren esa armonía. Percibirse la identidad de forma negativa, puede generar frustración (Giménez, 2004:40).

⁹⁵ De la identidad nacional puede hablarse en los tiempos modernos, cuya pretensión es crear una identidad en grupo sociales dispersos. Suelen ser los grupos de poder los que intentan imponer un tipo de identidad nacional para regularla y manipularla. Algunos factores tienden a la conformación de estas identidades: lenguaje, desarrollo del capitalismo, imprenta, tecnología (Chihu, 2002:32) y la conformación de los estados naciones (Jelin, 2002) confluyen en un momento histórico dando forma a lo nacional, sitio en el que se encuentra la identidad. Para algunos, la identidad nacional alude al sentido de comunidad política (no cultural, que es la que nos interesa). De por medio están instituciones, códigos, derechos y deberes, en un espacio social, territorio definido. Varios son los elementos que así lo indican: a) territorio, tierra histórica; b) la patria, con sus leyes e instituciones.

⁹⁶ Entrevista realizada a José Luis, abril, 2010.

⁹⁷ Rosario: grupo de discusión realizada a mujeres mestizas, marzo de 2010.

[...] a mi me gustaría que mi San Cristóbal fuera como dice aquí la amiga, fuera como antes porque desde que pusieron los andadores, nuestro San Cristóbal, para el turismo o para los dueños de los comercios pues les favoreció, pero para nosotros los que vivimos acá de plano no, nos taparon calles, los que tenemos carro, nos taparon calles, ya nos estresamos porque no hay salidas porque no hay entradas y nos nos agobia mucho San Cristóbal, ha acabado su tranquilidad, desde que viene gente de fuera a estudiar ha acabado nuestra tranquilidad, ya no puedes salir en la noche con libertad, ya no puedes... este irte a tomarte un café, nuestras hijas ya no pueden salir con esa confianza, porque ya los antros los drogadictos, las violaciones están a la orden del día. Y la verdad San Cristóbal dio un giro de 360 grados ya no es la paz que teníamos ⁹⁸

Se puede ver que se asocia la delincuencia, la drogadicción y la mayoría de los problemas que tiene la ciudad, con el hecho de que han venido personas de otros lados tanto del país como extranjeros a vivir a la ciudad, y especialmente esta asociación con los problemas se relaciona más con la llegada de los indígenas. José Luis pone hincapié que hasta los valores se han perdido, porque la ciudad ya no es como antes, culpa a los procesos de modernización y al aumento de población, el que los jóvenes ahora ya no “respetan”, ya no saludan, ni conocen a nadie, y mantiene “el recuerdo” de que los tiempos pasados fueron mejores.

Cierto, la memoria funda la identidad; se hallan indisolublemente unidas. Y de otra manera, “si la memoria es ‘generadora’ de la identidad, en el sentido de que participa en su construcción, esta identidad, por su parte, da forma a las predisposiciones que van a conducir al individuo a “incorporar” ciertos aspectos particulares del pasado, a realizar ciertas elecciones en la memoria” (Candau, 1998:16).

La ciudad de San Cristóbal era muy bella, bueno yo creo que la sigue siendo, pero antes era mejor, se podía caminar con tranquilidad en sus calles, recuerdo cuando era niño jugamos en la calle, pelota, canicas, bicicleta, de todo, ahora ya los niños no pueden andar en la calle solos por todos los peligros que hay. Otra de las cosas que recuerdo son las casas, porque una de las cosas que se distingue la ciudad o se distinguía era por la belleza de sus casas, por eso es llamada la ciudad colonial, y usted puede ver tantos turistas que vienen a visitarla, nosotros no le pedimos nada a las grandes ciudades de Europa, ni de otros lados, la ciudad es muy bella, sigue siendo bella, pero antes puedo decir que era bella y muy tranquila. A mi me gustaba mucho que era una vida como de pueblo, muy tranquilo, ahora todo es un escándalo, uno camina por las calles, y todo mundo tiene la música a todo volumen y ni siquiera hay buena música, hoy los jóvenes escuchan puro ruido, además de que son tan irrespetuosos, antes en el parque teníamos grandes conciertos de marimba, había grandes orquestas, no solo las de aquí si no a veces traían de la ciudad de México, de Tapachula, ahora solo traen grupos de jóvenes greñudos sin educación. Escuchábamos, Agustín Lara, Pedro Infante, Jorge Negrete, Javier, Solís, cuando yo era joven los tríos era la música más hermosa. Teníamos la vida de los barrios, que eran grandes fiestas, ahora ya

⁹⁸ Carmen: Grupo de discusión realizada a mujeres mestizas, marzo de 2010.

casí todo eso se ha ido terminando. Yo creo que ha sido porque ahora llegan muchos indígenas a emborracharse a las fiestas de barrio y ya no respetan nada.⁹⁹

Ricardo como muchos habitantes de la ciudad, tiene recuerdos de cuando era joven y todo lo que ha significado ese pasado en su diario vivir en la ciudad, habla de la tranquilidad, de la “paz” que existía, de las fiestas de barrio que son parte de muchas de las tradiciones. Año con año se llevan a cabo celebraciones religiosas que en su mayoría pertenecen al grueso de la población católica. En la ciudad cada barrio, cada colonia, tiene su iglesia y cada año celebran la festividad del santo que le corresponde. Estas fiestas se caracterizan por los grupos musicales que amenizan un día antes de la festividad (lo que llaman los maitines), y el día de la fiesta; también se hace quema de cohetes y bombas. En estas fiestas regularmente se venden los tradicionales “dulces coletos”. Parte de la nostalgia de algunos coletos, es el hecho de que ya no pueden asistir a “sus fiestas”, porque de acuerdo a lo que Ricardo plantea, actualmente llegan muchos indígenas a “emborracharse”, y como la relación coletos-indígenas es en la mayoría de los casos de conflicto, señalan que la convivencia es muy difícil. Existe un sentimiento de invasión, de alteración de sus tradiciones y costumbres, consideran que fueron despojados de los espacios que les eran propios, y que ahora se están volviendo territorio de indígenas. El conflicto se genera porque los mestizos consideran que los indígenas no respetan lo que para ellos es sagrado, como las fiestas de sus santos y toda la tradición que conlleva la fiesta. Estos argumentos reflejan siempre el conflicto latente entre indígenas y mestizos, así como responsabilizar a los primeros de todos los problemas que se han generado por los cambios que se presentan en la actualidad.

En efecto, es la memoria del pasado la que “nos dice por qué nosotros somos lo que somos y nos confiere nuestra identidad” (Eco, 1999:185). Al respecto en entrevista con Manuel Burguete señala:

[...] como cronista de la ciudad se me tacha de que soy un este., un profesional de la nostalgia (risas), pero no, yo hago un viaje a la nostalgia porque trato de que la ciudad no pierda su identidad. Si San Cristóbal pierde su identidad un día de estos va ser muy lamentable, es una ciudad que debe volver sus ojos a la historia, indudablemente que no estoy de acuerdo que la ciudad viva de recuerdos, tiene que sumarse al futuro y tiene que pagar el precio de la modernidad y lo está pagando muy caro.¹⁰⁰

Pero, asimismo, la propia identidad va delineando qué hay que mantener en la memoria, y eso es lo que resulta significativo. En tal caso, en el proceso identitario, las personas y los

⁹⁹ Entrevista realizada a Ricardo González, mayo 2010.

¹⁰⁰ Entrevista realizada a Burguete Estrada, Cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de las Casas

grupos “seleccionan” determinados momentos, y otros los excluyen, y los conjugan con los de otros más, con la intención de darle cierta coherencia y continuidad y reconocerse en ellos, para proporcionar, de esta forma, sentimiento de identidad. Ciertamente, “el recuerdo del pasado es necesario para afirmar la propia identidad tanto la del individuo como la del grupo”, y es que “sin un sentimiento de identidad con uno mismo, nos sentimos amenazados en nuestro propio ser y paralizados... el individuo necesita saber quién es y a qué grupo pertenece” (Todorov, 2007:1999).¹⁰¹

La identidad se arraiga en la conciencia que los individuos de una comunidad tienen con respecto a un pasado común, sea por experiencia o significación: hay un “nosotros”.

La identidad, entonces, rebasa los límites de la individualidad y del presente: el grupo es lo que le ha ocurrido; en esos acontecimientos se contienen las claves por las que se auto-comprende y es comprendido por los demás; su historia muestra su identidad y es, a la vez, su identidad. De una forma más clara: no hay recuerdo sin vida social, pero tampoco hay vida social sin recuerdo (Ramos, 1989:76-77).

La memoria no hace sino presentar al grupo un cuadro de sí mismo que, sin duda, se extiende en el tiempo, porque se trata de su pasado, pero de modo que se reconozca siempre en esas imágenes sucesivas; la memoria colectiva.

Hay una especie de simbiosis entre identidad y continuidad, entre ésta y la memoria, en tanto que ésta sirve a los intereses del grupo, insta sus valores, imposibilita de alguna manera el caos y la incertidumbre, le otorga cierta armonía; “la memoria colectiva es el grupo visto desde adentro”. Luego entonces, la memoria es una especie de mecanismo cultural que permite fortalecer el sentido de pertenencia a una comunidad. La identidad se encuentra ligada al sentido de permanencia a lo largo del tiempo y del espacio: “poder recordar y rememorar algo del propio pasado es lo que sostiene la identidad” (Jelin, 2002:24-25).

Puede decirse que la identidad se establece en los actos de recordar o bien que es la necesidad de identidad la que nos lleva a reconstruir pasajes pasados, porque es desde el presente desde donde reconstruimos de acuerdo a ciertas necesidades.

San Cristóbal tiene mucha historia y eso le da el derecho de ser una ciudad muy solemne, yo le llamaría muy solemne que lo confunden con que somos muy protocolarios, muy llenos de misterio, todo nos gusta con ceremonia, pero es «nuestro estilo» y así acepto mi pueblo con sus defectos y con sus grandes virtudes, pero sí, es una ciudad que tiene un gigantesco historial, aquí se hizo uno de los cuatro hospitales más antiguos de América, aquí estuvo la primera normal

¹⁰¹ “Si recibimos una revelación brutal sobre el pasado, que nos obliga a reinterpretar radicalmente la imagen que nos hacemos de nuestros íntimos y de nosotros mismos, lo que se ve alterado no es un compartimento aislado de nuestro ser sino nuestra propia identidad” (Todorov, 2000:199).

de América, aquí estuvo los destellos libertarios de muchos pueblos de América. Aquí en San Cristóbal hubieron muchos grandes eventos, entonces tenemos mucho de que presumir, entonces un pueblo no solo se destaca por sus monumentos por sus calles, por sus productos, si no por sus recursos humanos.

102

La identidad se ancla en el devenir, y remite a un origen para reconocerse en un principio. Origen que genera orgullo, que hace que los habitantes distingan “su ciudad” de la ciudad. Como parte del sentido de pertenencia, y que narran la historia como la más importante, con detalles y enaltecendo los momentos gloriosos que han acontecido en ella. De eso están al tanto las sociedades, por eso saben de dónde vienen, por eso tienen presente un momento primero, un primer acontecimiento, un momento fundacional, el cual es más significativo que empírico o comprobable; se da más como sensación, es más emotivo que racional, porque difícilmente se puede explicar y por eso se conmemora (Fernández, 2002).

Porque como ya le dije la ciudad es muy bella, y pues lo que más me gusta de la ciudad es que es muy colonial, muy del estilo español, porque así lo hicieron los españoles cuando vivieron aquí y nos dejaron esa tradición, porque tenemos muchas comidas que ellos nos dejaron, sus costumbres y muchas cosas, que aunque le digo se han ido cambiando, los que somos de aquí, los verdaderos coletos los seguimos conservando.¹⁰³

En este marco esencialista y racista, causa mayor incomodidad en quienes se aferran al pasado y mantienen una mentalidad colonial, dado que presentan posiciones de carácter dogmático, en donde se diviniza “su verdad” y satanizan “la verdad ajena

Cuando se “hace memoria”, se coloca la reconstrucción del pasado en el plano de las prácticas sociales. Se prescinde de la noción de la memoria como un proceso individual y personal, y se considera más en el terreno de las relaciones, lo cual supone conceder el carácter intersubjetivo de la memoria, asimismo, que lo que decimos “...sobre el pasado son producciones contextuales, múltiples versiones creadas en circunstancias comunicativas concretas, donde el dialogo, la negociación, el debate son componentes fundamentales, lo que implica considerar la memoria como acción social” (Vázquez, 2001: 163). Esa acción no es otra cosa que prácticas, formas que cobra la memoria para comunicarse y reproducirse.

En este sentido Bruner señala que:

La identidad se mueve más en una esfera pública que privada, y que es un evento verbalizado: “el relato del Yo en general es provocado por episodios ligados a algún interés de más largo aliento”; nos seguimos construyendo a nosotros

¹⁰² Entrevista realizada a Burguete Estrada, Cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de las Casas, Mayo, 2010.

¹⁰³ Entrevista realizada a José Luis, abril, 2010.

mismos por medio de narraciones... creamos y recreamos la identidad mediante la narrativa”, y el Yo termina por ser un producto de nuestros relatos (2002:107).

La memoria colectiva funciona como mediadora entre la cultura e identidad de los grupos y diversos actores sociales, considerando a la primera como un conjunto de formas simbólicas situadas en contextos sociohistóricos estructurados. En cuanto a la segunda, la identidad, es el reconocimiento de uno mismo en el devenir del tiempo, que algunos denominan autobiografía, en los recuerdos y las reconstrucciones de acontecimientos de lo que se ha participado, y que enlazamos para crear una estructura coherente y no pocas veces armoniosa en la cual encontramos una imagen en la que basamos la identidad.

En la identidad se entremezclan memorias autobiográficas con memorias sociales, siendo las primeras, producto de la manera en que el grupo o grupos de los que formamos parte se representan: la identidad no radica sólo en la autoimagen, sino en el sentido de pertenencia a una entidad mayor a nosotros, la colectividad, la sociedad. Y es que, efectivamente, la forma concreta que adquiere este “yo mismo” estará determinadas en buena medida por las formas simbólicas que la comunidad usa para referirse a sí misma, en la medida en que la gente interactúa en distintos grupos o comunidades, “la identidad se convierte en la encrucijada de los diversos moldes simbólicos a lo que ellos se exponen, diversificando y volviendo más compleja su propia auto-representación” (García y Sánchez, 2004:116).

En la memoria de muchos pobladores de la ciudad de San Cristóbal hay un hecho por demás significativo y relevante, que más tarde sería el símbolo de protesta y uno de los argumentos del discurso del movimiento indígena del EZLN. Una estatua de Diego de Mazariegos es derribada a martillazos frente a la Iglesia de Santo Domingo.

El 12 de octubre de 1992 fueron conmemorados los quinientos años del descubrimiento de América. La ANCIEZ sobresalía por su disciplina, por la cantidad de mujeres que llevaba. Algunos de sus miembros ostentaban arcos y flechas, y tenían los rostros pintados de colores. Parecían un ejército. Todos ellos, movilizados durante la noche, llegaron a la ciudad en la madrugada del 12, un lunes. La manifestación partió, muy ordenada, de la gasolinera de Huitepec, al lado de la estatua de fray Bartolomé. Entró por la Diagonal del Cementerio, cruzó por el Puente Blanco, siguió de frente por Mazariegos, dio vuelta después en General Utrilla. Sus columnas pasaron de largo la plaza de Armas para llegar al mercado, en donde torcieron a la izquierda por Honduras y luego, de nuevo, por 20 de noviembre. Había comandos de guerrilleros destacados en toda la ciudad, listos para responder en caso de represión. Los coordinaba, parece ser, el mayor Mario. Entre los indígenas que marchaban por las calles de la ciudad, la mayoría, sin duda, era parte del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Muchos lo sabían. Al pasar frente a la iglesia de Santo Domingo, unos militantes de la ANCIEZ dejaron atrás el grueso de la manifestación, que siguió de frente por 20 de noviembre. Entonces, con palos y marros, empezaron a demoler la estatua de bronce del conquistador Diego de Mazariegos. Un grupo de policías trató de

contenerlos, pero no pudo: fue recibido por una lluvia de pedradas. La marcha culminó por fin en la Plaza de Armas, es decir, la Plaza 31 de Marzo, así llamada por ser esa la fecha de la fundación, en 1528, de la ciudad de San Cristóbal. Allí los campesinos desplegaron sus pancartas. Al caer la noche, la tensión era muy grande. Jorge Lescieur, alcalde de la ciudad, después de culpar al obispo por la destrucción de la estatua de Mazariegos, anunció la creación del Frente Único de Defensa Ciudadana (Tello, 2006:54).

Diego de Mazariegos, fundador de la antigua Ciudad Real, el 31 de marzo de 1528, ha sido para muchos “coletos” símbolo de identidad. Le agradecen el haber llegado a fundar la ciudad y haber dejado “la herencia española”, misma que es el gran orgullo de muchos de sus habitantes.

La memoria, en consecuencia, es la herramienta por la cual todos esos significados, asociados a las vivencias que ocurrieron en fechas y lugares determinados, son integrados a nuestra visión del mundo y a la visión de nosotros mismos en ese mundo. Aquí vemos algunas versiones de los entrevistados en relación a este hecho tan significativo.

Yo recuerdo que tenía como unos seis, siete años, estaba paseando con mi papá, íbamos pasando por el parque y hubo una manifestación aquí en San Cristóbal por el día de la raza... (Guarda unos segundos de silencio y dice) Un grupo de indígenas amarraron y tiraron la estatua de Don Diego de Mazariegos de Santo Domingo y muy poca gente se acuerda de que hubo una estatua de ese señor ahí, pero yo sí me acuerdo, perfectamente, porque me acuerdo que estaba verde de que nadie la cuidaba, estaba toda oxidada, toda sucia.¹⁰⁴

Luz y Ricardo hablan en el mismo sentido, del coraje que generó, el que derribaran la estatua del fundador de San Cristóbal, el “gran emblema” de muchos coletos.

Yo en verdad me enojé mucho cuando tiraron a Diego de Mazariegos y saber quien lo tiene, mira esa gran obra de arte, yo me enoje mucho y dije que gente tan ignorante, el presidente de que le valió sus influencias, está sentado ignorando, discúlpame que a veces yo diga, pero es que es un hombre ignorante que le falta un poco el habla, si es presidente debe tener su gente para que cuide San Cristóbal, yo que en mi casa vivo, yo soy la líder de mi casa y voy a cuidar que no venga un tonto a tirarme las cornisas de mi casa o que vengan a tirar el piso de arriba, ¡pues no!.¹⁰⁵

Mire una vez que hicieron una marcha, no recuerdo en que fecha fue, tiraron la estatua de Don Diego de Mazariegos, que es un emblema para la ciudad, sin importarle lo amarraron de una cuerda y lo jalaron hasta que lo tiraron, nosotros no vamos a tirar sus cosas a sus pueblos ¡es que no respetan nada!¹⁰⁶

Los recuerdos se forman en comunidad con otros, por medio de la comunicación. El hecho de que Diego de Mazariegos ha sido el fundador de la ciudad, ha sido transmitido de generación en generación como un hecho simbólico para los habitantes de San Cristóbal, dado que los símbolos son representaciones concretas de algo o de alguien y tienen validez

¹⁰⁴ Darío. Grupo de discusión realizado con hijos e hijas de familias mestizas, abril de 2010.

¹⁰⁵ Luz, grupo de discusión realizada a mujeres mestizas, marzo de 2010.

¹⁰⁶ Entrevista realizada a Ricardo González, mayo 2010.

colectiva cuando un grupo de personas comparten una historia de tradiciones y valores. Los símbolos poseen una importante función cohesiva en el mantenimiento de la identidad. Mediante los símbolos la realidad es construida y asimilada por los actores.

4.4.1. Las prácticas de la memoria

Las prácticas conmemorativas tienen su función: cohesionar, tender a la formación de identidades. Hay una especie de tendencia a la “glorificación del pasado”, de rectificación, por eso se dice que “todo pasado siempre fue mejor”; pero en realidad esto lo que intenta es generar un espíritu de continuidad. A ello contribuyen los aniversarios,¹⁰⁷ las fechas por celebrar marcadas en los calendarios, que tienen el propósito de unificar las memorias. Manteniendo la ilusión del mejor tiempo.

Me gusta que sigue siendo una ciudad colonial, la que nos dejaron nuestros ancestros, los españoles, sigue siendo una ciudad, con clase, sino no viniera tanto turismo, usted ve que cada año vienen mucha gente a visitarnos, aunque como le digo han cambiado muchas cosas, por ejemplo ahorita que me acuerdo también, antes las fiestas de la feria eran tan bonitas, con mucho colorido, habían muchas cosas que recuerdo.¹⁰⁸

No obstante, puede advertirse su sentido sensato: la idea de la permanencia, el sentimiento de una cultura común, de un pasado compartido, la revitalización y la fortaleza cuando la identidad se siente amenazada. Y a la inversa, ahí donde el sentido de las conmemoraciones no da más, donde se disuelve el tiempo, se presenta una crisis de identidad.

El tiempo social se manifiesta en las prácticas conmemorativas de acontecimientos significativos, fiestas familiares, celebraciones religiosas, de resistencia, sobre eventos que se convocan del pasado.

Recuerdo también como era de bonitas las calles, le digo que de las tradiciones, en los barrios se hacían callejoneadas, que era salir un día antes de la fiesta con alguna marimba o alguna estudiantina y recorríamos las calles del barrio cantando y caminando, y todas las calles eran como empedradas o sin el pavimento que ahora tienen, eso creo que ha cambiado mucho en la ciudad porque como ha crecido mucho, pues ha tenido que entrar la modernidad.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Múltiples prácticas sociales que la gente realiza adquieren sentido en virtud de que hay un “modelo”, un precedente en el tiempo pasado que posibilita la comprensión de lo que en la actualidad se realiza: “y éstos son los que proporcionan la completa información y el significado completo de sus mitos de origen” (Malinowski, 1948:133).

¹⁰⁸ Entrevista realizada a Ricardo González, mayo 2010

¹⁰⁹ Entrevista realizada a José Luis, abril, 2010.

Sobre el tiempo, dice Shotter: es “el medio psicológico esencial; es a través del tiempo como nos expresamos” (en Vázquez, 2001:135). Por eso, las conmemoraciones, así como ciertas prácticas y rituales, constituyen la base sobre la cual se edifica el recuerdo social. Y tales prácticas tienen puntos de apoyo; uno de ellos es el tiempo, otro es el espacio y otro el propio lenguaje, vistas como representaciones sociales. Son precisamente estos medios los que, enclavados en el origen de las prácticas y ritos de conmemoración, difunden y reviven las memorias organizadoras y generadoras de identidades.

En el antiguo Valle de Jovel, se llevan a cabo año con año muchas celebraciones, sobre todo de tipo religiosas. De entre las más trascendentales están: la fiesta de semana santa, el día de muertos, las fiestas de cada barrio, el día de la virgen de Guadalupe, la celebración del santo patrono, San Cristóbal Mártir.

Las prácticas permiten mantener con vida cierta memoria, cierta tradición¹¹⁰. “Las prácticas tradicionales son el recuerdo de una memoria colectiva antigua que permanece en el presente, mediante técnicas y manifestaciones míticas de un tiempo sagrado, que se manifiesta en el tiempo actual cada vez que es necesario, y cuya transmisión se logra mediante la correspondencia oral dejada de generación en generación. Podría pensarse en una especie de relación entre memoria-tradición-prácticas e identidad-saber-conocimiento. Por tanto estudiar la memoria colectiva y la identidad, implica recurrir al estudio de las prácticas sociales, toda vez que ellas “permiten crear, mantener o destruir los criterios que consienten que podamos apelar a la idoneidad de nuestros recuerdos y nos proveen de elementos de justificación de la pertenencia de los mismos” (Calveiro, 2005:21-22).

Si mira, yo le dije a mi Juanita que lo debe hablar el tzotzil, porque ya lo va a la escuela, pero no debe olvidar donde vino. Por eso aquí mi mamá conmigo, hacemos cosas de la comunidad, mi mamá hace su tortilla, y lo sembramos las verduras en la casa, si no tenemos piso, dicen son pobres, no, es para que lo sembremos. [...] yo y mi mamá, nos gusta usar nuestra ropa, nosotros lo bordamos todavía, porque sale caro, míralo cuesta como \$300.00 una blusa y lo prendí en la comunidad a bordar ya aquí lo hago también.¹¹¹

Cuando hacemos memoria, conferimos continuidad a las discontinuidades de nuestra experiencia y de la sociedad; es mediante la memoria que conectamos el pasado con el presente y el futuro, y con ello producimos nuevos sentidos y tratamos de establecer

¹¹⁰ La tradición es una parte activa de la sociedad, pero también de la memoria; ahí tiene su lugar. Con ella se recuerdan cierta clase de sucesos anteriores y se mantienen como prácticas en el presente, desde la propia vida cotidiana hasta la organización social. En las prácticas de la memoria se manifiesta activamente la tradición (Pérez-Taylor, 1996). Y en sentido estricto el recuerdo del pasado, esto es la memoria, se expresa, plasma, manifiesta y concretiza en la tradición. Por virtud de la tradición ciertos eventos y prácticas de otros tiempos se mantienen con vida.

¹¹¹ Patricia. Grupo de discusión con mujeres indígenas, Marzo del 2010.

nuevas coherencias a esos pasados, presentes y futuros (Vázquez, 2001:165). Por eso es que Mead apuntaba que lo que conectaba a lo que ha ocurrido (pasado) y lo que está ocurriendo (presente) es la memoria: “el pasado es la extensión segura que las continuidades del presente demandan” (Mead, 1934:56). En efecto, lo inevitable de la existencia se revela en su continuidad: “lo que sigue fluye de lo que fue” (Ibíd.: 57), de ahí que se advierta que lo discontinuo es lo nuevo. La memoria nos permite comprender lo que antes era incomprensible, porque establece la continuidad y ruptura con el olvido.

CAPITULO V PRÁCTICAS Y DISCURSOS RACISTAS

Vinieron. Ellos tenían la biblia
y nosotros teníamos la tierra.
Y nos dijeron: “cierren los ojos y recen”.
Y cuando abrimos los ojos, ellos tenían
la tierra y nosotros teníamos la biblia.
Fragmento del Texto de Galeano (2006).

5.1. Relaciones indígena-mestizos

Las relaciones interpersonales juegan un papel fundamental en el desarrollo integral de la persona. A través de ellas, el individuo obtiene importantes refuerzos sociales del entorno más inmediato que favorecen su adaptación al mismo. En contrapartida, la carencia de estas habilidades puede provocar rechazo o aislamiento.

La ciudad de San Cristóbal de Las Casas, se encuentra situada en la región de Los Altos de Chiapas, misma que dispone de un escenario humano heterogéneo, una abigarrada galería de grupos diversos social, cultural y étnicamente, a los cuales en apariencia, todo les separa. Y, sin embargo, son grupos que se hallan ligados entre sí en forma inextricable, así como con el mundo de fuera de la región. Dependen unos de otros económicamente puesto que están instalados en la dinámica de la economía, la cultura y la sociedad regional. Como lo señala Pitarch:

Están también vinculados de manera estrecha por lazos políticos e institucionales. Y, no menos importante, se hallan trabados por una maraña de imágenes recíprocas: un vasto caleidoscopio de estereotipos, prejuicios, malentendidos y sobreentendidos culturales mediante los cuales un grupo se representa a otro, que a su vez se representa a otro, que a su vez representa al primero, que se representa por este... (Pitarch, 2004:237).

En muchas ocasiones las relaciones entre indígenas y mestizos han sido de hostilidad, pero también han sido de conveniencia, por apoyo mutuo, sobre todo cuando se trata de cuestiones de política.

En el caso de mi papá como se metió en la carrera política, obviamente por ese lado, tuvo que... yo creo que creció bajo esa educación, pero la supo cambiar. Entonces, él siempre me ha hablado sobre igualdad, sobre fraternidad, sobre hermandad, sobre la manera de tratar a los indígenas como realmente iguales, el hecho de que él tenga su indumentaria tradicional no significa que sea más o menos que tú, el hecho de que él venda frutas en el mercado no significa que sea

más o menos que tú. Este..., entonces este mis padres, bueno mi mamá que no es de aquí, que es de Guadalajara, entonces mi mamá siendo de fuera ella entró al círculo valiendo un sorbete lo que decían los coletos, ella iba al mercado, platicaba, traía, veía y mi papá pues más que nada por el círculo de la política siempre me enseñó ese tipo de situaciones más que nada de amistad, amistad con ellos, siempre, siempre.¹¹²

A pesar de los cambios económicos que ha vivido la región de los Altos de Chiapas, la antigua oposición entre indígenas y mestizos no se ha diluido, sino que por el contrario parece haber cobrado renovadas fuerzas en las últimas décadas.

El grueso de la población mestiza de Los Altos de Chiapas se concentra en tan sólo dos municipios –San Cristóbal de Las Casas y Teopisca–. En todos los demás la población indígena es ampliamente mayoritaria, representando en promedio un 93% del total de la población de los Altos.¹¹³ Estos municipios de mayoría indígena han sufrido un notable proceso de “reindianización”, que se manifiesta en el cada vez más reducido porcentaje de población ladina que habita en ellos, en el acceso de indígenas a cargos públicos locales, y en el uso consciente de diversas manifestaciones culturales indígenas con fines políticos.

En la antigua ciudad Real habitan, tanto mestizos como indígenas; los mestizos, en buena medida, son los que han nacido en la misma ciudad, y muchos otros más son migrantes internos del país o turistas que han venido a pasar sus vacaciones y se han quedado a radicar en la ciudad. Así, también muchos de los mestizos que ahora se han quedado a vivir en la ciudad, han sido por motivos de estudios, por procesos de investigación, por trabajo en general, entre otras cosas, así como muchos de los “coletos” desde el 94 han salido de la ciudad, en busca de un lugar más “seguro”, muchas personas del resto del país e incluso de otros países, atraídos por el escenario del levantamiento armado, decidieron visitar la ciudad y posteriormente quedarse a vivir.

En tanto que la población indígena, en muchos casos ha nacido en la ciudad, y la gran mayoría ha llegado por haber sido expulsados de sus comunidades. Otros más por el deseo de trabajar o estudiar llegan a la ciudad y se han quedado a vivir aquí. En el capítulo siguiente, acerca del escenario, abundamos más sobre el tema de las expulsiones de indígenas de sus comunidades de origen.

En la ciudad de San Cristóbal de las Casas, conviven desde hace siglos diferentes culturas, diferentes grupos étnicos, a los que se suelen nombrar indígenas y mestizos. Esta mezcla tan singular en la ciudad ha llevado por siglos a una serie de disputas, desde la

¹¹² Darío. Grupo de discusión realizado con hijos e hijas de familias mestizas, abril de 2010.

¹¹³ Fuente: INEGI, 2000.

llegada de los españoles y todo el sometimiento en el que tuvieron a los indígenas, tuvo como una de las muchas consecuencias que los mestizos comenzaran a sentir cierta superioridad hacia los grupos de indígenas y a tratarlos como inferiores, con desprecios, malos tratos, agresiones, palabras denigrantes. El trato a los otros ha sido un proceso que ha marcado las relaciones indígena mestizo entre actitudes y prácticas coloniales.

Por lo general, los intercambios entre miembros de distintos grupos bien se limitan a asuntos comerciales y laborales, bien tienen un propósito de intercambio religioso, social o político. De tal forma que las relaciones sociales cotidianas están impregnadas siempre de una compleja mezcla de discriminación, desprecio, temor, resentimiento, envidia, odio, necesidad y deseo.

Alberto: Sí. Es que últimamente he convido con gente del grupo que son indígenas, con una calidez humana bastante buena. Con eso no quiero decir que todos sean así, hay bastantes indígenas que son descuidados en el hecho. Vaya, volvemos otra vez que desde el 94 para acá han cambiado hasta su forma de ser y muchos de ellos, por ejemplo los de San Juan Chamula son muy agresivos.

Javier: Más cuando están... (y hace señas de cuando toman alcohol).

Alberto: Sí, sí, sí, sí, eso, a nosotros nos ha tocado experiencia de que bueno ya nos quieren ya sopapear, bueno uno dice ¿qué onda? ¿De qué se trata? Recuerdo un día que fuimos a tocar a una comunidad, y sólo íbamos a tocar cinco horas y ellos decían que 10, pero el que nos contrato solo pago cinco horas, y por más que les explicamos no entendían, ¡Malditos! Perdón, pero me acuerdo y me da coraje, es que yo estaba sin comer, y bien necios nadie entendía, ahí si se me salió lo racista y dije “pinches indios ignorantes” que no entienden razones, ni que supieran de buena música, si ni bailar saben, ya tocamos sin ganas (Risas de todos).¹¹⁴

La convivencia cotidiana entre indígenas y mestizos, ha estado cargada, en la mayoría de los casos, de burlas, de comentarios agresivos, como lo es el discurso de Alberto cuando insulta a los indígenas y los llama “pinches indios ignorantes”, este hecho generó risas entre los entrevistados, quienes disfrutaban el momento en el que los indígenas eran insultados.

Muchos mestizos coletos, refieren el 94 para señalar que la llegada del zapatismo a Chiapas, generó que muchos indígenas “cambiaran su forma de ser” como lo señala Alberto. Este “cambio” causa sorpresa, asombro entre los mestizos, y señalan que el indígena se ha vuelto agresivo y por tanto la convivencia entre unos y otros se ha vuelto ¡insoportable! Como lo señala Burguete:

[...] a la ciudad, le he escrito muchos artículos, muchos libros, cientos de artículos, miles de artículos y he hecho esa comparación de la convivencia que tenemos, hoy esa convivencia es ya muy agresiva con los indígenas, es bastante dura la convivencia es ¡insoportable!, a partir del levantamiento del EZLN, los zapatistas y todo esto se ha vuelto más abusivo el indígena, más irrespetuoso y sigue confundido de que el fue el único que sufrió durante la Colonia ¡No! El

¹¹⁴ Grupo de discusión realizado con hijos e hijas de familias mestizas, abril de 2010.

mestizo fue el que más sufrió en la época colonial, y no ha sido el indio el más castigado es el mestizo también, entonces pero para que lo comprenda el indígena cuesta mucho trabajo. Ahora veo que ya se está tomando en consideración a las comunidades indígenas, se les está haciendo clínicas, escuelas de buen nivel, se les está dotando de todo...¹¹⁵

Esta convivencia ha sido en la mayoría de los casos por conveniencia, por las necesidades de intercambio, es decir, las relaciones de compra y venta de mercancías y servicios. En la década de los 60 y 70 todavía se podía apreciar que la presencia de los tzotziles y tzeltales en la ciudad era “tolerada” durante el día para la venta de sus mercancías y la compra de ciertos bienes básicos, aunque corrían el riesgo de ser robados y golpeados por las atajadoras.¹¹⁶

A pesar de constituir una sociedad compuesta por una pequeña élite económica y culturalmente dominante sobre una inmensa mayoría conquistada y explotada, las calles de San Cristóbal han sido mudos testigos de un pacto informalmente duradero entre sus habitantes. Así, ha resistido siglos de difícil y conflictiva convivencia alternada por momentos armónicos y constructivos (Aubry, 1991:101).

En este sentido Ricardo señala que su familia siempre se ha llevado bien con los indígenas, pero recalca que la relación ha sido por el comercio.

[...] pues aquí en el mercado, tenemos relación, siempre nos hemos llevado bien, en la familia de mi esposa, pues mi suegro se dedicaba a vender aguardiente y entonces su casa siempre estaba llena de indígenas, y a veces a mi tocó atenderlos, sí nos relacionamos ¿por qué no?¹¹⁷

En las relaciones indígena-mestizo, especialmente en la ciudad de San Cristóbal, en muchas ocasiones se presentan “formas de benevolencia” de los mestizos hacia los indígenas, los “coletos” dejan ver que son los que han tenido “misericordia” con ellos, y que lejos de tener actitudes racistas, lo que han hecho es abrirles las puertas de la ciudad, y se molestan cuando se les señala como racistas, dado que como ellos mismos dicen, los han ayudado. De ahí la idea también paternalista del trato del mestizo al indígena, o de tratarlos con términos diminutivos como “indito”, “pobrecito”, “chamulita”.

Pues yo creo que bien, como le digo mucho se ha dicho de nosotros, que somos racistas, que somos malos, que tratamos mal a los indígenas, en fin muchas cosas que se dicen de nosotros, pero yo creo que hay mucha gente mal intencionada, porque si fuéramos malos no los hubiéramos aceptado cuando los corrieron de

¹¹⁵ Entrevista realizada a Burguete Estrada, Cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Mayo, 2010.

¹¹⁶ Comerciantes “coletos”, generalmente mujeres, que esperaban a los indígenas a la entrada de la ciudad y les arrancaban sus mercancías, pagándoles el precio que ellas decidían y en ocasiones ni siquiera les pagaban, simplemente les quitaban sus mercancías y corrían a los indígenas del lugar. Actualmente éstas prácticas se han transformado en prácticas de regateo, esto es, en el mercado los mestizos regularmente ofrecen pagar una cantidad menor a la que los indígenas solicitan al vender sus mercancías.

¹¹⁷ Entrevista realizada a Ricardo González, mayo 2010

sus comunidades, usted puede ver cuanta gente ahora vive aquí que no es San Cristóbal, que los expulsaron de sus comunidades, por problemas religiosos o políticos, y aquí se han venido a vivir, ¿Por qué no se fueron a Tuxtla por ejemplo?, porque ahí la gente si es más dura, yo creo que ahí si los hubieran corrido, pero aquí nadie les ha hecho nada, aquí se han quedado, ya muchos hasta grandes tiendas tienen, mire aquí en el mercado, ya casi todo el mercado es de ellos. Entonces yo creo que la relación ha sido bueno, aunque como ya le decía después del 94 mucha gente ha cambiado mucho, antes ellos (se refiere a los indígenas) eran muy educados, saludaban eran atentos, te tenían respeto, ahora hasta de tú ya te hablan. Aunque como le digo siempre hay gente buena, hay algunos que te saludan muy bien, puedes platicar con ellos, pero ahora como que han perdido su lugar, porque me platicaba mi papá, que cuando él era joven también había indígenas en la ciudad, pero los que vivían aquí, estaban apartados del centro, nadie tenía casas en los barrios cercanos, y la mayoría venía a vender sus productos y se regresaba temprano a su casa, no se les veía como ahora en el parque vendiendo sus cosas o los chamacos pidiendo limosna, ¡no!, antes cada quien sabía su lugar y ahora como el gobierno les ha dado muchas alas y sobre todo dinero, pues ya sienten que estamos iguales. Ahora ya ve usted indígenas que compran casas en el centro, y todo.¹¹⁸

La persistencia de grupos sociales diversos,¹¹⁹ y hasta opuestos en un mismo territorio, no obstante los retos que ello supone, da continuidad a la ciudad y permite que San Cristóbal cuente con casi ya 500 años de historia.

Podemos percatarnos que en la ciudad las relaciones entre indígenas y mestizos han sido por años relaciones conflictivas, sin embargo y a pesar de todas las adversidades, subsisten y seguirán subsistiendo las relaciones entre ambos grupos. Este tipo de situaciones es lo que ha llevado a algunos de sus habitantes a expresarse con discursos y prácticas en términos racistas y a tener muy claro cuáles son sus grupos de referencia. Asimismo, los conflictos entre ambos grupos (mestizos e indígenas), han llevado a que en la actualidad las prácticas racistas no sean solamente de los mestizos hacia los indígenas, sino que también se han dado prácticas y discursos racistas por parte de algunos indígenas hacia algunos mestizos. Este tipo de prácticas racistas, que tienen una relación estrecha con los procesos identitarios de los individuos, es un tema que analizaremos a profundidad a lo largo de la investigación.

Pitarch (2004:237) señala que la distinción general entre indígenas y ladinos no es inútil, al contrario es una distinción elemental para muchos propósitos, entre otras razones porque ha sido parcialmente interiorizada por la gente de los Altos de Chiapas y ha pasado a formar parte de las categorías esenciales “ellos” y “nosotros” con que son pensadas las

¹¹⁸ Entrevista realizada a José Luis, abril, 2010

¹¹⁹ En la ciudad se encuentran una gran variedad de grupos sociales, entre ellos: Sancristobalenses, extranjeros, tzotziles, tzeltales, artesanos.

relaciones sociales del área, en la práctica la línea que los separa es muy permeable. Lo es en un sentido físico y demográfico.

5.1.2. De matrimonios y compadrazgos

El compadrazgo es una institución que parte con la elección del compadre y la comadre, la que se hace algunas veces entre parientes, como para reforzar lazos familiares; y, otras, entre los amigos. La búsqueda del padre espiritual se realiza reparando en que las personas sean de buenas costumbres, que tengan un comportamiento respetable y que sean serviciales y *pueriles*.

Entre las relaciones más importantes que atraviesan la barrera étnica, están los lazos del parentesco ritual. Quien quiera que esté familiarizado con la cultura hispánica, sabe la importancia que tiene dentro de ella el complejo del compadrazgo,¹²⁰ en base al cual el individuo recibe al ser bautizado, confirmado o al casarse, un padrino y una madrina, quienes son responsables de su desarrollo espiritual; los padrinos y los padres del individuo en cuestión se dan el tratamiento mutuo de compadre y comadre. Son siempre los padres quienes procuran a los padrinos; de hecho, éstos pueden ser parientes del niño, pero es más frecuente que no existan entre ellos lazos consanguíneos. En general la tendencia es de que los padres quieren que los padrinos de sus hijos sean personas influyentes y ricas, por ello los mestizos son buscados a menudo por los indígenas para que sean padrinos de sus hijos, pero difícilmente, al menos hasta donde se ha conversado con las personas, sucede lo contrario.

Los padres indígenas y los padrinos mestizos se llaman mutuamente compadre o comadre, pero tal término, aunque recíproco, no implica la igualdad entre ellos. Los mestizos no adquieren ningún prestigio al tener ahijados indígenas, pero éstos, por su parte, reciben con ello protección y, en cierta medida, ayuda económica de sus compadres, a quienes pueden recurrir para pedirles dinero prestado y otros favores menores.

Mire usted yo soy madrina de varios de mis vecinos indígenas, siempre me vienen a visitar, y yo les doy su comida o algo para que lleven a sus casas, incluso algunos de mis compadres, me han traído a sus hijos para que trabajen conmigo y yo los mando a la escuela, si estuvieran en su comunidad ni siquiera pudieran ir a la escuela. Siempre les doy cualquier regalito, por eso siempre vienen a verme.

¹²⁰ Véase Foster, (1953); Mintz y Wolf, (1950); Spicer, (1954).

Tengo un ahijado que educé desde que era muy pequeño y ahora está en Estados Unidos, porque como yo lo mandé a estudiar a la secundaria, hasta inglés aprendió.¹²¹

También podemos señalar que existen indígenas con un mayor poder adquisitivo y muchos que se han profesionalizado como lo señalábamos antes, pero esto ha sido objeto de diferentes sentimientos por parte de los mestizos; aunque éstos no se dirigen a ellos con la forma familiar y algunos indígenas puede recibir el apelativo “don”, existe el resentimiento que ocasiona la posición de competencia económica que poseen los indígenas. En este sentido lo que más se escucha es decir que los indígenas “tienen grandes carros”, “grandes casas”, tienen hasta mejores celulares que nosotros”, señalan los mestizos, y dicen “¿quién sabe donde los consiguen?” ó “¿quién les da dinero?”.

Rosario: Yo vi un caso,...yo vi un caso muy tonto, una vez llevé a mi nieta a volar papalotes aquí en las canchas de aquí, de aquí de la magisterial, un indígena que no tenía ni con quien hablar por teléfono, se hablaba con otro que estaba al lado de punta a punta se hablaban, hablaron una hora, imagínese que tanto se llevó (todas se ríen) y hablaron hasta en dialecto (sube el tono de voz, casi gritando)

Carmen: Desgraciados

Luz: ¡Hijoles! ¿Y todo por el celular?

Rosario: Dije yo, uno pobrecito y estos con los mejores celulares, ni el mío.¹²²

El matrimonio ofrece mayores barreras entre los indígenas y los mestizos; un mestizo puede aceptar que su hijo o hija tenga un novio o novia indígena, pero cuando ya estos hablan de matrimonio, entonces comienzan las dificultades. Como ellos mismos lo señalan, que aunque sea la vida de sus hijos, no aceptarían de buena gana que se casaran con un indígena.

En el caso de las mujeres mestizas, se horrorizan cuando se les pregunta, ¿Qué pasaría si alguno de sus hijos o hijas se casara con algún indígena?

Luz: ¡Pureza de María!, aceptarlo, no nos queda de otra, si es su voluntad del hombre, del hijo que le vamos hacer, pero...

Cecilia: Hay muchas ya casadas con indígenas

Luz: Pero yo trataría o haría todo lo posible o imposible de meterlo en cintura a mi modo.

Carmen: Pero su raíz del indio no lo cambia...

Risas de todas

Rosario: Eso sí se muere pero no lo cambia...

Rosario: Que diríaste si su hija le dijera mamá: —te traje mi novio y es indígena y va usted emparentar con ellos—

Carmen: Si, pues, les diría compadrito..., comadrita..., madre de Guadalupe, virgen santísima

Risas de todas

Carmen: Capaz que pago mi boca con mi hija, y se casa con un indio, ¡ay no!

¹²¹ Entrevista realizada a Cristina, mujer mestiza quien vende en el mercado publico José Castillo Tielemans. Marzo del 2010.

¹²² Grupo de discusión realizada a mujeres mestizas, marzo de 2010.

Risas

Luz: Yo le dije a mi hijo: “si quieres una de pueblo yo le quito la nahua”, sí yo le he dicho a mi hijo, yo sí le quito la nahua, porque veía que anteriormente que las indígenas o las mujeres de pueblo son muy dadas al matrimonio

Cecilia: Hay no, no cambian, ¿verdad maestra? (se dirige a Carmen)

Esperanza: Pero si le quita la nahua ¿ya cambió con eso?

Luz: No, no cambió pero...

Cecilia: Le puede cambiar la sangre pero el modo no

Carmen: Verdad que hasta su olor del indio ¡es penetrante! ¡Ay qué feo!

Risas

Cecilia: Que me perdone Dios y ustedes pero yo no lo acepto.

Carmen: Yo la verdad me dolería mucho, la verdad no me gustaría que mi hija se casara con un indígena pero tampoco truncaría su felicidad (baja la voz y se pone muy seria). Si ella piensa que con este hombre va ser feliz, lo dejaría, ahí que busque sus problemas.¹²³

Los discursos de los mestizos en los espacios públicos, comúnmente son de aceptación hacia los indígenas, pero una de los detonadores para reconocer los discursos racistas, surgió cuando se habló de la familia y, específicamente, cuando se les cuestionó sobre la idea de llegar a formar una familia con indígenas. El rechazo, no fue únicamente de las madres, también los hijos e hijas expresaron su rechazo. Sentimientos, de coraje, de miedo, incluso de perdón a Dios, por no desear a un indígena casado con sus hijos, son lo que presentan las madres mestizas. Se refieren como “problema”, el hecho de poder contraer matrimonio con una persona indígena.

5.2. “Malditos indios, los odio”

Cuando se habla de racismo, muchos son los discursos entorno a ello, las combinaciones del discurso son múltiples. Son las condiciones de posibilidad históricas las que habilitan la proliferación de determinados discursos y el silencio de otros. Castells (1999), señala que el racismo es un conjunto de prácticas y discursos los cuales están profundamente enraizados en la historia, tradiciones y cultura de la modernidad.

Es importante señalar que no se nace racista, pero se aprende a serlo, en el proceso de socialización. De manera que, a veces, consciente y también inconsciente, se expresan opiniones racistas, se actúa de forma racista y se transmiten actitudes e ideas racistas.

¹²³ Grupo de discusión realizada a mujeres mestizas, marzo de 2010.

La sociedad trasmite de manera casi imperceptible unos presupuestos racistas y se aceptan sin ponerlos en cuestión, a veces porque las personas no se dan cuenta. Porque esas ideas sirven para legitimar las desigualdades entre las personas, y porque todo aquel que pertenece al grupo mayoritario (en el sentido de grupo de poder) acaba beneficiándose, creyendo que merece más que los otros. Y, sobre todo, los discursos racistas sirven para reforzar la identidad.

Lucy: Otra característica de porque no les gusta ser coletos es porque se maneja muy mal empleada la palabra, es que ahí puro indio vive, ah, mal empleada digo porque la palabra indio proviene de la india entonces está mal empleada, pero en sí, en sí no les gusta ser “coletos” porque ahí puro indígena vive, no les gusta y más que el gobierno se encarga de pasar tanto comercial de tantos indígenas...

Rosario: ¡indios!

Carmen: ¡una bomba les deberían de poner esos!

Todas se ríen fuertemente y se miran a los ojos como en acuerdo total.

Lucy: Por eso es que no muy les gusta ser coletos, yo porque tengo amistades de otro lado y les digo... les encanta el clima, como lo que dice aquí la compañera, les encanta el clima, ciertamente se visten bien, porque lucen las camisolas y todo, pero con el hecho de que se topan con que la mayoría son indígenas ya eso ya no les gusta, ¡mjmj!, piensan que vamos a ser indios todos ¡ehhh! (De nuevo risas de todas).¹²⁴

Podemos darnos cuenta de que el odio hacia los indígenas llega a tal grado de querer la muerte violenta, tal como lo señalaba Castoriadis (1985), el racista odia a tal grado hasta ver al otro desaparecido.

Muchas personas están tan acostumbradas a asumir unas ideas racistas, que se apoyan en determinadas diferencias físicas y culturales de las personas, para demostrar que los que pertenecen a determinados grupos son mejores y, por lo tanto, merecen más, y tratan de perpetuar la desigualdad que se basa en estas ideas.

Podemos señalar que el racismo se presenta de manera directa en forma de: desprecio, insultos, expresiones tales como “malditos indios los odio”, agresiones físicas, burlas, intimidación, acoso, amenazas. Así también de forma indirecta a través de frases racistas en las conversaciones cotidianas, como: “estos indios solo vienen a robar”, o en la mayoría de las situaciones en las que se culpa a los indígenas de todo lo malo que acontece en la sociedad.

[...] y es que hubo el error aquí en San Cristóbal porque hubiésemos vivido mucho mejor si no viéramos permitido a que los indígenas tomaran parte de aquí, ahorita le compra el indígena las mejores casas y las mejores residencias aquí en San Cristóbal y si nosotros hubiéramos tenido ese valor, de decir esto que no se permita, viviéramos mejor y que pasa ahorita que el indígena es el más rico y disculpa si no va salir mi nombre (risa de todas) la cuestión, este cabe la desgracia que lo que hace que el indígena esté rico, es porque le permiten vender mariguana

¹²⁴ Grupo de discusión realizada a mujeres mestizas, marzo de 2010.

y los indígenas son riquísimos delante nuestro, nosotros nos cuesta muchísimo comprar un carro y cuanto no daríamos cuando ellos lo cobran en un día, y qué hace el presidente, qué hacen los líderes de allá arriba, no nos hacen caso, les dan más prioridad a ellos, y no a nosotros. [...] cuántas colonias hay nuevas que yo no conozco, (sube el tono de voz) están llenas de puros indígenas, llenas sus morraletas porque son unos buenos narcotraficantes, ¿verdad que sí señoras?¹²⁵

En el caso del lugar en el que se ha hecho la investigación, que es el mercado público “José Castillo Tielemans” se culpa también a los indígenas de que el lugar es sucio, que ellos no saben atender a los clientes; en fin podemos darnos cuenta que todas las cosas negativas, son atribuidas a los indígenas. En las observaciones realizadas en el mercado, la visión fue generalizada en tanto al aseo del mismo, no se vio que cierto grupo fuera el que no limpiaba, el mercado tiene basura en todos los lugares, al igual que muchos indígenas no asean el lugar en donde venden, así también muchos mestizos terminan su día de venta, se van a sus casas, y dejan la basura ahí en donde vendieron. Elena nos comenta su experiencia al ir al mercado acompañando a su mamá:

[...] pues tal vez, no lo sé, pero lo que yo veo siempre, a mi me toca ir al mercado con mi mamá para comprar las cosas de su negocio, y lo que yo veo ahí es que todos los indígenas son muy agresivos, abusivos, y como decía la abuelita del compañero, son muy sucios, tenemos un mercado que bueno, este..., nunca puede estar limpio porque ellos no barren ni limpian donde venden, vienen de sus comunidades a vender sus cosas, terminan de vender y dejan todo sucio. Bueno y ahora es una relación más difícil, porque antes si eran como dicen más respetuosos, agradecidos y todo eso, pero ahora no, vayan al mercado y si un indígena no le gusta algo que le dices te contesta bien feo. Yo por ejemplo me da pánico ver cuando todos los indígenas se juntan en el mercado y como gritan, te asustan parece que algo les hacen, ¡no! y no les vayas hacer nada, que ya te quieren linchar, y que yo recuerde mi mamá nunca tuvo trato con ellos más que para comprar cosas. Yo creo que podemos decir si “pobrecitos”, “qué bonitos”, pero lejitos de mí. Y ahora que dicen de los compadres, también yo he escuchado mucho aquí en San Cristóbal ese dicho que dice “no tiene la culpa el indio si no el que lo hizo compadre”. (Se ríen todas), no es que sí, si tú le das a mano abusan, de verdad, aunque los han querido civilizar, no, se pueden vestir mejor pero, aun no han cambiado muchas cosas.¹²⁶

En la relación entre indígenas y mestizos aunque convivan íntimamente, una muralla de preconcepciones les separa, impidiendo que formen un juicio objetivo unos de otros; frecuentemente en las conversaciones cotidianas se puede oír una enorme cantidad de discursos racistas sobre los indígenas, que los describen como “animales” más que como personas, como “perversos”, “necios”, “testarudos”, “vengativos”, “cobardes”, “traicioneros”, “desconfiados”, “simuladores”, “violentos”, “perezosos”, “ladrones”, “mendigos”, “tontos”, “ignorantes”, “infantiles”, “desagradecidos”, “abusivos”,

¹²⁵ Rosario. Grupo de discusión realizada a mujeres mestizas, marzo de 2010.

¹²⁶ Grupo de discusión realizado con hijos e hijas de familias mestizas, abril de 2010.

“soberbios”, “indecentes”. Este consenso acaba por afectar al indígena y muchos de ellos, aprenden a considerarse a sí mismos desde este punto de vista. Uno que otro indígena sumiso parece constituir la excepción y es considerado como "tan bueno que no parece indio". Pero estos mismos solamente lo son en cuanto se dejan explotar sin ninguna queja y se colocan invariablemente en el papel que les atribuyen de “bicho raro”, “distante”, “infantil”, que sólo sirve para trabajos groseros. Navarro (2012:86) señala que los indígenas que han logrado trascender las condiciones de desigualdad que vivieron sus propias familias cargan con el estigma de no ser reconocidos como tales por el resto de la sociedad.

El desprecio de la identidad étnica es manifestado a través de dichos, cuentos o refranes,¹²⁷ de los que se pueden extraer esos "símbolos de estigma" para desacreditar al indígena, que puede llegar a percibir su identidad como una ofensa de la que es mejor desembarazarse, tratando, en la medida de lo posible, de renunciar a ella. Pero la idea del refranero sobre el indígena refleja otra idea más cruel moralmente, como es "someter despreciando". Ello contribuye a profundizar en la estigmatización de la identidad indígena a lo largo de la historia, donde el mestizo interioriza en su conciencia la inferioridad del indígena. Al mismo tiempo el indígena se ve obligado a reacondicionar su identidad, protegiéndose a veces, si es que puede, de la humillación estableciendo fronteras y acumulando odios silenciosos que no pueden manifestarse de otra forma más que con la indiferencia ante todo lo que viene del mestizo.

Al aplicarse el refrán o dicho a toda la sociedad, se marcan diferencias entre el mestizo y el indígena. El mestizo asume en su conciencia lo que no debe hacer porque lo malo es algo propio del indígena, como así se le atribuye. Se recrimina al que va mal vestido diciéndole que "pareces indio chamarrudo". Sobre el refranero pueden establecerse diferentes estructuras que expresan el amplio campo de acción, es decir, se tocan diferentes aspectos de la vida del indígena. Así, se le compara con ciertos animales que reflejan lo que irónicamente viene a expresar que el indio está más cerca de ser animal que persona.

Por otro lado, dejando a un lado los refranes, podemos señalar que, ocurre que con el racismo la mayor parte de sus mecanismos funcionan de manera inconsciente y pasan desapercibidos incluso cuando las personas los usan, muchas veces en contra de su propia voluntad.

El discurso racista es una modalidad de la práctica social discriminatoria que se manifiesta tanto en el texto, como en el habla y la comunicación. El discurso racista, junto

¹²⁷ Para un listado más detallado de refranes véase al anexo núm. 3, en donde se expone una serie de refranes que hacen alusión a la idea del indígena de manera despectiva.

con las otras prácticas (no verbales) discriminatorias, contribuye a la reproducción del racismo como una forma de dominación étnica. Lo habitual es que se lleve a cabo mediante la expresión, confirmación o legitimación de las opiniones, actitudes e ideologías racistas del grupo étnico dominante.

En este apartado retomamos la propuesta de Van Dijk (2007) quien plantea dos modalidades principales de discurso racista:

- a. *Dirigido* a los Otros étnicamente diferentes.
- b. *Sobre* los Otros étnicamente diferentes.

La primera forma de discurso racista es una de las muchas maneras a través de las que los miembros del grupo dominante interactúan verbalmente con los miembros de los grupos dominados: minorías étnicas, inmigrantes, refugiados. Pueden hacerlo de forma descubierta utilizando expresiones ofensivas, derogatorias, insultos, groserías u otras formas de discurso que explícitamente expresan y promulgan la superioridad y falta de respeto.

En este sentido, en el grupo de discusión de las mujeres mestizas, Rosario contaba el hecho de estar indignada por ver ahora a las mujeres indígenas vestidas de prostitutas, y señalaba, hasta las uñas pintadas y zapatillas de marca usan. Y entonces surge el discurso de odio, la pregunta es, ¿porqué no se indignan cuando las mestizas trabajan en lo mismo?

Rosario: Porque hagan de cuenta nosotras quedamos tontas, somos pobres, porque aquellas indígenas de zapatillas Andrea, todas pintadas, se pintan las uñas, se pintan el pelo y ya están saliendo ahí lo van a ver, dos indígenas de ahí de la Palestina vestidas de mujer, se ponen minifalda, nalgas postizas, bien rasuradas y todo y son hombres

Carmen: ¿Y son indígenas?

Rosario: Si claro son indígenas...

Cecilia: ¡Ay Jesús que horror, que horror!

Carmen: **Ven por eso tengo razón que los ¡odio!**

(Se ríen todas)

Cecilia: ¡Ya somos dos!

(De nuevo risas de todas)

Esperanza: ¡Tres, yo igual!

Rosario: Cuatro, cinco, seis, ¡todas vamos a preparar nuestras bombas de tiempo!

Debido a que estas formas de discriminación verbal son generalmente consideradas “*políticamente incorrectas*”, la mayoría de los discursos racistas dirigidos a los miembros del grupo étnico dominado tienden a convertirse en sutiles e indirectos. De este modo, los mestizos pueden, por ejemplo, negarse a dar el uso de la palabra a los hablantes de la minoría, interrumpirles indebidamente, ignorar los temas sugeridos por sus interlocutores, centrarse en los temas que suponen propiedades negativas del grupo étnico minoritario al que pertenece su interlocutor, hablar muy ruidosamente, mostrar signos de aburrimiento con la cara, evitar mirar a su interlocutor a los ojos, utilizar un tono de soberbia, así como

otras muchas manifestaciones de falta de respeto. Es posible que, como es habitual, algunas de estas desigualdades verbales provengan más bien de un problema de comunicación multicultural, pero otras muchas son genuinamente expresiones de dominio racial o étnico de los hablantes mestizos. En otras palabras, estos son los tipos de discurso e interacción verbal que normalmente se consideran como inaceptables para ser utilizados en las conversaciones que se mantengan con los miembros del propio grupo, por lo que son formas de dominación étnica que Van Dijk (2007) llama «racismo cotidiano». Por supuesto, estos discursos también pueden presentarse en las conversaciones con gente del *propio* grupo, pero en este caso, quienes las utilizan son censurados por groseros y maleducados. La diferencia fundamental reside en que los miembros del grupo minoritario se tienen que enfrentar *diariamente* con este tipo de habla racista *no por lo que hacen o dicen*, sino únicamente *por lo que son* —por ser diferentes al pertenecer a otro grupo—. De este modo, están sujetos a una forma acumulativa y agravante de acoso racista que constituye una amenaza directa a su bienestar y calidad de vida.

La segunda modalidad de discurso racista que plantea Van Dijk (2007) generalmente se realiza con otros miembros del grupo dominante, cuando en sus conversaciones se refieren a los *Otros* étnicos. Esta modalidad discursiva puede abarcar desde las conversaciones cotidianas o los diálogos organizativos (por ejemplo, en el caso de esta investigación: los grupos de discusión), hasta los diferentes tipos de texto escrito, documentos multimedia o eventos comunicativos, como pueden ser los espectáculos televisivos, películas, noticias, editoriales, libros de texto, publicaciones académicas, leyes, contratos. La característica general de este tipo de discurso racista se resume en una imagen negativa de *Ellos*, combinada frecuentemente con una representación positiva de *Nosotros*. El corolario de esta táctica es mitigar una representación positiva de los *Otros*, así como también evitar la posible imagen negativa de nuestro propio grupo.

Fue significativo escuchar con frecuencia de boca de los entrevistados, la palabra “problema” para referirse a los indígenas.

[...] tenemos aproximadamente 300 fraccionamientos, colonias unas regulares otras irregulares pero si tenemos ya más de, yo contaba más de 243, pero en el informe del municipio que ya pasaron de los 300, algo así como 310, entre colonias y fraccionamientos, zonas de indígenas que no están regularizadas pero que ya son pequeñas colonias. Mire usted, eso nos ha traído aparejados una serie de problemas: el agua, el espacio disponible de tierra y muchos vicios y carencias
¿si?¹²⁸

¹²⁸ Entrevista realizada a Burguete Estrada, Cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de las Casas

De la misma manera se expresa Ricardo al comentar que: “el asunto es que si uno acepta ir a sus casas a comer, a fuerzas quieren que uno tome y el ‘problema’ es que ellos toman posh, y eso es muy fuerte, y ya cuando están borrachos empiezan a decir muchas tonterías, y a mí la verdad no me gusta”.¹²⁹

Así también se vuelven un “problema” no solo en la vida diaria, sino en el trabajo, en la convivencia cotidiana, tal como lo comenta José Luis.

Y bueno también como tengo ahora empleados, a veces he contratado a indígenas ¡ah! y no viera qué problemas me han dado, primero que llegan tarde, o a veces los lunes ya no llegan, y salen con el cuento de que el fin de semana se fueron a su pueblo y ya no encontraron camión, o se emborrachan, porque, nomás les pago se lo van acabar en trago, y por eso casi no me gusta contratarlos a ellos, porque aparte no saben atender a los clientes, porque yo no quiero hablar mal de ellos, pero son sucios, no se bañan y apestan feo, yo si les digo te voy a contratar pero te bañas porque aquí hay que tratar con mucha gente y los clientes no tienen porque soportar tus olores feos. Algunos se enojan y ya no regresan, otros ni caso me hacen o mire, a veces vienen dos días y todavía quieren que se les pague, y si no les paga uno luego lo amenazan que va venir su papá o su tío, ¡no! por eso evito contratarlos porque son muy conflictivos y nos los puede usted hacer entrar en razón, porque si algo tiene el indígena que es muy terco, como dice el dicho es “más terco que una mula” y así no se puede, me ha tocado también que me han robado y no se trata de que los contrate y esté aquí vigilándolos ¡no! o si no los manda uno hacer algo y no quieren, te miran feo, o solo están molestando a las muchachas y no lo que menos quiero yo es tener problemas, pero ya ve que eso ellos no lo entienden, porque a veces me dan lástima que vienen a rogarme que los contrate porque no tienen que comer, que viven en un cuarto y ni para la renta tienen y yo pues me da lástima y los contrato, pero a veces me arrepiento porque me sale cola con ello.¹³⁰

Algunos mestizos consideran al indígena como un problema, en muchos aspectos, en el caso de José Luis, señala que son un problema porque: llegan tarde el trabajo, no saben atender a los clientes, entre otras cosas. Pareciera que la puntualidad es un asunto sólo de los mestizos. Aluden también, a que los indígenas “huelen feo”, “no se bañan”, incluso los señala como ladrones. Estos estereotipos negativos acerca del indígena son constantes en los discursos de muchos coletos, es difícil que destaquen los aspectos positivos. Incluso los sentimientos que pueden demostrar hacia los indígenas son de “lástima”, los contrata por lástima señala José Luis, como si les estuviera haciendo un favor con ello, por tanto considera que los indígenas deben de estar agradecidos por que les da una fuente de empleo.

Otra forma de expresar el argumento de exageración está en la afirmación de que los indígenas están mejor de lo que aparentan y de lo que pretenden hacernos ver. En este

¹²⁹ Entrevista realizada a Ricardo González, mayo 2010.

¹³⁰ Entrevista realizada a José Luis, abril, 2010.

sentido se acusa a los políticos “irresponsables” de instigar la subversión indígena, y especialmente en la ciudad al obispo Samuel Ruiz; en este aspecto se tiende a negar la capacidad de acciones autónomas, expresando argumentos que evidencian esa imagen de dependencia y falta de madurez.

Carmen: Lo que pasa es que el gobierno les da mucha cobertura a ellos [los indígenas], y el gobierno no se mete con ellos por temor, porque afortunadamente los indígenas son mas unidos que nosotros, eso sí.

Rosario: Eso sí y lo que nosotros nos hace falta es unión, yo a veces me pongo a pensar en la noche y digo como es la vida hay tanta gente que necesita tanto, un granito para que se le eche la mano para que salga adelante y el gobierno no lo hace, pero para comunidades y todos ahí sí, están primero ellos,

Luz: Dígales que es indígena y todos te apoyan

Rosario: les mandan sus estufas los inditos que ni lo saben usar, tan tiradas, (sube el tono de voz) las latas de atún que nosotros vamos a comprar a un supermercado, ellos lo tiran le dan a los marranos.

Luz: Sí o lo venden, no lo saben comer...

Rosario: No dejsted de eso, son muy alzados, el indio antes tomaba su pozole con chile, ahora mientras no tenga su coca cola no es feliz,

Carmen: Un su up (quiere decir un 7up)

Se quedan mirando todas y solo se escuchan sus risas.¹³¹

En este mismo sentido, siempre se ha tratado de justificar el que ahora los indígenas ya no sean como “antes”, porque “alguien los ha inducido, les ha quitado esa docilidad” y entonces los políticos, los gobernantes, los líderes son los culpables de que los indígenas hayan cambiado.¹³²

Carmen: ahora ya los indígenas, si les gusta la hija de la vecina, te la van a comprar sí., Ay no.

Si dicen todas

Luz: Pero porque nosotros hemos incurrido en esos errores, si se trata de hablar de sugerencias pues antes nos daban muchos consejos nuestros abuelos, nos decían, no hagas, o como decían: “no tiene la culpa el indio si no el que lo hace

Todas: Sí, es cierto.

Luz: Eso le pasó a Velasco Suárez porque él fue el que vino a levantar todos los indígenas.

Cecilia: Si eso, fue Velasco Suárez, Echeverría, que vinieron a confundir, Don Velasco fue el que vino y les dio poder, fueron los que sublevaron y nos confundieron entonces con ellos y les dijeron que eran ellos los dueños de México, yo hubiera querido preguntarle y decirle: señor gobernador, si los indígenas son mexicanos, entonces nosotros en que país nacimos, le hubiera querido decir en su cara al señor ese, porque todo fue para ellos y nosotros nada. Si hasta hoy día, ese fue el problema.¹³³

Otro aspecto que aparece en los discursos es el contraste de valorización entre el indígena actual y el indígena de un pasado mítico. Según Muratorio (1994), existe una idealización

¹³¹ Grupo de discusión realizada a mujeres mestizas, marzo de 2010.

¹³² Esta identificación del indígena como sujeto del pasado, es parte de la ideología que justifica la dominación y separa a los indígenas vivos de toda posibilidad de reconocimiento de derechos, incluido el derecho a un trato digno, a una vida libre de discriminación o racismo (Navarro, 2012).

¹³³ Grupo de discusión realizada a mujeres mestizas, marzo de 2010.

del pasado y la satisfacción en ver la cultura indígena como parte del folklore arqueológico (o sea muerta y fosilizada en los museos), pero rechazan ostensiblemente al indígena de hoy, vivo y deseoso de que se le reconozca como igual en las diferencias.

[...] después del 94 más, porque la ciudad se volvió muy conflictiva, porque después de que Marcos los levantó a los indígenas, como decimos aquí los alzó, se volvieron muy groseros, mal educados, alzados, antes mire usted, yo recuerdo cuando caminaba con mi papá, se bajaban de la banqueta y se agachaban para saludarlo, ahora ni la cara te miran y se voltean y si pueden hasta te empujan.¹³⁴

Ese pasado que ahora añoran, porque antes, los indígenas respetaban, según lo dice Maricela en el grupo de discusión “mi abuelito era maestro y todavía lo llegaba a saludar con un ¡gran respeto!, yo siento volvemos ¿no? a antes del 94 era otra también la actitud y la forma de pensar de los indígenas y el hecho de que fuera alguien tu maestro era un sumo respeto y como el agradecimiento de siempre”.

La idea del respeto o la falta de respeto de los indígenas de ahora es lo que más comentan las entrevistadas, es el mismo caso que nos comenta Carmen:

[...] saben que había antes en los indígenas mucho respeto, mucho respeto (enfatisa) no son igualados como los de ahorita, antes era mucho respeto, antes había mucho respeto, era un respeto criminal [...], ahora hay mucha igualdad, ya se igualaron muchos los indios ya.¹³⁵

Son muchas las expresiones de nostalgia en torno a que antes los indígenas eran mejores, pero como los entrevistados lo señalan, eran mejores porque según ellos, antes se dejaban pegar, gritar, insultar, los mestizos tenían el control total sobre los indígenas y ahora no lo pueden seguir haciendo y eso realmente les indigna.

Porque el indio está cobrando venganza como le dice, pero tiene que acabar eso de estar atizando el odio, el rencor, el remordimiento, la polarización, no se vale, porque ambos nos hemos ofendido, entonces yo creo que ya es tiempo de que lleguemos a un acuerdo de convivencia pacífica. Y antes eso era muy severo, yo recuerdo que antes el indígena no contestaba, solo decía no, no te lo doy, no lo puedo dar, no vale así, o págame así, pero nunca le decía con groserías como ahora, dicen pinché ladino come tu dinero tal por cual eres este y lo otro, ¡no!, entonces el ladino si le incomodaba y lo agarraba a cachetada limpia y a patadas y santo remedio, el indígena era miedoso se le podía pegar, pero ahora nosotros somos las víctimas, yo por eso no voy a comprar al mercado, prefiero las tiendotas (risas) a porque me acuerdo de los buenos tiempos y digo porque me voy a dejar insultar por estos y ahora no se les puede pegar sus cachetadas (risas), porque les voy a comprar caso les voy a pedir de regalado, entonces son agresivos y esa agresividad les trae rencor. Si fueran otros debieran atraer a los clientes pero no lo hacen así, si no que se han vuelto groseros, majaderos más

¹³⁴ Entrevista realizada a José Luis, Abril 2010.

¹³⁵ Grupo de discusión realizado con hijos e hijas de familias mestizas, abril de 2010

que nada, fijan sus precios a su arbitrio, se apoderan de las cosas, mire usted que decían que aquí había esas atajadores que les quitan eso y esto ¡nooo!.¹³⁶

El discurso casi generalizado de muchos coletos es el de que ahora los indígenas son “agresivos”, porque ya te “empujan”, te dicen “groserías, contestan”, y como los mestizos con esta idea de superioridad estaban acostumbrados a ser ellos quienes han tomado las decisiones sobre la ciudad, controlaban, decidían los precios de las mercancías en el mercado, los que gritaban, ahora todo esto les resulta aberrante, porque no es posible que los indígenas sean ahora tan “alzados”, “han tomado revancha dicen muchos de los coletos”.

Luz: Si claro antes a los indios se les aventaban de la banquetta, pero ahora ya no les puedes hacer eso.

Cecilia: Si yo veo ahora a esas personas que por cualquier cosita hójole se juntan todos, yo lo veo en el mercado no les pueden hacer nada porque al ratito llaman todos y nos pueden matar en la Hormiga

Luz: Si yo me acuerdo que mi mamá compraba y le preguntaban ¿no?, ¿a cómo los rabanitos? a 50 centavos y le decía: “indio burro, ¿si caso vos los cortaste, ya cortado lo trajiste?”. No, mi mamá los regañaba, pero ya hora que hubo el conflicto ya no les puedes decir nada

Cecilia: Si ya fue la revancha

Luz: yo les voy a contar que un día, que porque me pasó a traer un indio con la carreta le dije indio burro! ¡Fíjate! Y no se junto toda la indiada y ya estaba yo rodeada toda de los indios y no me querían dejar ir de donde estaba estacionada, y que veo un indio arriba de mi carro, le digo: ¡bájate indio hijo de tu puta madre! me ponchas mi llanta y vas a ver cómo te va ir, te voy a demandar a derechos humanos. Pero ya hora ya se sobreponen ellos.¹³⁷

Parte del discurso de seguir añorando la ciudad, que quizá nunca tuvieron, pero que según muchos coletos, era de paz y tranquilidad, porque los indígenas no son como ahora, ya que actualmente señalan que son “alzados”, “irrespetuosos”, “invasores”, se les culpa de todos o la mayoría de los problemas de la ciudad.

[...] antes era una ciudad en donde solo vivía la gente buena, claro venían los indígenas pero solo a vender sus cosas y se regresaban a sus pueblos de donde son, pero ahora ya no, ya se han quedado aquí a vivir, y eso no debe de ser porque nosotros no nos vamos a sus pueblos a vivir, eso si me duele mucho, porque si algo lamento yo de que están acabando nuestra ciudad, es que ya hay mucha gente y no digo de los turistas que vienen, sino de los indígenas que expulsan a sus comunidades y se vienen aquí a la ciudad, mire como la han acabado porque no respetan nada, es que no saben vivir, pobrecitos viven como animalitos, y lo peor es que acaban con nuestra ciudad, y también con nuestras tradiciones y costumbres, aparte de que vienen ellos y lo tienen todo aquí, que porque son pobrecitos, les dan dinero, les dan casa, les dan todo, mire si usted va por la colonia La Hormiga, que antes eran unos campos bellísimos, en donde uno iba a pasear, ahora está lleno de indígenas y con unas casas que afean el lugar, y

¹³⁶ Entrevista realizada a Burguete Estrada, Cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Mayo, 2010.

¹³⁷ Grupo de discusión realizada a mujeres mestizas, marzo de 2010.

luego por más dinero que les dan no lo saben usar, porque no componen su casa, todo se lo gastan en trago, porque no saben vivir bien.¹³⁸

Una muestra muy clara de todos los prejuicios que muchos mestizos tienen de los indígenas lo vemos en una nota periodística en donde se señala como los indígenas afean la ciudad, se les culpa de todos los problemas de la misma, sobre todo por la situación del ambulante.

[...] actualmente existen alrededor de 10,000 ambulantes toreros o semifijos que afean nuestras calles y que nos han dejado en la mayor orfandad en eso de disponer de nuestras bellas plazuelas. Como marabunta vienen diariamente a esta ciudad no menos de diez familias indígenas y lo único que hacen es traernos suciedad, basura, desempleo, delincuencia, vagancia, drogadicción de jóvenes indios y ambulante, 10,000 ambulantes indígenas y 3,000 perros callejeros, ya son una pesada carga para esta antañosa ciudad (Mandujano, 2011).

Resulta muy expresivo el equiparar seres humanos con animales, “viven como animalitos, porque resultan ser una verdadera molestia”.¹³⁹ Así, cuando se habla de la población indígena, se observa en los discursos frecuentemente imágenes negativas y sobre todo este sentido de pertenencia tan usual en los coletos “afean nuestras calle”, “disponen de nuestras bellas plazuelas”.

Esta concepción marcadamente peyorativa al hablar de los valores y aspiraciones indígenas está muy relacionada con la visión apologética que se tiene de la denominada civilización occidental y que condena a todo lo diferente o alternativo como primitivo y salvaje en una polarización de las oposiciones binarias: Moderno/primitivo, civilizado/salvaje (Foucault, 1997).

Se acusa a los indígenas de estar siempre a la defensiva y en actitud de revancha, destacando su supuesta peligrosidad debido a los sentimientos que el indígena siente contra la sociedad entera, en este sentido Ricardo señala:

Ojala alguien pudiera hacer algo para mejorar sobre todo en este caso el mercado que es donde trabajamos, quizá se puedan poner leyes, para que esta gente aprenda a vivir, que sean más limpios, que no sean tan abusivos, porque si algo distingue al indio es que es abusivo y terco hasta morir, sobre todo el Chamula, es terco, de verdad no entienden razones, y luego se quieren igualar con nosotros y no mientras no se eduquen, aprendan bien español, va ser difícil. Está bien que ahora ya van a las escuelas para ver si así se vuelven más educados.¹⁴⁰

La educación es reiteradamente mencionada como causa y como solución al denominado “problema indígena”. El proceso de aculturación a través de la educación homogenizante es la propuesta del sistema para abolir la diferencia y garantizar la subsistencia de la estructura de dominación vigente, ya que con la precaria educación pública accesible a

¹³⁸ Entrevista realizada a Ricardo González, mayo 2010.

¹³⁹ Entrevista realizada a José Luis, Abril 2010.

¹⁴⁰ Entrevista realizada a Ricardo González, mayo 2010.

todas las personas; estas tienen poca o ninguna posibilidad de movilidad social. Por eso una de las reivindicaciones más importantes de los movimientos indígenas, es el derecho a mantener su cultura y su lengua en las escuelas de sus comunidades, siendo justamente esto uno de los puntos de mayor tensión con la clase hegemónica que se expresa en las palabras de Manuel Burguete (2010) cuando dice “nosotros exigimos que los indígenas hablen español, nosotros no estamos dispuestos a aprender su lengua”.

Así, también resulta significativo el hecho de minimizar la situación del racismo existente. En un afán de justificar, señalan que los indígenas son los culpables de todo lo que pasa, uno de los entrevistados señaló:

[...] mucha gente dice que los coletos somos racistas, pero como no nos va enojar, que aparte de que vienen a invadir, todavía los premian y les dan todo y a nosotros no nos dan nada, y que hacen solo acabarlo. Mire en La Hormiga, sí usted ve hay cantinas, prostíbulos, de todo y ¿de dónde sacan dinero para ir a emborracharse?, pues de lo que les da el gobierno, y cuando no les dan empiezan a protestar y hacer perjuicios. Mire siempre que salen según a marchar por sus derechos, dejan la ciudad un cochinerito, pintan las paredes, ¡no! es un horror. Porque no son gente con educación, pobres, al final no tuvieron para ir a la escuela, pero yo tampoco tuve muchas oportunidades de estudiar, sin embargo, no estoy dañando a los demás. Esta gente (refiriéndose a los indígenas) parecen como los depredadores, todo lo destruyen, si yo tuviera el poder, de verdad que los correría de aquí a patadas, que se regresen a sus pueblos, ahí pueden vivir como salvajes sin que nadie les diga nada, pero que no vengan a destruir nuestra ciudad, porque nosotros no vamos a destruir la de ellos.¹⁴¹

Algunos de los argumentos que aparecen justificando las imágenes negativas son la falta de educación, el poco apego al trabajo, es decir, siempre se señala que el indígena es haragán, que todo le da el gobierno, que no le gusta trabajar, se les culpa de ser flojos, perezosos, gente sin valores. Esto lo explica González, partiendo de los prejuicios que se crearon a partir de la época de la colonia:

La idea colonial de que los indígenas eran incapaces de tomar decisiones por sí mismos, dio origen a diversas asunciones ideológicas, fundamentales para la reproducción de la mentalidad hegemónica y el mantenimiento de las relaciones serviles [...]. Según esta mentalidad, los indígenas eran racial y culturalmente inferiores y su condición degenerada los inclinaba por naturaleza al vicio, la pereza, la vagancia y el crimen (González, 1999:15).

Los argumentos que presentan muchos de los coletos están siempre impregnados de odio, son comentarios violentos y no dejan de seguir los estereotipos que señalábamos existen desde la Colonia, la mayoría de los entrevistados se refiere a los indígenas de forma agresiva. En este sentido señala José Luis:

Por eso mi esposa me dice: “me gustaría ayudarte con el negocio pero con estos indios desgraciados no puedo”, mejor se queda en la casa y bueno ahora que ya

¹⁴¹ Entrevista realizada a Ricardo González, mayo 2010

puedo tener empleados, pues ella ya se queda en la casa y mejor porque si le ha tocado varias cosas feas.¹⁴²

Al igual que cuando nos comenta Ricardo la experiencia de su esposa con los indígenas al hacer sus compras en el mercado:

[...] un día que compró creo que unas lechugas o unas acelgas no me acuerdo bien, que le paga a la indígena ¡esta!, y ella dice no me pagaste, y mi esposa dice: “sí te pague” y la mensa esta seguía que no le pago y todavía dice “yo lo sé que no me pagaste me quieres robar, eres ladrona”, y mi esposa le dice: “babosa, como se te ocurre que te voy a robar” y le vuelve a contestar, “pues yo no se robar, pero tú sí”..., como ve, le digo que se han vuelto bien alzados, y malcriados, groseros.

La parte de la negación del racismo, es una de las muchas variantes por las que se puede presentar los discursos racistas, hay negaciones generales, y otras que dependen de la situación, negaciones personales y otras basadas en el propio grupo. Van Dijk (2004) afirma que se observa la estrategia de negar el racismo individual en comparación con las actitudes de “otros”, y luego pasar a un movimiento de transferencia, por ejemplo lo que señalaba José Luis.

[...] no tengo ningún problema con ellos [los indígenas], pero es que a los clientes que vienen, siempre se han quejado que no les gusta como se ve el mercado, que siempre está sucio y lleno de lodo, mire yo aquí [mercado Castillo Tielemans], muchas veces les digo que dejen libre el pasillo porque mis clientes ya no pueden pasar y me dicen si no te gusta vete. Una vez uno de ellos me dice si quieres te compro tu puesto y te vas a tu casa y dejas de molestar, imagínese si venden verdura, este que me dijo vende elotes siempre, como le va alcanzar para comprarme el puesto ¡está loco! pero se ponen de retadores.

Podemos ver que José Luis hace este movimiento de transferencia al señalar que lo hace por sus clientes, porque son ellos los que se quejan, porque él no tiene ningún problema con los indígenas. Van Dijk (2004) señala que el acto mismo de la negación adquiere, diferentes apariencias, que supone acusaciones explícitas o implícitas.

En el mismo grupo de discusión de los jóvenes mestizos, al inicio del mismo, ellos trataban de ser muy pulcros con sus palabras, y a lo largo de la conversación fueron desinhibiéndose y ellos mismos aceptaban que estaban diciendo expresiones racistas, que sólo se dan en el espacio privado, en tanto que en el espacio público, llegan hasta adular a los indígenas, pero lo hacen en el sentido que retomábamos anteriormente de Van Dijk, en cuanto a los discursos por transferencia, esto es: “lo hacen los demás, no yo”.

Alberto: Bueno pero por ejemplo hablando también así de los indígenas hay mucha gente que habla a su conveniencia, por ejemplo te vas fuera y te dicen ¿no?, que en Chiapas, en San Cristóbal hay indígenas, te preguntan y ¡sí! hasta los presumen, si claro se pasean con su traje ahí y todo, pero cuando estás aquí, dices

¹⁴² Entrevista realizada a José Luis, Abril 2010.

“pinche indio maldito”. [...] incluso, incluso vaya, como nos dejaron un legado los mayas lo andamos presumiendo, ahí sí que los mayas por aquí, por allá, pero si en su tiempo fueron, como diríamos aquí “unos indios pata rajada”, como se les dice hoy día ¿no?

(Todos los jóvenes del grupo de discusión comenzaron a reírse, y a dar por hecho lo que Juan señalaba, acertando algunos, con la cabeza y otros afirmando con un sí)

Darío: Sí, sí, claro, somos descendientes también ¿no? (risas)

Elena: Sí, ¿verdad?, sobre todo porque nos corre sangre de indio (risas).¹⁴³

La transferencia es ante todo, según su prefijo trans, algo que es llevado de un lado a otro, a través de una cosa, en este caso específico a través de una idea, un pensamiento, una acción; en psicología, el proceso de transferencia, es todo aquello que él paciente deposita en su terapeuta. En el campo de las prácticas y los discursos racistas, son todos aquellos pensamientos, prejuicios, estereotipos que son parte de la vida cotidiana del individuo racista, pero que no asume como suyos, sino que los transfiere a otros, por ejemplo: “yo no soy racista, pero a mis clientes les molesta ver indígenas en mi tienda, y ya no vienen a comprar”, “a mí no me molesta los indígenas, pero los turistas ya no pueden ni caminar en las calles”.

[...] y otra cosa por ejemplo decían, hablaban de los coletos, bueno igual coletos es el orgullo de pertenecer a esta tierra, a mí si me da orgullo de ser coleteo, por su clima, su comida, su gente, todo ¿no? Eh, pero está el auténtico coleteo y bueno esa ya es otra historia, son los que son racistas, bueno es esa gente que se cree, no sé de sangre azul, afortunadamente yo no soy así.¹⁴⁴

[...] pero para el mundo, para una parte del mundo ahora que estuvo de moda el EZLN decían que los coletos éramos racistas, explotadores del indígena, que los hemos atormentado muchos siglos, que en realidad en parte pues el indígena durante muchos años y a mí me consta todavía porque mi abuelo era, era enganchador, era un hombre que vendía indígenas. [...] pero si hubo un trato infame hacia el indígena y si en los mercados por ejemplo si se les abofeteaba, se les quitaba sus cosas, se les pagaba como, como uno quería ¿no?, no como ellos lo pedían ¿sí? [...] pero decir que ahorita somos racistas ¡es una gran mentira! ¡no! ¡no!, prueba de ello es que aquí en nuestras escuelas más del 80 ó 70% son alumnos indígenas.¹⁴⁵

Como señalábamos, este acto de transferencia de los discursos racistas se presenta en la vida cotidiana, en las conversaciones familiares, en los contextos escolares, en todos los espacios en donde existan prácticas racistas, esto es, siempre se dice “son ellos, los coletos los que son racistas”, “nosotros aunque somos coletos, ya no somos racistas”.

Yo realmente no tengo ningún problema con los indígenas, a veces hasta lástima me dan, pero es que de verdad si fueran más limpios, más educados, menos

¹⁴³ Grupo de discusión realizado con hijos e hijas de familias mestizas, abril de 2010.

¹⁴⁴ Elena, Grupo de discusión realizado con hijos e hijas de familias mestizas, abril de 2010.

¹⁴⁵ Entrevista realizada a Burguete Estrada, Cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Mayo, 2010. (el subrayado es nuestro).

salvajes, tal vez nos llevaríamos mejor. Pero no qué va, cada día es peor, porque cada día los alzan más. Ya ni el presidente municipal los puede controlar. No sé dónde iremos a parar.¹⁴⁶

Los discursos racistas, presentan en la mayoría de los casos, una negación del racismo, se justifican señalando que actualmente no existe racismo, porque ya se les permite caminar por las banquetas, asistir a las escuelas, vivir en la ciudad. Y sí en algún momento aceptan de manera forzada que existe el racismo en la ciudad, lo hacen culpando a los “otros”, a los indígenas, dado que mencionan que los indígenas tienen las culpa de todo, porque “son sucios”, “mal educados”, “salvajes”, y lo que se presenta ahora, no es racismo dicen los mestizos, por el contrario, señalan que lo que les provocan los indígenas es lástima, porque siempre los han visto como inferiores. La creencia de muchos mestizos en la superioridad, es lo que ha generado y reproducido el odio que tienen hacia los indígenas.

5.3. Prácticas de inclusión y exclusión

En el contexto sancristobalense existen formas frecuentes de exclusión social, cuyas justificaciones están fundamentadas en ideas racistas que por haber sido naturalizadas a través de la historia, pasan desapercibidas no sólo por aquellos que irreflexivamente las ejercen sino, en muchos casos, por aquellos que las sufren, las víctimas.

Hablar de exclusión social es expresar y dejar constancia que el tema no es tanto la pobreza y las desigualdades en la pirámide social sino, en qué medida se tiene o no un lugar en la sociedad, marcar la distancia entre los que participan en su dinámica y se benefician de ella, y los que son excluidos e ignorados fruto de la misma dinámica social. También supone alertar sobre los efectos en la evolución de la sociedad y los riesgos de ruptura de la cohesión social que conlleva, así como todo un proceso de agresividad y violencia personal y social que desencadena.

La exclusión se da cuando se le niega a cualquier persona el acceso a pertenecer a determinada sociedad o cualquier sitio, también cuando hablamos de la distancia social. Podemos decir que la exclusión es la condición básica del racismo.

En la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, en el mes de octubre de 2010 se terminó de construir un mercado en la zona norte de la ciudad, llamado Merponorte. La idea primordial del gobierno tanto municipal como estatal fue la de enviar a todos los

¹⁴⁶ Entrevista realizada a Ricardo González, mayo 2010.

comerciantes del mercado Castillo Tielemans a este nuevo mercado, pero casi ninguno de los locatarios quiso irse para allá, argumentando muchas cosas, entre ellas: la lejanía del nuevo mercado, que no había lugares suficientes para todos los locatarios, el que muchos de los locatarios llevan más de 30 años vendiendo en el mercado principal, argumentos que no fueron escuchados por las autoridades. Fue hasta los primeros días del mes de enero del 2011 que “aparentemente”, se canceló el traslado de los locatarios al nuevo mercado. Aparentemente dado que se seguían escuchando comentarios tanto de la presidenta municipal como del gobernador, de que el traslado era un hecho, pero esto suscitó muchos comentarios en torno a que debía dejarse el mercado del norte a los indígenas y el Tielemans a los mestizos, ¿acaso esto no es un problema de racismo en el sentido de exclusión espacial?

Pero bueno se han escuchado muchos comentarios de ese mercado, [el mercado del norte] el otro día escuchaba la gente que decía que el mercadote sería para los indígenas y el Castillo Tielemans sería para los mestizos, pero no, no sería posible, ¡ojalá sucedería eso, ojalá! (risas) Sería un exitazo, pero no va ser posible, se van a mezclar allá los indígenas con los mestizos.¹⁴⁷

Siguiendo con el tema de exclusión social, podemos percatarnos de que muchos mestizos se llevan bien con los indígenas, pero como ellos mismos los señalan “de lejitos”, siempre marcando sus distancias. Algunos entrevistados señalan que se llevan bien con los indígenas, pero cuando se les pregunta si los aceptarían en sus casas, entonces dicen “sí me llevo con ellos, pero no los admito en mi hogar”, este es el caso de Ricardo, que comentó:

[...] yo me llevo con ellos, les hablo, pero eso de llevarlos a mi casa, no, ahí si yo marco mi distancia, porque estos indios, si uno les da la mano agarran el pie, por eso mejor de lejos, porque aquí, pues nos hablamos, pero ya de que yo le de confianza y llevarlo a mi casa, no, que me disculpen pero, no, y es que como no se bañan luego apestan mucho, ni siquiera me ha gustado tener sirvienta, porque la verdad para eso si yo soy muy especial y no me gusta que cualquiera entre a mi casa.¹⁴⁸

En la ciudad de San Cristóbal, señala Morquecho (2002) que la elite coleta es cuidadosa, guarda la compostura que le exige la posición social, cuentan con medios y canales para exponer sus demandas sin tener que involucrarse públicamente con los indígenas. Mantienen sus diferencias, crean alianzas o incluso lugares exclusivos.

En una conversación dentro de uno de los hogares observados, dos hermanos platicaban el hecho de crear un negocio familiar, el negocio era poner un bar, comentando

¹⁴⁷ Entrevista realizada a Burguete Estrada, Cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Mayo, 2010.

¹⁴⁸ Ricardo tiene 58 años de edad, es originario de San Cristóbal de Las Casas, vive en el barrio del cerrillo y es comerciante en el mercado público Castillo Tielemans, su giro comercial es la venta de herramientas.

que tendría que ser algo muy exclusivo para que pudiera funcionar, dado que si le permitían la entrada a todos (refiriéndose a los indígenas) el lugar tomaría mala fama. Uno de los hermanos sugirió que los indígenas y la gente más pobre si podían entrar y hacerles descuento, ya que no todos tienen el poder adquisitivo para pagar los costos de las bebidas, en tanto que el otro hermano decía, “¡no!” rotundamente, señalando que “Para los indígenas existen muchas cantinas en la zona norte y hasta sus propios prostíbulos tienen”. Y sigue diciendo “¡imagínate como van a afear el lugar!, no definitivamente no, si tu quieres haz tu bar para ellos y yo voy a crear uno para la gente con clase”.

Son pocos los indígenas que asisten al culto de las iglesias en San Cristóbal, pero cuando lo hacen pueden sentarse en donde quieran; sin embargo, en algunas iglesias rurales, como en la de Tenejapa, los indígenas y mestizos tienen santos diferentes, colocados frente a frente en lados opuestos del templo, a su vez las fiestas religiosas de cada grupo, tienen lugar en fechas diferentes y a ellas asisten exclusivamente los integrantes del grupo respectivo.

Ni se les puede ocurrir a los “barbaros” estos llegar a nuestra fiesta, porque la policía está ahí vigilándolos, y si alguno se le ocurre meterse al baile (el baile se organiza en la plaza central del pueblo) los meten al bote los “desgraciados”. Alrededor del parque central se colocan sillas y ameniza un grupo para que la gente baile, pero ningún indígena se atreve siquiera estar cerca, siendo que ellos viven ahí, en los días de la fiesta del mestizo, ni siquiera se le puede vender alcohol a los indígenas, ya que esto generaría una revuelta, comentan los que asisten a la fiesta, que en la mayoría de los casos, son personas que no viven en la comunidad, viven en San Cristóbal o en otros lugares y solo llegan a la fiesta del santo patrono Jesús de los Desagravios, celebrado el quinto viernes de cuaresma de cada año.¹⁴⁹

Si se ve a un indígena caminando al lado de un mestizo o conversando con éste, es porque están realizando alguna transacción comercial, o bien porque aquél es sirviente del segundo, lo que sucede cuando las sirvientas indígenas acompañan a sus patronas al mercado para cargar sus canastas. Para la mayoría de los “coletos” es inconcebible que se de una relación de amistad, noviazgo, matrimonio entre mestizos e indígenas.

Si usted ve platicando a un indígena con un mestizo o los ve caminando por la calle, no crea que son amigos ¡no! Es que están haciendo alguna compra o venta entre ellos. Comúnmente las señoras salen con sus sirvientas cuando van al mercado o a algún mandado porque ellas les ayudan a cargar sus cosas.¹⁵⁰

Se puede también observar, que sí algún indígena vive en casa de un mestizo, regularmente es porque está trabajando a su servicio y lo dejan claro en muchas de las acciones que

¹⁴⁹ Observaciones realizadas el quinto viernes de cuaresma, en el mes de abril de 2010, en el municipio de Tenejapa.

¹⁵⁰ Entrevista realizada a José Luis, abril, 2010

hacen, porque les preocupa “el qué dirán,” Carmen comentó: “yo para salir con mi criada al mercado o algún lugar primero la baño, porque de verdad dan vergüenza, como apestan.” Las relaciones entre mestizos e indígenas no son necesariamente cara a cara, y aunque hay relaciones estrechas, éstas son las menos.

5.3.1. Racismo al revés¹⁵¹

El tema de racismo al revés, surge de manera muy espontánea, en muchas de las entrevistas realizadas a los mestizos, cuando les preguntaba si consideraban que en la ciudad existía racismo. Entonces en muchas ocasiones cambiaban el rumbo de la entrevista y se asumían como las víctimas, señalando que las manifestaciones racistas, no son solo de mestizos a indígenas, sino que la situación ha cambiado: ahora, dicen, son los indígenas los que discriminan a los mestizos. Constantemente las personas reaccionaban con tristeza, algunos, con rabia otros, pero señalando esta nostalgia que hemos descrito más arriba, en la que dicen “ya nada es como antes. Ahora ya no se les puede tratar mal. Ahora son ellos los que nos agreden, son violentos, ya no respetan”.

Esta idea del racismo al revés propone confundiendo racismo con discriminación, Davila (2010) señala, que los indígenas son tanto o más racistas con quienes no son indígenas o, incluso, entre ellos mismos. Hale (1999:276) plantea que el discurso ladino del racismo al revés afirma que los indígenas:

- a) Usan un razonamiento racial para definir su propia identidad y marcar su diferencia respecto de los otros (principalmente los ladinos);
- b) Asignan características de desaprobación o de inferioridad a los ladinos,
- c) Emplean estas distinciones raciales en su propio beneficio y en injusta desventaja para los ladinos.

Son múltiples los discursos de los mestizos, en cuanto a que ahora son ellos los que sufren de discriminación por parte de los indígenas. A continuación presentaré parte de algunas entrevistas con mestizos en donde expresan las hostilidades que han sufrido por parte de los indígenas. En una conversación con un maestro de educación primaria, a quien llamo

¹⁵¹ Retomamos la idea de racismo al revés de Charles R. Hale (1999), en su artículo titulado “El discurso ladino del racismo al revés”.

César, me comentaba como ha sufrido en las comunidades indígenas en donde él asiste a trabajar:

Yo estuve trabajando en una comunidad cerca de la Selva Lacandona y ahí fue mi decepción con los indígenas, porque resulta que como en todas las escuelas nos toca organizar el festival de día de las madres, y no como piensan todos que en las comunidades nos dan de todo, ¡no! Ahora ya no es así, en la ciudad los padres de familia cooperan para la fiesta, pero en las comunidades somos los maestros los que tenemos que pagar la fiesta.

Entonces fíjese lo que nos pasó: nosotros contratamos la música para la fiesta, porque ellos siempre piden fiesta, a menos que sean evangelistas no te piden fiesta. Entonces contratamos a un músico de una comunidad cercana y le pagamos para que tocara cinco horas, y llegó a la comunidad pero solo toco dos horas, para entonces los señores de la comunidad ya estaban borrachos, el músico levantó sus cosas y se fue. Y, entonces, los señores empezaron a gritar y a decir “¿dónde están esos malditos maestros?, nos robaron, ese músico no tocó toda la noche”. Y nosotros que estábamos en la casa del maestro escuchamos los gritos, íbamos a salir cuando vimos que sacaron sus machetes y gritaban “¿dónde están los maestros? ¡Los vamos a matar!, ¡los vamos a matar! gritaban”, nosotros como pudimos nos escondimos, y entre los árboles nos quedamos hasta que cayó la noche y como ladrones salimos a escondidas de la comunidad. No pudimos regresar a la comunidad porque ellos le dijeron al supervisor que si aparecíamos por ahí nos matarían. Y el problema fue que el músico nunca explicó que se cobró del dinero que le dimos lo del pasaje y por eso solo toco dos horas. Pero el miedo que sentí ese día de ver la cara de enfurecidos de los indígenas no lo voy a olvidar.

Entonces le pregunte ¿Por qué cree que pasó esto? Y César me dijo:

Yo pienso que el gobierno lo ha levantado mucho, ahora son ellos los que tienen el poder, son malos, ya no existe el indígena bueno, o tal vez sí. Pero con los que yo he tratado he tenido muy malas experiencias. Quizá tengan razón porque por muchos años han sido explotados, pero yo no les he hecho nada.¹⁵²

Una señora mestiza también me comentaba la forma en que fue corrida de una tienda de estambres en el mercado Castillo Tielemans, cuando acudió a comprar algunas cosas para su bordado:

Un día fui a una tienda de estambres y me puse a observar los colores y ver si alguno me gustaba para poder tejer. Yo creo que me entretuve mucho tiempo viendo, porque cuando pregunté por el precio del que me gustó, se volteó la mujer indígena y me miró fijamente y no me contestaba. Volví a preguntarle por el precio y, entonces, me dijo: “no lo vas a comprar, mejor vete de aquí, para que pregunte el precio. Seguro solo quieres molestar.” Y yo le contesté no, de veras me gustó el estambre ¿Cuánto cuesta? Y me dice “quinientos pesos, haber si tienes mucho dinero, pues págalo así.” Ya en ese momento sentí que me hablaba en un tono muy molesto y le dije: “porque me hablas así solo quiero comprar un estambre.” Entonces me dice “ya te dije que no te lo voy a vender, vete de aquí.” Y, bueno, me fui y no quise volver a ese lugar. De verdad me hicieron sentir muy mal.¹⁵³

¹⁵² Notas del diario de campo

¹⁵³ Notas del diario de campo

Lo anterior, nos señala que las tiendas están siendo lugares en donde se crean espacios de poder a través de la negación de la comunicación. Se defiende la privacidad y se crea una barrera. Si bien, éstas han sido varias las denuncias de los mestizos hacia los indígenas, en cuanto se consideran excluidos, eso ha permitido a los coletos ir haciendo una generalización en cuanto a señalar que los indígenas se han vuelto “alzados”, irrespetuosos”, “violentos”, amén de todos los estereotipos con los que se les ha asignado a lo largo de la historia. Es interesante visualizar el proceso de interacción de la vendedora indígena, dado que como podemos ver, está repitiendo un patrón de conducta, patrón que realizan cotidianamente los mestizos.

Los mestizos se sienten totalmente ofendidos ante esos actos “violentos” o de racismo al revés, y eso hace que saturen su denuncia con indignación y emotividad extrema. Y dentro de su discurso generalizado está la idea de que ellos no tienen la culpa de lo que pasó hace 500 años, que ellos, los mestizos, no hicieron nada para que eso pasará y no tienen porque pagar por algo que pasó hace mucho tiempo.

[...] sí claro son ellos los que agreden ahora. Sí, sí así pasa ahora. [...] lo que debió haber aclarado el gobierno o quien haya sido, que porque a ellos, nosotros tenemos que pagar las consecuencias de lo que hicieron los antepasados, tanto de ellos como de nosotros. Porque si los antepasados los trataron como esclavos y los trataron mal, tanto los que fueron agredidos como los agresores ya murieron, ya no están, ahora es un conflicto entre los hijos, los nietos que nadie tiene la culpa, [...] ni ellos fueron agredidos de nosotros, ni nosotros tenemos la culpa de cómo haya sido antes y el gobierno les dio alas, simplemente les dio alas para poder ser más que nosotros.¹⁵⁴

Existe también prácticas de discriminación que se están presentando al interior de la misma cultura indígena, quienes están reproduciendo los mismos estereotipos que señalan los mestizos hacia los indígenas, como son: “indio sucio”, “indio ladino”, “abusivo”, “ladrón”; este discurso es reproducido muchas veces por un proceso de aculturación. Los indígenas que llevan a vivir a la ciudad, y por muchas razones ya no quieren regresar a sus comunidades, comienzan a adoptar las costumbres y prácticas discriminatorias de muchos mestizos. Por ejemplo, una madre soltera de origen tzeltal, radicada hace 30 años en la ciudad, me conto que:

[...] uno de mis hijos que está en la primaria, y uno de los niños lo maltrataba, porque mi hijo es muy humilde no cuenta nada, ya fue que una mi prima me dijo: “fíjate que tu hijo lo están maltratando”, y le pregunte a mi hijo y no me quería decir nada, y ya le dije dime la verdad, y me dijo: “es que mira hay unos niños que me molestan me dicen que soy un indio ladrón, que soy esto, que soy lo otro...” Y tantas cosas que le dicen, yo no mas lo veía que llegaba con la mochila bien sucio y el uniforme manchado de refresco y bueno hay paso, pero después me

¹⁵⁴ Cecilia, Grupo de discusión realizada a mujeres mestizas, marzo de 2010

volvieron a decir fíjate que tu hijo esto le pasa, entonces yo fui a la escuela, hablé con la trabajadora social (esto lo cuenta Julia llorando) y el director les explique lo que le hacían a mi hijo, que lo discriminan porque es pobre; le dicen que es invasor de terrenos le dicen muchas cosas le dicen, pues como madre eso si le duele... Entonces le digo el director que me haga favor de verlo, y me dice que no lo sabían, pero qué bueno que les dije porque lo iban a ver, y ahorita le pregunto a mi hijo y dice que está bien que ya no lo molestan Le digo ya no te quedes callado, porque como me voy a enterar si no me lo dices, a bueno me dice, hasta ahorita ya no hay nada, creo que esta calmada las cosas, pero eso si duele, duele como madre, porque nos molestan por ser indígenas, yo creí que esos niños eran mestizos, pero no eran indígenas, lo vi su papá y su mamá y son indígenas. Dice mi hijo que empezó en una clase porque habló de la tierra de que su abuelito tiene terreno en Huixtan, en Ocosingo y los niños lo interpretaron mal y dijeron que dejen el terreno porque lo invadieron, porque yo tengo tres hectáreas en Ocosingo, sembré mi café, pero no es invadido, es mío yo lo compré.¹⁵⁵

Cuatro son las condiciones que plantea Hale (1999) por las que se da el racismo al revés. Una de ellas es el crecimiento y consolidación de una clase media indígena, gente con educación, a menudo con grado profesional que ocupan puestos de relativa autoridad en organizaciones, en la burocracia estatal y en sector privado que disfrutan de cierta seguridad económica. Otra es el “voto indígena” que se ha convertido en un factor importante en la política electoral. Una tercera condición es la proliferación de organizaciones no gubernamentales, en defensa de los indígenas. Finalmente, el hecho de que se ha reducido la distancia social entre indígenas y ladinos.

Esta situación que presenta Hale (1999) en Guatemala, no difiere en gran medida en lo que acontece en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, dado que dichos acontecimientos suceden de igual manera: primero, en lo que respecta a la educación, cada día son más los indígenas que pueden ingresar a las universidades y terminan una carrera profesional, y para ello se han generado programas de becas que permiten a los estudiantes de las comunidades continuar con sus estudios; por ejemplo, la creación de la universidad intercultural de Chiapas (UNICH), permitió el ingreso en su mayoría de alumnos indígenas. Por otro lado, muchos indígenas que se han quedado a radicar en la ciudad, ya disfrutan de una seguridad económica y son dueños de sus propios negocios (asunto que no es bien visto por muchos coletos). En lo que respecta a la política, desde hace varios años, los indígenas han participado activamente en el proceso electoral, se han elegido a diputados indígenas y para la presidencia municipal de San Cristóbal de Las Casas, en dos ocasiones han presentado candidatos indígenas. En cuanto a la distancia social, con mayor frecuencia podemos ver matrimonios entre indígenas y mestizos. Es pertinente señalar que aunque los

¹⁵⁵ Entrevista realizada Julia, mujer indígena, madre soltera. Enero 2011.

indígenas han ganado muchos espacios en la vida pública, esto no quiere decir que no sigan siendo excluidos, ni discriminados, porque la población que ha logrado insertarse en el mundo laboral, político, económico, es mínima en comparación con la población mestiza.

Lo anterior nos permite dar paso al siguiente apartado “el miedo al extraño”, dado que muchos indígenas están ocupando espacios que los mestizos los asumían como suyos. Esto ha generado en el imaginario de muchos coeto, temor en el sentido de que ahora los indígenas les vendrán a quitar su casas, su empleo, y lo que consideran les pertenece.

5.3.2. El miedo al extraño

Racismo y miedo son dos ideas asociadas para muchas personas, porque parece que una actitud racista se produce como una respuesta ante la amenaza que nos provoca el miedo.

El énfasis en la diferencia y no en la igualdad nos aleja de aquellas personas o grupos que categorizamos como a “otros”. Al establecer categorías emitimos, inevitablemente juicios de valor que conducen a una consideración deferente de cada grupo social, es decir, a una jerarquización. Esta diferenciación y clasificación no puede “cegar” para intentar conocer al otro. Tomamos un conocimiento (ya sea basado en experiencias previas o asumiendo estereotipos sobre grupos sociales) que anula nuestra capacidad de ver quién está ahí. Simplemente aplicamos el “cliché” y pasamos a considerarlo individuo de clase A o clase B, sin que realmente lo conozcamos. Y ese desconocimiento nos provoca el miedo al otro, nuestra desconfianza y nuestro rechazo; o por el contrario nos provoca admiración y simpatía (Aguado, 2007:50).

En la antigua Ciudad Real, hablar de miedo, de ese miedo al extraño, al otro, que suele ser arquetípicamente el indígena, tiene su historia, misma que nos cuenta que los primeros habitantes de estas tierras eran los indígenas. Que llegaron otros, los españoles, y los invadieron. Que dominaron violentamente sus territorios, los sometieron a diversas formas de explotación y así crecieron y se desarrollaron pueblos como San Cristóbal de Las Casas. La historia de conflictos entre indígenas y mestizos es larga, y es parte de lo que puede explicar el miedo al otro. De manera breve señalaremos algunos de estos conflictos. Entre ellas están las rebeliones de los indígenas de Cancuc en 1711, o la de los chamulas en 1860 y, la más reciente, la de los zapatistas en 1994. Es la larga experiencia de lucha y resistencia de los indígenas de la que nos habla el Subcomandante Marcos. Los conflictos étnicos fueron muchas de las formas de resistencia contra la dominación de los mestizos.

El racista siente miedo del extranjero porque no lo conoce, y más aún si es más pobre que él. Desconfiará de un obrero pero no de un multimillonario. El hombre siente

miedo del extranjero, de que le quite su casa, su trabajo, su esposa. La ignorancia alimenta ese miedo (Ben, 2006:27).

Si bien las formas de dominio se han transformado con el correr del tiempo, las mentalidades, al parecer, poco han cambiado. De las clases poseedoras de empresas locales –grandes, medianas y pequeñas–, como en los hogares más humildes en los que se puede emplear a una o varias personas, es común escuchar el: “de aquí comen” o el “de aquí viven”. Conservan con mucha fuerza la ideología de la “finca-acasillado”, para negar la realidad de que la gente vive de su trabajo.

Esto lo relata José Luis al platicarnos sobre los empleados que él contrata, que en su mayoría son indígenas “yo no sé porque no valoran su trabajo, si de aquí comen, no atienden bien a los clientes, luego se quedan sin trabajo y ni para comer tienen. Le digo que no sé porque ellos no entienden”.

El “miedo” a los indígenas está asociado a la idea de la “invasión. Siempre se habla de que los indígenas vinieron a invadir la ciudad, de que a partir del 94 invaden ranchos, casas. De que ahora tienen los mejores trabajos, las mejores casas, la migración de indígenas hacia la ciudad y el hecho de que ahora están habitando gran parte de la zona norte de la ciudad y muchos de los indígenas expulsados ya han hecho de la ciudad su casa, ha sido vista como el principal problema y causa del miedo de los mestizos.

[...] quizá la migración de población indígena a zonas previamente ladinas sea el principal factor de fragmentación sociocultural. Como se sabe la visión colonial en repúblicas, que separaba residencialmente a los españoles y “castas” de los indios, se rompió con la independencia. De su rotura se benefició en principio, la cada vez más numerosa población mestiza, que ocupó los centros de muchos municipios de población indígena, monopolizó algunas actividades, en algunas zonas despojó tierras de indígenas y en otras ocupó terrenos “baldíos”. Pero en el siglo pasado el movimiento se ha invertido. En muchos municipios indígenas no se permite residir a los mestizos y a través de distintas formas de presión, los indígenas están obligando a los ladinos a abandonar las áreas rurales y replegarse sobre las urbanas (Pitarch, 2004:240).

El miedo de muchos coletos, es el reflejo de situaciones pasadas. En la década de 1970, los indígenas de San Andrés Larráinzar,¹⁵⁶ cansados de tanta humillación, se levantaron y con violencia expulsaron a la mayoría de los mestizos que radicaba en el municipio y ocuparon sus tierras

Al respecto Carmen señala: “mis abuelos vivían en Larráinzar, eran gente mestiza, tenían su casa ahí en la comunidad y vivían muchos mestizos, pero hace muchos años, los

¹⁵⁶ San Andrés Larráinzar, es un municipio del Estado de Chiapas, que se encuentra dentro de la región de Los Altos. sus habitantes son tzotziles. Este municipio ha tenido un papel destacado a partir del movimiento zapatista de 1994, ya que fue en la cabecera de este municipio donde se firmaron los Acuerdos de San Andrés.

indígenas de Larráinzar comenzaron apoderarse del pueblo, y con violencia fueron sacando a todos los mestizos de ahí, fue entonces que mis abuelos se vinieron a vivir aquí (en San Cristóbal)”.¹⁵⁷

El miedo a que los indígenas desalojen a los mestizos de la ciudad, está presente también en la visión de los jóvenes, y de igual manera toman como referente el desalojo de los mestizos de San Andrés.

Si ya pasó en Larráinzar, está pasando en Tenejapa, no sé si nosotros vamos a esperar que los indígenas nos saquen de nuestra ciudad. Es que de verdad, son malditos, abusivos, y cuando quieren algo lo logran, vean como han sacado a su propia gente de Chamula. ¡Qué podemos esperar nosotros!¹⁵⁸

Compartimos con Pitarch (2004) la idea de que toda la diversidad de grupos y pluralidad de relaciones sociales que entraña la ciudad de San Cristóbal, está a su vez mediada por una mezcla de conocimiento y desconocimiento mutuos, de ocultamientos y descubrimientos recíprocos, en muchos casos de proximidad física y separación cultural.

Durante breves conversaciones con ladinos de San Cristóbal, pronto se da una cuenta de que muchos, quizá la mayoría, sienten que han estado sitiados durante la mayor parte de esta transición, que la “presión” de los mayas recién llegados que buscan un lugar para ellos ha generado un resentimiento profundo y duradero. Muchos de los ladinos de San Cristóbal, no tardaron en llegar a la conclusión de que su impresión de que su ciudad estaba quedando fuera de control se parecía mucho al miedo generado por la juventud desempleada y desenfrenada, y la alucinante delincuencia callejera de gran parte de las grandes ciudades del centro y norte del país (Rus, 2009:171).

El miedo a que los indígenas vivan en la ciudad se ha presentado a lo largo de la historia y los mestizos tienen como mayor temor que los indígenas se apoderen de sus propiedades. Cecilia comentaba “a mí me da mucho miedo, porque yo he escuchado decir a los indígenas que un día nos van a quitar nuestras casas. Un día saliendo de mi casa encontré a un desgraciado indígena mirando mi casa, y le decía a su compañero, mira esta casa me gusta pronto será mía”.¹⁵⁹

Se asocia el miedo que se tiene a los indígenas con la delincuencia, ya que como hemos visto en casi todos los discursos racistas se les pone muchas cargas negativas, entonces se señala que la mayor parte de la delincuencia que ahora existe en la ciudad es culpa de ellos, ya que antes no había asaltos, ni robos.

[...] entonces la ciudad, como le digo tengo que soportarlo así como es ahora, y le hablo de todo corazón ¡no me gusta! Actualmente, hay mucha inseguridad, tenemos mucha delincuencia, el indígena ¡no respeta! Ha invadido todo aquí en

¹⁵⁷ Entrevista realizada a Carmen, locataria del mercado público José Castillo Tielemans, agosto de 2010

¹⁵⁸ Alberto. Grupo de discusión realizado con hijos e hijas de familias mestizas, abril de 2010.

¹⁵⁹ Esperanza, Grupo de discusión realizada a mujeres mestizas, marzo de 2010.

San Cristóbal, tenemos un problema de mendicidad, muchos mendigos, este... en fin criminalidad, delincuencia, que no es una ciudad insegura todavía por fortuna.¹⁶⁰

Ese miedo al extraño, en este caso al indígena, tiene sus raíces en el temor a ser invadidos, a ser “tierra de indios” y, como muchos lo expresan, deben de cuidar sus espacios, conservar la familia, las tradiciones; entonces, la invasión es vista como el mayor peligro que representan los indígenas. Nos consideramos iguales, superiores e inferiores que otros, todos ellos diferentes. Cabe pensar que no es la diferencia la que provoca el miedo, sino la amenaza de perder sus privilegios, debido a una inversión del orden social establecido y asumido como “natural”. Quizá por esta razón, no se sienten amenazados ante los inmigrantes que llegan a San Cristóbal de Las Casas, desde países ricos, ya que los consideran iguales o superiores y, por lo tanto, no molestan y no hacen nada “incorrecto” y que no les esté permitido debido a su categoría social; pero sí se sienten amenazados por aquellos inmigrantes que consideran inferiores y, a los que, por otro lado, no reconocen ningún derecho de reivindicar nada.

Y si los dejamos van invadir toda la ciudad. Y debemos conservar cierta solemnidad, cierta estirpe, cierto orgullo, orgullo pero del bueno de ser una ciudad de ser muy, muy conocida, con un largo historial, pero ahorita estamos viviendo una forzosa convivencia con los indígenas, que va llegar un momento en que va ser insoportable y tendrá que reventar el hilo de que la gente sí se subleve, porque cuando empiecen a invadir ya hasta los espacios públicos, al rato van a poner puestos hasta en el palacio municipal y entonces no lo vamos aceptar, porque ahí va ver el enfrentamiento, el repudio, ojala que no suceda pero si sucede va ser una causa que se está gestando desde ahora, entonces eso es lo peligroso. Debemos conservar nuestro orgullo, lo que somos porque ya en todos lados nos conocen como un pueblo de indios y eso no se vale, mire usted yo he escuchado ahora que hablábamos de las tiendotas, que dicen todo lo peor que se vaya para San Cristóbal porque es una ciudad de puro indio, no tienen capacidad adquisitiva total es para indios, mándales lo que sea con un aspecto despectivo, y eso no debe de ser no, no, no, no, no, no. Si nosotros somos lo que les estamos comprando sus chácharas que traen, pero piensan que el indio es el que tiene más dinero y no es así, no es cierto.¹⁶¹

Hablando del miedo al extraño, compartimos con Gall (2004) la idea de que la heterofobia sería el miedo, extrañeza o confusión ante el otro, miedo que se expresa como miedo a lo desconocido y que forma parte de la propia estructura de personalidad de los sujetos sociales. Por otro lado Fernando Savater en su artículo *La heterofobia como enfermedad moral* (1993), lo define como el sentimiento de temor y odio ante los otros, los distintos, los

¹⁶⁰ Entrevista realizada a Burguete Estrada, Cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Mayo, 2010.

¹⁶¹ Entrevista realizada a Burguete Estrada, Cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Mayo, 2010.

extraños, los forasteros, los que irrumpen desde el exterior en nuestro círculo de identificación. Un concepto parecido es el de alterofobia que se define como: oposición y desprecio de los que tienen otra cultura, otra religión, otra lengua, son pobres y además extranjeros.

En este sentido podemos decir que racismo y miedo son dos ideas asociadas para muchas personas, porque parece que una actitud racista se produce como una respuesta ante la amenaza que nos provoca el miedo. ¿Y de dónde viene el miedo?

El miedo se suele adscribir automáticamente a las diferencias, como si las diferencias por el mero hecho de ser desconocidas, no pudieran provocar curiosidad, admiración, u otro tipo de sentimiento “positivo”, sino solo colocarnos en una posición incómoda ante la que no sabemos cómo reaccionar y en la que sustituimos nuestra falta de respuesta con una actitud racista. Por tanto, podemos decir que el racismo se aprende y estamos expuestos a él constantemente. De la misma manera, creemos que hay miedos aprendidos socialmente y se basan en estereotipos. Un estereotipo socialmente aceptado (lo que no significa que no haya personas que luchan contra él) es que los indígenas engañan y roban; por consiguiente, se enseñará a tenerles miedo o, por lo menos, a ser precavidos en su presencia.

Finalmente, podemos decir que de acuerdo a lo que señala Ben (2006) el ser humano necesita sentirse resguardado, seguro. No le gusta demasiado que le rompan sus esquemas y sus certidumbres. Tiende a desconfiar de lo nuevo. A menudo siente miedo de lo que desconoce. Teme a la oscuridad porque no ve qué ocurre cuando las luces están apagadas. Se siente indefenso ante lo desconocido. Se imagina cosas horribles que no corresponden a la realidad. A veces nada justifica su miedo y, sin embargo, lo siente. Por mucho que intente razonar, reacciona como si existiera una amenaza real. El racismo no es un comportamiento justo ni razonable.

5.4. El sarcasmo y la ironía

El sarcasmo es proverbialmente descrito como “la forma más baja de humor pero la más alta expresión de ingenio”. Es la frase que se atribuye erróneamente a Oscar Wilde, pero realmente se desconoce su procedencia. Es una burla malintencionada y descaradamente disfrazada, ironía mordaz y cruel con que se ofende o maltrata a alguien o algo. El término

también se refiere a la figura retórica que consiste en emplear esta especie de ironía. El sarcasmo es una crítica indirecta, pero la mayoría de las veces evidente.

Muchos de los discursos de las personas que se entrevistaron en torno a los indígenas, fueron en tono de sarcasmo, se habla en tono de burla, se remarca la idea del lenguaje en tanto que muchos indígenas no articulan bien el español, cosa que pasa con los hispanohablantes cuando hablamos en inglés. Este es el caso de las mujeres que participaron en el grupo de discusión, al burlarse de la forma en que se pueden expresar los indígenas, ya que hay consonantes que no pueden pronunciar o incluso no están en su lenguaje.

Carmen: Hora como te dicen los “indios putos”, “si quieres llevalo si no lejalo”

Risas fuertes de todas las participantes del grupo

Luz: Es “ternito si querés...”

Esperanza: Si pues hora ni te pelan, le dicen te doy tanto ni te contestan...

Carmen: Sí, sí así son de abusivos....¹⁶²

Burlarse de la forma en que se expresan algunos indígenas, ocasionó muchas risas en el grupo de discusión de las mujeres mestizas, contrariamente, no se observa que las personas se burlen de los extranjeros en el momento en que no se expresan correctamente en el idioma castellano. La burla se presenta regularmente hacia los indígenas, no solamente en su forma de hablar, si no en su forma de vestir, en sus tradiciones y costumbres.

Actualmente se ha dado un cambio en los discursos de los individuos, hoy día las personas ya no se expresan tan abiertamente de lo que sienten hacia muchos indígenas, y muchos se cuidan al hablar, pero en el discurso y en la forma en que lo dicen no pueden negar lo que sienten o piensan, ya que la risa y en este caso la ironía es una de las formas en que también podemos ver las prácticas y los discursos racistas. Esto lo podemos ver en los comentarios de Alberto:

[...] mi abuelito fue profesor rural y trabajaba también en varios lados trabajaba, ya los últimos trabajos que tuvo fue en Mitontic y en Chenahló, en la presidencia ahí tenía muchísimos indígenas que eran sus amigos y este... llegaban a la casa y los trataba con una igualdad y así y, y, y eso, eso nosotros lo veíamos como un ejemplo, claro no para todos, porque yo tengo un hermano que me lleva dos años y este..., mi hermano es súper racista o sea que dice: “pinches indios que no se qué”, en cambio yo me enseñaron a querer al indígena y este, este yo lo quiero. (Por el tono de voz que utiliza hace que todos los que participaron en el grupo de discusión se rían), si de verdad lo quiero, porque, este, este, porque así mestizo, mestizo que digas no soy ¿no? (de nuevo risas fuerte de todos).¹⁶³

Incluso como lo comenta Elena, quien participó en el grupo de discusión, ella admite que las relaciones no son como aparentan y que se pueden decir ciertos comentarios y en la

¹⁶² Grupo de discusión realizada a mujeres mestizas, marzo de 2010.

¹⁶³ Grupo de discusión realizado con hijos e hijas de familias mestizas, abril de 2010.

práctica hacer cosas que no van de acuerdo con lo que se dice. Elena comenta: “Bueno yo creo que es algo complicado, sinceramente a veces decimos cosas que no pensamos, porque es muy fácil decir hay que bonitos los indígenas, hay que todos somos iguales, y amor y paz siempre y yo la verdad es que no los quiero, para que voy hacer hipócrita, no los quiero”. Este comentario dentro del grupo de discusión de los jóvenes, hizo que todos se rieran de nuevo.

En la ciudad de San Cristóbal, la mayoría de coletos viven orgullosos de su linaje, de su “estirpe” como dice Manuel Burguete, incluso de su apellido, es muy común cuando conoces alguien, el que te pregunten de qué familia vienes, qué apellidos tienes, quiénes son tus abuelos, y te hacen todo el árbol genealógico, para ver si eres digno de tener su amistad. Pero esto también es motivo de burla y de ironía, el desprecio a apellidos indígenas es de lo más común en la ciudad.

[...] incluso los apellidos que llevamos tienen raíces españolas, aquí es raro ver un apellido Moshan, que apellidos Bolom, Moshan, verdaderamente indígenas (risas), todos esos apellidos son indígenas pues puros, nosotros no los usamos, entonces dicen cuando ya se llama Moshan, dicen ya lo desgraciaron con ese apellido, (se ríe) su modo de pensar de la gente. Entonces yo defino así tanto a los indígenas como los ladinos, bueno mestizos mejor dicho, sigo pensando que los mestizos son los que verdaderamente trabajan. Sí y aparte los apellidos en San Cristóbal son parte de la identidad de los coletos, porque incluso yo le digo que si le ponen por ejemplo Patishtan, Moshan, Bolom, entonces ya dicen no, es indio ya la regaron (de nuevo se ríe), pero los apellidos, Velasco, López, Urbina, todos esos son de estirpe española. Se rastrea en la heráldica y son legítimos españoles, todo eso tiene también que ver en esta convivencia forzada o forzosa que tenemos ahorita, explosiva yo le llamaría porque un día de estos va reventar algo.¹⁶⁴

Cuando se habla de los indígenas, en la mayoría de los casos, cualquier tema es motivo de risa, burla, ironía. Esto pasa cuando se suele comparar a los indígenas como animales, así lo señala Burguete Estrada cuando dice: “porque todo lo invaden ranchos, casas, son como esas hormigas marabunta de Brasil (risas) donde entran todo lo acaban, sin tierra lo dejan”.

Como las entonaciones usadas para denotar sarcasmo son tan sutiles, el uso del sarcasmo para expresar ideas que no son obviamente irónicas puede llevar a la confusión, especialmente donde hay diferencias de acento o no se tiene experiencia en el uso del lenguaje. Esto lo podemos ver cuando algunos de los entrevistados comentaban acerca de si se casarían con alguna persona indígena, la respuesta es sí, pero luego siguen los comentarios racistas en tono de burla, que denotan no solo una actitud racista, si no también un discurso machista.

¹⁶⁴ Entrevista realizada a Burguete Estrada, Cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Mayo, 2010.

Javier: ¿La pregunta es si me casaría con una indígena? “híjoles” (se rasca la cabeza)

Darío: Sí, si llena el ojo, la mente y el corazón, sí, ¿por qué no?

Alberto: Sí claro, (y dice muy despacito), ¡le lavas la cuchara, se lo lavo muy bien y la baño en cloro!

Entonces todos se ríen fuertemente y se miran los unos a los otros en un sentido de complicidad.

Javier: Sí, pero como dos semanas la tendría bañándose (se ríe).

Maricela: Fíjate que la posición de las mujeres es como más difícil, siempre hay como mucha discriminación

Patricia: ¿Imagínate qué harías tú casándote con un indio?

Se ríen todos de nuevo, ante la sola idea de pensarlo

Maricela: no pero pérate, la cultura indígena es muchísimo más marcada, desde el hecho de que el hombre va adelante y la mujer atrás, de que el hombre va como si nada y la mujer va a tras cargando la leña, es muy desigual

Javier: Bueno, si va cargar todo está bien, que cargue las chelas... (Se ríe)

Y el comentario desata risas fuertes de todos los participantes.¹⁶⁵

Por tanto, podemos decir que la ironía se origina cuando, en el contexto, la entonación o lenguaje corporal da a entender lo contrario de lo que se está diciendo. Los entrevistados dijeron: “sí claro, si me caso con una indígena”, pero sus risas, sus movimientos, sus comentarios en tono de burla, expresaban cosas muy diferentes. Tiempo después de hacer el grupo de discusión (dos meses después), me encontré con Javier, quien había dicho que sí una indígena “le llenará el ojo y la mente”, claro que sí se casaría con ella. Pero al estar platicando en otro contexto, fuera del ambiente del grupo de discusión me comentó:

[...] oye me quedé pensando en eso que me preguntaste ese día que hicimos el grupo de discusión, acerca de si me casaría con una indígena, y ahora te puedo decir con toda sinceridad, que no lo haría, me daría asco, ni aunque la bañara como dijo Alberto, la verdad es que lo platique con unos amigos y bueno, muchas veces decimos cosas por quedar bien, pero ahora que no tienes grabadora (se ríe muy fuerte) te puedo decir que no lo haría, yo creo que solo estando demente me casaría con una india, ¡no de verdad que no!

Esto nos demuestra que en muchas ocasiones, los discursos son producto del contexto, del momento y de las personas con las que se está dialogando, por ello es importante visualizar las formas de expresión no verbal, que muchas veces dicen más que las expresiones verbales.

Por otra parte, el sarcasmo en su expresión oral, también puede concebirse como una forma de expresión semi secreta. Notable también es el uso que puede darse al contrario del sarcasmo, haciendo referencias con la realidad, en un tono más cortante y ofensivo, puede interpretarse a este de muchas formas, más aún, si éste se lleva a cabo en un círculo social en el cual se toma mucho en cuenta los mensajes subliminales que puede dejar una oración sarcástica.

¹⁶⁵ Grupo de discusión realizado con hijos e hijas de familias mestizas, abril de 2010.

5.5. Discriminación, estereotipos, estigmas

El prejuicio operaría mediante lo que Giddens (1991) denomina “pensamiento estereotípico”, un sistema de categorías con que las personas clasifican sus experiencias. Dichas clasificaciones se ordenan mediante la estructuración de un conjunto de valoraciones y atribuciones que son transferidas socialmente a partir de ciertas características como inferioridad, negatividad o pasividad, en oposición a la superioridad, positividad y actividad. Estas atribuciones tienen como referencia al grupo social que elabora los estereotipos a modo de un sistema de oposiciones binarias. Tal como las atribuciones de género y clase, el prejuicio y la discriminación son móviles y manipulables, y dependen de las diversas circunstancias históricas y procesos sociales por los que atraviesan las sociedades.

Algunas personas como Luz, una mujer mestiza, opinan que al indio se le debe tratar con limitada consideración, gastando con él pocas atenciones, porque cuando se ve considerado y atendido bien, se ausenta y deja el trabajo.

Mire es que son malagradecidas, yo he tenido varias sirvientas, les he dado de comer, hasta ropa les he comprado, y de buenas a primeras se largan, son unas desgraciadas, porque no valoran el trabajo que se les da, les gusta la mala vida, porque donde los tratan mal ahí están.¹⁶⁶

Históricamente se ha vinculado a la "pobreza del indio" otros aspectos desacreditadores que hacen derivar de ésta. Se ha dicho sobre el indígena que es haragán, irresponsable, que no quieren trabajar, que son ladrones, que el "día que no roba no come". En el fondo no es la pobreza lo que molesta a los dominadores, sino que es la manifestación del etnocentrismo en el que se hallan sumergidos y que les conduce a pensar en la "otra cultura" como algo alienante.

El mestizo regularmente se ve como un grupo superior frente al indígena. Entonces decirle a alguien aquí en la ciudad que es indio, es como una ofensa. Y el decirle eso a alguien es porque quien lo dice no se considera indígena, sino de arraigo español o de alta alcurnia. Entonces se dice: “Tiene pelo de indio”, al que tiene cabello lacio. “Pareces indio” al que tiene malas costumbres. El que grita al hablar se le dice o dice malas palabras: “hablas como indio”. Porque se piensa que el indígena es una persona que tiene poca educación, poca formación. Entonces se le considera cultural, social y económicamente inferior.

¹⁶⁶ Luz. Grupo de discusión con mujeres mestizas

Los indios son indolentes, abúlicos, por eso son incapaces de trabajar lo suficiente para salir de la situación en que se encuentran; no pueden colaborar con las autoridades para mejorar sus condiciones de vida particulares ni las de sus pueblos; no saben cómo sacarle partido a las ganancias; no imaginan la posibilidad de hacer inversiones para sacar más utilidades; no saben vender; se dejan robar; ignoran lo que es vender al mayoreo. Por eso siempre los engañan. Si quieren pasar inadvertidos como “indios”, aparentan no serlo cambiando su indumentaria por la de los ladinos y se esfuerzan por hablar las pocas palabras en español que saben para que no los identifiquen. Viven con apego a un pasado que nada les beneficia y hacen ceremonias que ya no tienen nada que ver con la vida actual porque son de otro tiempo; por ejemplo, la petición mágica del agua, los ritos propiciatorios para la fertilidad y muchas ceremonias y fiesta religiosas (Pozas, 2006:35-36).

La solidaridad y cohesión que permite mostrar a los núcleos indígenas como los otros, los diferentes, se advierte en una serie de juicios, más o menos elaborados. Regularmente se escucha en las pláticas cotidianas en la ciudad “los indios no quieren salir de sus pueblos porque les encanta vivir como salvajes (por eso rechazan el progreso); no quieren cambiar; no pueden aprender; no pueden hacer nada por mejorar la situación de sus hijos, ni siquiera mandarlos a la escuela”.¹⁶⁷

Entre los estereotipos más generales está el del indígena flojo. Entre estos estereotipos y representaciones esquemáticas, están siempre presentes evocaciones con un sesgo paternalista sobre la necesidad de “darles oportunidades” y “darles educación”. José Luis, unos de los entrevistados señaló: “yo les doy trabajo porque me dan lástima, porque luego no tienen ni que comer, pero después me arrepiento”.

Son muchos los estereotipos y prejuicios acerca de los indígenas, a ellos se les atribuyen casi todas las características negativas, aquí tratamos de resumir algunas de las que escuchamos en las observaciones y en las entrevistas. Así, se dice que los indios son desaseados; no sienten el hambre (ya están acostumbrados a ella); son astutos en su propio beneficio; hacen siempre lo que quieren, aunque hayan dicho o estado de acuerdo con que no lo iban hacer, son ladrones, siempre hay que estar alertas donde están ellos porque al menor descuido se roban las cosas; son crueles hasta con los suyos, pues maltratan de palabra y de hecho a su familia, inclusive a los niños; cometen los más inauditos delitos a sangre fría; son salvajes con su gente, los matan a pedradas, no sienten los castigos; son insensibles, pues sufren sin protestar todas las torturas, golpes y ofensas que se les quieren hacer; son dejados: no saben o no quieren defenderse y son capaces de recibir todo castigo que se les imponga, aunque sea injustificado; son viciosos ebrios consuetudinarios. Está

¹⁶⁷ Notas del diario de campo

serie de estereotipos, se pueden escuchar frecuentemente en las conversaciones y los discursos cotidianos de muchos mestizos en la ciudad.¹⁶⁸

[...] ah es que de verdad mire usted yo no me gusta hablar mal de nadie, pero esta gente... (se refiere a los indígenas) de verdad no entienden son muy tercos, yo diría que a veces hasta irracionales, imagínese, ahora que estamos en este problema de que nos quieren cambiar de mercado, nos quieren mandar al mercado que hicieron en la zona norte, hemos tenido algunas reuniones, hemos hablado de cómo nos vamos a organizar y que debemos de estar preparados, informados y a ellos se les tiene que explicar dos o tres veces y aún así no entienden y todo lo quieren resolver diciendo: “si nos corren los matamos a palos”, son salvajes, todo lo quieren resolver matando, y este asunto no se va resolver así, y luego cuando ya están enojados se ponen a decir una serie de tonterías, que luego, luego se ve que no tienen educación y mire que en las reuniones llegan señoras, señoritas, pero estos indecentes no respetan nada, son unos brutos, si usted los oyera, de verdad, a veces me dan ganas de decir que se vayan todos los indígenas al mercado y nos quedemos solo nosotros aquí en este, yo creo que hasta más clientes tendríamos, sería más limpio el mercado y no tendríamos tantos problemas, yo digo, quizá sería lo mejor.¹⁶⁹

Los estereotipos que se tienen de los indígenas no difieren en cuanto a las personas entrevistadas, incluso los discursos son muy similares, esto señala Ricardo cuando se le preguntaba ¿Qué diría si su hija se casará con un indígena?:

[...] uyyyyyyyyyyyy, no sé, no sé, de verdad, yo creo que no me gustaría, porque somos muy diferentes, diferentes en todo, en costumbres, en educación, nuestra cultura es diferente a ellos, y cuando uno se casa, pues busca una persona que comparta las mismas ideas, y ellos son diferentes, tienen costumbres muy raras, son sucios, salvajes, mal educados, groseros, imagínese si mi hija se casa con un indígena y veo que le está pegando, porque estos salvajes le pegan a sus mujeres, no para que se vayan a quedar en un pueblo, no a mi no me gustaría, pero también como les digo a ellos, yo no me meto si al final son felices pues ahí les daré mi bendición, pero ojalá que busquen una pareja de su misma clase, si la idea es mejorar la raza (risas).

Así de este modo podemos decir que la discriminación y la exclusión por etnia y raza es parte de un proceso histórico en la región que, con variantes locales y regionales, tiene hoy mucha influencia en sus procesos socioculturales, económicos y políticos. En este sentido, la “dialéctica de la negación del otro” forma parte de un proceso que ha sido largamente construido a través de la historia, la cultura y la sociedad. Es, por lo tanto, un proceso dinámico que puede ser reorientado en un rumbo que permita alcanzar las condiciones básicas de equidad para los grupos involucrados. Por lo demás, todo planteamiento de este tipo debiera estar inspirado en las dinámicas propias de los indígenas, visibles bajo el fenómeno social y cultural de la “emergencia de las identidades”. La “emergencia” de la diversidad y la identidad ha ido acompañada del desarrollo y la universalización de los

¹⁶⁸ Notas del diario de campo

¹⁶⁹ Entrevista realizada a José Luis, abril, 2010.

derechos económicos, sociales y culturales. Bajo estos parámetros es visible y legítima la necesidad de que los indígenas accedan de manera equitativa a una ciudadanía moderna que, considere los rasgos y conductas propios que definen la identidad de la región. Identidad basada en múltiples y diversas identidades específicas que más que ser un obstáculo, como hasta ahora se les ha mirado, ofrece amplias posibilidades de crecimiento y desarrollo para la integración y la cohesión social. Lo que hay que comprender es que las identidades étnicas y las diferencias culturales son algo que debe ser valorizado a la luz del reconocimiento del carácter multiétnico y pluricultural de las sociedades que han caracterizado a la región.

CAPITULO VI EL OTRO EN EL ESPACIO RACISTA (ENTRE LO PÚBLICO Y LO PRIVADO)

La tragedia es que tenemos la cura del racismo a nuestro alcance, pero todavía no la hemos aprovechado, y es la educación (Mandela, 2001)

6.1. El escenario: San Cristóbal, un espacio pluricultural

La ciudad de San Cristóbal de Las Casas fue fundada en 1528, tras un viaje que Mazariegos, efectuaba entre la región de los Llanos y Chiapa, paso por el antiguo Valle de Hueyzacatlan vocablo que en lengua náhuatl significa “tierra de zacate grande” o “Zacatonal”. De acuerdo a Aubry (1991:15), este valle nunca fue un asentamiento precolombino importante y su organización social se basaba en familias nucleares agrupadas en pequeñas bandas que llegaban al valle solo en ciertas ocasiones del año para cazar y recolectar.

Cuando los primeros vecinos se establecieron en Hueyzacatlan no existía población indígena en el lugar de asentamiento, los indígenas nativos se encontraban alejados, agrupados en tres cacicazgos poderosos, que hablaban la misma lengua maya, el tzotzil, pero estaban en guerra entre sí: Chamula, Zinacantán y Huixtan. Los tres tenían sus centros ceremoniales edificados y fortificados en la punta de los cerros (De Vos, 1986:21).

A lo largo de los años, San Cristóbal de Las Casas fue renombrada varias veces. En la época prehispánica había una comarca que abarcaba el actual Valle de San Cristóbal y originalmente se llamaba Jovel. Los mexicas, venidos con los españoles, le llamaron después Hueyzacatlan. El 5 de marzo de 1528, el Capitán Diego de Mazariegos, natural de Ciudad Real, España, fundó Villa Real de Chiapa, en recuerdo del lugar donde había nacido; aunque no fue sino hasta el 31 de marzo de ese mismo año, que los poderes (que se encontraban en Chiapa de los indios, hoy Chiapa de Corzo) se trasladaron a la actual San Cristóbal de Las Casas, llamado entonces coloquialmente “Chiapa de los Españoles”. El 21 de junio de 1529, se le cambió el nombre por el de Villa Viciosa denominación que le fue dada por Juan Enríquez de Guzmán, quien llegó como Alcalde Mayor enviado por la

Audiencia de México, expropiando las encomiendas de los conquistadores y despojando al propio Mazariegos de Chiapa de Indios; conservo el nombre de Villaviciosa, durante dos años.

El 11 de septiembre de 1531, se optó por el nombre de Villa de San Cristóbal de Los Llanos, en honor al santo patrono de la localidad, San Cristóbal Mártir. Sin embargo, años más tarde en una cédula fechada el 7 de julio de 1536, se le cambió por el de Ciudad Real de Chiapa. El 27 de julio de 1829, se le modificó la denominación por la de Ciudad de San Cristóbal, apareciendo con esta denominación por primera vez en un mapa pero sin el sobrenombre de Las Casas.

El 31 de marzo de 1848, se cambia el nombre a San Cristóbal de Las Casas, en honor a Fray Bartolomé de Las Casas, protector de los indígenas. El 13 de febrero de 1934, por enésima ocasión se le modificó el nombre por Ciudad Las Casas. El 4 de noviembre de 1943 el Dr. Rafael Pascasio Gamboa, gobernador del estado en ese momento, le restituyó su nombre a San Cristóbal de Las Casas.¹⁷⁰

Es necesario tener en cuenta que desde la fundación de la ciudad en el Valle de Jovel encontramos presencia variada de grupos humanos de diversa procedencia; los mismos conquistadores europeos eran de diferentes lugares de la península. El contingente que llegó con Pedro de Portocarrero de Guatemala se incorporó al grupo de fundadores de la ciudad; la literatura histórica registra, también, la presencia de esclavos negros; a ellos se sumaron indios de origen Mexica instalados en el actual barrio de Mexicanos, y Tlaxcaltecas instalados en el actual barrio de Tlaxcala; posteriormente, se instalaron los indios Zapotecos en San Diego, Mixtecos en el barrios de San Antonio y Quiches en el barrio de Cuxtitali (De Vos, 1986:32).

Al proclamarse la abolición de la esclavitud indígena, durante 1549, nació el barrio del Cerrillo con familias indígenas tzotziles, zoques y tzeltales. En éste barrio también se asentaron familias de negros que habían servido a los españoles.

Como sucedió en otras partes del estado, con el tiempo aumentó el mestizaje racial y cultural; los barrios originalmente indígenas poco a poco se amestizaron y aladinizaron y la población de negros, pardos y mulatos llegó a tal crecimiento que sobrepasó en número a la población de españoles, criollos e incluso indígenas que llegaron con los españoles. Por su importancia, fue necesario instaurar una ermita y, posteriormente, un templo para negros, donde sólo se utilizó mano de obra negra: San Nicolás Tolentino, conocido popularmente como San Nicolás de los Morenos. A fines de la época colonial, la mayoría de los

¹⁷⁰ Para más información sobre la historia de los diversos nombres de San Cristóbal de Las Casas, véase: De Vos (1986), Markman (1990), Sydney (1993), Artigas (1991), Paniagua (1976).

habitantes de San Cristóbal era bilingüe, hablaba su lengua original y el castellano, lengua que los indígenas recuerdan como castía o castilla (Mayorga, 2000:21).

Los españoles fundaron San Cristóbal en el territorio Chamula, y formaron una nueva clasificación social y cultural: en la cúspide estaba los españoles, setenta familias de apellido Mazariegos, De la Tobilla, de Ulloa, Ortiz de Velasco, Solís y Guerra, en medio estaban los indígenas aliados a los españoles; y en el lugar más bajo los indígenas de Los Altos, quienes eran excluidos y dominados por los conquistadores. Pero según los españoles, los Chamulas eran los indios más peligrosos porque querían recuperar su territorio (Estrada, 2009:11).

Estos hechos se siguen dando hasta la actualidad, ya que las expresiones de muchos habitantes de la ciudad señalan que los Chamulas son los más peligrosos. Este prejuicio es el más generalizado en cuanto a los indígenas, y en la ciudad los insultos más fuertes son cuando se refieren a un chamula, por ejemplo: te dicen “eres terco igual que un chamula”, “acepto a los indios pero no a los chamulas”, “se emborracha como si fuera chamula”, a los niños les dicen cuando no saludan a sus mayores o cuando son tímidos “saluda, pareces chamula, que no respetas, solo los chamulas no hablan”. Se puede ver que la distancia más grande que presentan los mestizos a los indígenas es con los habitantes de dicha comunidad.

Continuando con la historia de lo que han sido los barrios añadimos que, con el paso de los años la ciudad experimenta una fusión de estos grupos humanos, sentando las bases de lo que actualmente se conoce como los barrios que aún guardan muchas de sus tradiciones. Entre ellas están las celebraciones católicas que año con año se llevan a cabo tanto al interior como al exterior de los templos. Las celebraciones más importantes son la de Semana Santa, la fiesta de la virgen de Guadalupe y la fiesta que cada barrio celebra. Pero además de los barrios, hoy día ya se puede hablar de colonias y nuevos fraccionamientos. Una nota importante es que los barrios son los que están cerca del centro de la ciudad, las colonias ocupan el segundo cuadro y los fraccionamientos se encuentran en su mayoría en las orillas de la ciudad.

Los fundadores aprovecharon la compañía de los grupos aliados mexicas y tlaxcaltecas para formar barrios que constituyeran un frente ante posibles ataques de los pueblos nativos, estrategia que se utilizaría en la creación de los barrios posteriores. De la misma manera, la paulatina instalación de órdenes religiosas que iniciaría años más tarde haría que éstas fungieran como intermediarias entre europeos e indígenas. Villa Real, primer nombre de este asentamiento fundado por 57 vecinos españoles que ocuparon el “recinto”, o centro del poblado, creció rodeándose de sus barrios indígenas y de sus embajadas religiosas (De Vos, 1986:17).

La distribución espacial de la ciudad, refuerza la conciencia de los orígenes, ya que el reparto que los conquistadores realizaron de la ciudad se hizo en función de los rangos y estatus de los primeros pobladores, de modo que, el 24 de abril de 1528 trazan a cordel dividiendo a peonías¹⁷¹ para los soldados de a pie, y a caballerías para los de a caballo (Aubry, 1998:18).

Artigas (199:193), señala que como era costumbre en la época se instalaron los dos elementos simbólicos del poder: la horca de Villa Real de Chiapas, en el cerro de Guadalupe, y la picota, ubicada en la plaza principal donde se administraban castigos menores y, a su vez, significaba que el lugar pertenecía a la Corona.

De esta manera podemos señalar que los fundadores reservan el núcleo de la ciudad para ellos, instalando los centros administrativos básicos y entregan propiedades cada vez más alejadas del centro en función del status social, quedando los indígenas en la última escala.

Esta estrategia dio a San Cristóbal su cariz de ciudad dual con un centro español y una periferia indígena. Por ello, su mosaico de barrios caracterizados a la vez por su origen étnico y por su atención religiosa. Desde el centro, la población española controlaba la ciudad (Aubry, 1991:19). Alrededor de la ciudad se crearon los barrios de los “indios amigos”, los acompañantes de los conquistadores y sólo algunos tzotziles y tzeltales vivían en la ciudad. Los sirvientes, esclavos, negros y mulatos vivían con los españoles en el centro. De Vos (1986:45) señala que esto llevó con el pasar del tiempo a un aumento del mestizaje racial y cultural

La ciudad se formó en círculos concéntricos, barreras estratégicas para protegerse o defenderse de los enemigos: los indígenas (Estrada, 2009:10). Esta separación persiste hasta la actualidad, dado que en el centro de la ciudad se encuentra la presidencia municipal, en el primer cuadro de la ciudad han vivido las familias más ostentosas. Muchas de estas familias que habitan en el centro de la ciudad han rentado sus casas para convertirlas en comercios, restaurantes, cafés o bares y se han ido a vivir a otros espacios, como fraccionamientos exclusivos, o incluso algunos se han ido a vivir a otras ciudades al interior del país. En contraparte, en las orillas de la ciudad se encuentran las colonias, y los fraccionamientos que en su mayoría son habitados por indígenas.

Otra particularidad de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, registrada en la literatura histórica, es la fuerte diferenciación en la estructura de la propiedad. Aubry

¹⁷¹ Peonías: porción de tierra que, después de conquistado un país, solía asignarse a cada soldado de a pie para que se estableciese en él (Aubry, 1998).

(1991:19) señala que en el siglo XVI, Ciudad Real se convirtió en centro político y en centro económico de la región que lo rodea; sus habitantes eran dueños de encomiendas, tenían importantes propiedades en zonas templadas y cálidas, y fluía el dinero con las cosechas de maíz, de frijol, de cacao, de trigo y gran variedad de frutas de diferentes climas.

De Vos (1992:23) señala que la pobreza de este suelo alteño no propicio para cultivos importantes ni para la explotación de recursos mineros, aunada a la actitud “tan hidalga, tan caballera y tan noble” de los españoles, que los hacía sentirse grandes y poderosos en estas tierras conquistadas sin una riqueza real, propiciaron que durante la mayor parte del tiempo la ciudad se caracterizara por una desolación en la que la explotación de los indígenas constituía el único recurso de poder y ventajas económicas.

Estos primeros conquistadores eran soldados de a caballo o de a pie, es decir, nada de ricos, nobles o de ilustres, y sin embargo, el sometimiento en que tuvieron a los pueblos nativos hizo que adquirieran bienestar y un nuevo estatus social (De Vos,1986:21). En respuesta a ello sucedieron movimientos de resistencia indígena en diferentes periodos, aunque muchos de estos movimientos resultaron fallidos y en detrimento de los pueblos indios. Respecto a esto Pineda (1968) señalaba que los conflictos con indígenas de ninguna manera se debían a la explotación que éstos sufrían, ya que los encomendadores españoles eran muy reducidos en número y esto constituía la razón de que fuera imposible tal sometimiento. Estos argumentos, se siguen escuchando hasta la actualidad, ya que muchos pobladores mestizos de la ciudad de San Cristóbal señalan que no hay ninguna explotación, mucho menos discriminación con los indígenas:

[...] mire usted, son ellos los que ahora nos quieren gritar, ¿qué explotación va ver? si nada más quiere uno gritarle a alguien y se juntan como mil y luego, luego le quieren pegar a uno. Es una gran mentira eso de que los coletos explotamos a los indígenas, son ellos los que explotan a su gente.¹⁷²

La ciudad de San Cristóbal en la actualidad es considerada una ciudad cosmopolita y la principal localidad turística de Chiapas que cuenta con los servicios básicos. En 2003, fue incluida en el programa Pueblos Mágicos por la Secretaría de Turismo (SECTUR) de México, al considerar su arquitectura y manifestaciones socioculturales como una gran oportunidad para el aprovechamiento turístico. En 2010, se le otorgó de manos del presidente de la república, el reconocimiento a la “Diversificación del Producto Turístico Mexicano”, con lo que se consolidó como el más mágico de los pueblos mágicos del país.

¹⁷² Entrevista realizada a José Luis, abril, 2010.

En 2011, obtuvo por segunda ocasión el mismo reconocimiento al destacar por su imagen colonial, hospitalidad, cultura y tradición que brinda a sus visitantes.

San Cristóbal de Las Casas fue sede de la Cumbre Mundial de Turismo de Aventura 2011. Durante el evento, se contó con la participación de más de 600 agencias de viajes y operadores turísticos de 60 países de todo el mundo.

Desde el 2001, la ciudad es otra sede del Festival Cervantino Barroco, que se celebra anualmente la última semana de octubre. Parte de su atractivo turístico entre otras cosas, es su clima, sus variadas tradiciones, su riqueza histórica, mismas que han hecho de la ciudad un lugar de visita de muchos turistas tanto nacionales como extranjeros, y muchos de ellos se han quedado a vivir en la ciudad; también, ha sido punto de atracción en cuanto a fuentes de empleo, sobre todo de los indígenas que han llegado a la ciudad expulsados de sus comunidades. Todo lo anterior ha llevado a un crecimiento de la población y a una organización espontánea y sin armonía con el entorno natural.

6.1.1. El crecimiento poblacional y la migración en San Cristóbal de Las Casas

El crecimiento poblacional en la ciudad ha sido un factor determinante para poder explicar las relaciones, en la mayoría de los casos de conflicto, entre indígenas y mestizos. Ya que muchos atribuyen a la llegada masiva de los indígenas al valle de Jovel la causa principal de todos los problemas que tiene la ciudad.

San Cristóbal de Las Casas, pese a sus ricas tradiciones –fue la capital de Chiapas hasta 1892–, cayó en el atraso durante el siglo XX. En los años cincuenta solamente un camino pavimentado la unía al resto de país, y de 1900 a 1970 su población aumentó sólo de 14 000 a 28 000 habitantes. Mientras tanto, la población indígena en la región de Los Altos que rodeaba a la ciudad se triplicó, al pasar de apenas 40 000 personas en 1900 a aproximadamente 140 000 en 1970 (Aubry, 1991).

De acuerdo a Estrada (2009:30) el municipio de San Cristóbal tiene una superficie de 484 km² y es el cuarto municipio más poblado de Chiapas después de Tuxtla Gutiérrez, Tapachula y Ocosingo. También es el más poblado por indígenas de los Altos con el 3.4% de la población total de Chiapas. Además, está en la categoría de atracción migratoria

Demasiado alejada de los principales caminos para ser un centro de actividad comercial, demasiado alta y fría con sus 2 195 metros sobre el nivel del mar para ser un

centro agrícola, la principal actividad de San Cristóbal desde las últimas décadas del siglo XIX fue la contratación de jornaleros indígenas para las plantaciones de las tierras bajas del estado. Ello incluía darles lo necesario para el viaje (a veces cientos de kilómetros), y venderles “productos de la ciudad” a cambio de los salarios que habían obtenido cuando regresaban de las tierras altas (Rus, 2009:180).

Los mestizos de San Cristóbal con la intención de proteger su precaria posición como explotadores de la población indígena, misma que al mismo tiempo que los rodeaba los supera en número, durante la mayor parte de esos años aplicaron barreras excluyentes y racistas dentro de la ciudad. Dichas barreras hicieron de la ciudad un espacio privilegiado para los mestizos, y extremadamente hostil para los indígenas. Rus (2009) señala que todavía en 1952, por ejemplo, a los indígenas no les estaba permitido andar por las calles de San Cristóbal al caer la noche, los que eran sorprendidos por el ocaso en la ciudad tenían que llegar a como diera lugar a las casas de sus patrones ladinos o a algunos de los refugios del sindicato de cafetaleros, de lo contrario corrían el riesgo de ser recogidos por la policía, pasar la noche en la cárcel y ser obligados a realizar servicios gratuitos como barrer las calles y limpiar el mercado al día siguiente.

En los años sesenta Chiapas no tuvo cambios significativos, su población se mantuvo, lo mismo pasó en San Cristóbal. En los setenta los campesinos migraron masivamente a la ciudad de San Cristóbal, se asentaron en los barrios y en la periferia. De acuerdo a Estrada (2009:23) la mayoría eran tzotziles y tzeltales de los municipios de Chalchihuitan, Chenalhó, Tenejapa, San Andrés Larrainzar, Zinacantán y San Juan Chamula. La migración masiva de indígenas aceleró la indianización de San Cristóbal.

Lo que hace de San Cristóbal un caso aparte, empero, es que si bien históricamente la ciudad ha sido contra viento y marea un lugar ladino,¹⁷³ orgulloso de sus tradiciones “españolas” y hostil a la población indígena, todos los migrantes recientes son mayas provenientes de los poblados vecinos (Rus, 2009:170).

La antigua Ciudad Real, desde su fundación hasta la actualidad, se ha mantenido de la explotación del sector terciario: comercio, servicios y turismo. A partir de esta concentración de actividades se permite que las relaciones con la población rural se muevan en torno a ella. Razón por la cual la ciudad ha sido el polo de atracción de indígenas migrantes en busca de mejores oportunidades de trabajo y bienestar personal. Además de

¹⁷³ Rus (2009) señala que “Ladino” no es una categoría racial sino cultural, que denota a los que hablan español, usan el tipo de ropa que se estila en el resto del país y no es indígena. Esencialmente significa “no indígena”.

que desde hace unas décadas ha sido el principal refugio de los expulsados indígenas por razones políticas y religiosas.

Desde los años setenta, San Cristóbal de Las Casas, comenzó a ser el receptor de una migración urbano-rural masiva. Las razones de este movimiento no son muy distintas de las que han empujado a los habitantes del campo hacia las ciudades en toda Latinoamérica durante los últimos cincuenta años: demasiada gente y muy poco trabajo en el campo, y la oportunidad de por lo menos ganar el salario mínimo y quizás encontrar una vida mejor en la ciudad (Rus, 2009:170).

A mediados de los años setenta, a medida que la agricultura comenzó a declinar y las fricciones aumentaron entre las comunidades indígenas circundantes, San Cristóbal se convirtió de repente en un refugio de migrantes indígenas a quienes no les quedaba otra que irse a la ciudad, a pesar de todos los obstáculos. Hay que notar que la mayor parte de la discriminación legal y administrativa –“oficial”– contra la población indígena se suspendió de manera formal a raíz de la llegada del Instituto Nacional Indigenista (INI), en 1952.

Lo que quedaba de esa discriminación a principios de los años setenta señala Rus (2009) era lo que los habitantes de la ciudad llamaban “la costumbre”, en ambos bandos: de lado de los mestizos, los que seguían practicando la discriminación, a menudo con actitud desafiante, pensaban, por ejemplo, que los indígenas tenían que bajarse de las banquetas cuando ellos pasaban, o se negaban a compartir las bancas de las iglesias con ellos; y del lado de los indígenas, muchos preferían no permanecer en la ciudad durante la noche.

[...] los indígenas de antes eran mas respetuosos, se bajaban de las banquetas, hasta se quitaban el sombrero para saludarte, eran muy educados (suspira) pero ahora hasta te avientan, te dicen de groserías, son muy malcriados, hasta te empujan porque con esas naguotas¹⁷⁴ que llevan ni caben en la banqueta. ¹⁷⁵

Siguiendo con el proceso de la migración masiva de los indígenas a la ciudad Aramoni y Morquecho (1996) señalan que el primer contingente importante de inmigrantes permanentes a la ciudad fue un grupo de 600 protestantes chamulas expulsados en 1976. Estos expulsados se distinguieron de sus rivales tradicionalistas chamulas haciéndose presbiterianos, y trajeron consigo a la ciudad una identidad triple: mayas, protestantes y refugiados. Las circunstancias violentas de su exilio, su coherencia como congregación presbiteriana, y el hecho de que, con el apoyo financiero de la Iglesia Presbiteriana de México y la Iglesia Reformada en América, pronto pudieron comprar una porción de tierra

¹⁷⁴ Nagua: falda que usan las mujeres indígenas Chamulas de los Altos de Chiapas.

¹⁷⁵ Entrevista realizada a José Luis, abril, 2010

en los linderos al norte de la ciudad para establecerse, no dejaron a los mestizos de San Cristóbal otra opción que aceptar su inmigración a la ciudad.

Los indígenas expulsados se refugiaron, principalmente en la ciudad de San Cristóbal. Al principio, los expulsados se refugiaron en los barrios y después crearon colonias indígenas en la periferia de la ciudad, formando cinturones de pobreza. Llegaban a la ciudad buscando mejores condiciones de vida o huían de las autoridades o caciques.

Durante los siguientes cuatro años surgieron otras tres pequeñas colonias indígenas protestantes, todas de gente expulsada de sus comunidades de origen, y que se hacían notar por su capacidad de valerse por sí mismas. En 1980, habían unos 3 000 indígenas viviendo en la ciudad de manera más o menos permanente (Rus, 2009: 181).

A parte de las expulsiones de indígenas de sus comunidades de origen, otro de los factores que contribuyó a la intensificación de la migración fue la construcción de carreteras, caminos y acueductos de la región y, los trabajos más pesados lo realizaron indígenas de Los Altos (Estrada, 2009: 39).

Los indígenas cambiaron su destino, en vez de irse a las fincas cafetaleras, se fueron a las ciudades y dejaron de ser campesinos, jornaleros y migrantes temporales. Se convirtieron en residentes de la ciudad y cambiaron de oficio a peones, cargadores, camioneros, barrenderos, albañiles, fontaneros o carpinteros.

Por tanto podemos señalar que los factores que más contribuyeron a la migración de indígenas fueron los conflictos políticos, sociales y religiosos de la región. Pero en realidad muchos de los factores que provocaban la expulsión eran la pobreza extrema, la marginación y la falta de tierras. La mayoría de los expulsados se ha refugiado en la ciudad de San Cristóbal.

Después de llegar a la ciudad, con la idea muchas veces de que solo estarían de paso, muchos se establecieron, han construido sus casas, y en San Cristóbal han nacido sus hijos. Pero aún siguen enfrentando otros problemas como son la falta de empleo, la falta de vivienda, de salud, de educación, además de prácticas de discriminación y racismo por parte de los mestizos.

Casi sin que nadie se diera cuenta, la barrera que impedía que los indígenas vivieran en San Cristóbal se fue rebasando. En la ciudad se aceleró la indianización, se convirtió en una ciudad más indígena que mestiza. Como las condiciones económicas y políticas que los estaban expulsando de sus lugares tradicionales seguían vivas, el crecimiento de la población indígena de la ciudad no se detuvo, y después se aceleró durante toda la década de 1980 y, en los noventa, este proceso se profundizó.

En 1990, San Cristóbal ya contaba con 90 000 habitantes, y quizá unos 20 000 eran indígenas. En el año 2000, el conteo oficial de toda la población alcanzaba 120 000, mientras otros cálculos estadísticos daban la cifra de 160 000, un aumento de entre 460 y 570% en sólo treinta años, de esta cifra aproximadamente 60 000 son indígenas (Rus, 2009:182).

Es interesante ver que las cifras que presenta INEGI en el 2000, varían de los datos que nos presenta Rus. Ya que de acuerdo a los datos oficiales, en el 2000 la población total de habitantes es de 132,421, de los cuales señalan que 47,890 son indígenas, este dato lo ubica como el municipio de los Altos de Chiapas con mayor población indígena.

Los habitantes mestizos de la ciudad no han visto con buenos ojos este incremento de población indígena y de todas las maneras posibles han manifestado su inconformidad, ya sea por la exclusión de espacios que según ellos pertenecen solo a los mestizos, a los eventos públicos, a sus tiendas y mucho menos les permiten la entrada a sus casas, si no es para que vivan como, en el caso de las mujeres, empleadas domésticas o en el caso de los hombres, muchachos que ayudan en las labores o realizando diversas actividades, como jardinería o albañilería.

En el municipio de San Cristóbal no se cuenta con datos precisos sobre el número de indígenas migrantes, expulsados y desplazados, ni tampoco datos sobre la cantidad total de indígenas en la ciudad, sin embargo, hay varias investigaciones que han hecho algunas aproximaciones. En este sentido Estrada (2009:40) indica que en 1988, una organización social realizó una encuesta de expulsados en San Cristóbal y registró 1,118 familias indígenas protestantes, de éstas, 1,076 eran expulsadas de Chamula. En los 90, los dirigentes de expulsados manejaban cifras que oscilaban entre 15 mil a 30 mil indígenas expulsados, pero no correspondían a la realidad, porque en la ciudad vivían mucho más indígenas.

En las referencias historiográficas¹⁷⁶ sobre la ciudad; se señala que está ha sido una ciudad dual, centro español y periferia indígena. Actualmente podemos decir que esta dualidad se mantiene y se puede explicar no sólo desde el aspecto de delimitación geográfica, si no también cultural. En la ciudad el idioma que predomina es el español, es un lugar en donde muchos de sus habitantes mestizos viven orgullosos de mantener sus valores sociales, políticos, morales más tradicionales; también, está la otra ciudad, la de los indígenas, que habitan principalmente la periferia de la ciudad, que se enorgullecen de su descendencia maya y que conservan muchas de sus formas de vida comunal y cada día defienden su identidad indígena, aunque ya casi no portan sus trajes regionales, aún

¹⁷⁶ Véase: Aubry (1991), Bermúdez (2011), Paniagua (2004).

conversan su lengua en sus espacios privados y luchan en los espacios públicos para vender sus artesanías, frutas y verduras. Esta nueva defensa de su identidad tiene mucho que ver con que se encuentran en una ciudad donde hasta hoy día se les discrimina.

Hablamos de dos sociedades, pero Rus se atreve a plantear que hay tres o hasta cuatro formas de vida distintas en la ciudad

Hay razón para decir que existe una tercera sociedad, que se segrega a sí misma de las otras, y que está compuesta de burócratas, trabajadores de organizaciones de ayuda, hombres y mujeres de negocios y trabajadores que vienen de otras partes de México y del exterior por el auge de San Cristóbal como un centro turístico de importancia durante los últimos veinte años. Incluso, se puede decir que hay una cuarta sociedad, la de los miles de turistas que invaden la ciudad durante las temporadas altas de verano e invierno (Rus, 2009:171).

Actualmente, en San Cristóbal los indígenas tienen modos de vida diversos y tienen dos posturas extremas. Unos consideran que viven mejor en la ciudad que en su comunidad, y otros, quieren regresar a su comunidad para “dejar de sufrir”, porque en la ciudad realizan los trabajos más rudos, inestables y mal pagados. Además, viven en colonias sin servicios básicos. Un ejemplo de una visión positiva, acerca de vivir en la ciudad, nos la cuenta Patricia:

[...] ¡Está bonito! Aquí sentimos más cómodos, no es igual como en el comunidad. En el comunidad casi no encontramos cosas, si quieres comer algo no tienes, en el comunidad tienes que salir a buscarlo de todo, vivimos mejor aquí; en cambio, aquí San Cristóbal, aquí hay de todo, aquí sentimos muy mejor, aquí.¹⁷⁷

Por otro lado, presentamos la visión un tanto negativa, que relata Juana acerca de la convivencia de mestizos e indígenas en la ciudad:

Del trabajo, sí, me cuentan mis amigas que si lo tratan mal, que los gritan. Es mi amiga y vecina que trabaja con una señora, los grita por ser indígenas, pero le digo: “si no te gusta cómo te trata, pues ¡déjalo!”, aunque no se consigue rápido otro donde trabajar. Hasta incluso, dice que la ha llegado a golpear, y yo digo ¡que es eso!, por muy que seamos indígenas, somos de carne y hueso y no se valen las ofensas, pero hay sigue mi amiga, creo que le gusta que lo maltraten.¹⁷⁸

Los indígenas en la ciudad actualizaron sus tradiciones, costumbres, ocupaciones, religiones y cultura. Algunos conservan sus labores tradicionales, por ejemplo, siembran hortalizas en huertos o bordan sus prendas de vestir, como actividades complementarias para subsistir. Realizan diversas actividades como: jornaleros, albañiles, carpinteros, peones, sastres, barrenderos, jardineros, limpiadores, bloqueros, lava coches, boleros, veladores, cargadores

¹⁷⁷ Patricia. Grupo de discusión con mujeres indígenas, Marzo del 2010.

¹⁷⁸ Entrevista realizada Julia, mujer indígena, madre soltera. Enero 2011.

en el mercado, taxistas, camioneros, y vendedores ambulantes de artesanías, nieves, paletas, elotes y dulces (Estrada, 2009:43).

En San Cristóbal, las indígenas realizan el trabajo más antiguo y demandado: el trabajo doméstico. Para ellas, ha sido la única puerta de entrada al mercado laboral. Se puede decir que fueron las primeras indígenas migrantes a San Cristóbal que provenían de municipios vecinos o de parajes del municipio, llegaban a la ciudad buscando sobrevivir, tocando puertas de casas coletas pidiendo trabajo, pero sólo conseguían techo y comida.

Las coletas decían que sólo las recibían por lástima, porque no sabían hacer nada, y no hablaban español, por eso no les pagaban, sólo les iban hacer el favor de enseñarles a trabajar: como agarrar la escoba, el trapeador, la estufa, el horno y la plancha. La condición de las trabajadoras domésticas indígenas revela en la parte laboral, una concepción racista y discriminatoria.

Yo he tenido muchas sirvientas, pero no me gusta, porque no se bañan, son muy sucias, y muchas no saben hacer nada. Uno les tiene que enseñar; imagínese, tuve una que me quemó la ropa porque no sabía planchar. Yo le tuve que enseñar, y después la muy malagradecida, se fue y me dijo todavía la muy ladina, “me voy porque usted me trata mal y no me paga bien”. Después de que uno los recibe más por lástima, porque hay mucha gente que quiere trabajar.¹⁷⁹

Muchas de las personas que trabajan en el servicio doméstico están “de planta”, es decir se quedan todo el día trabajando, y algunas veces les dan un lugar en la misma casa para dormir, y realizan todo el trabajo que les asignan como lavar, planchar, hacer la comida, cuidar a los hijos de sus patrones. Actualmente el trabajo “de planta” es cada vez menos frecuente, muchas de las mujeres ahora trabajan por horas, de entrada por salida o se llevan el trabajo a su casa.

Yo mucho tiempo trabajé de planta, pero mis patrones me trataban muy mal, me daban de comer cosas podridas, lo que sobraba de días anteriores, nunca me dieron de la comida que ellos comían y me pagaban bien poquito; y cuando yo salía hacer mandados, mi patrona siempre me revisaba mi bolsa, me decía que para ver si no me robaba nada. Por eso me salí de esa casa y luego me puse a buscar trabajo, pero es bien difícil. Ahora trabajo con unos señores muy buenos, pero ya no me quedo en su casa, veo que me pagan más y gano más solo si voy en las mañanas y ya en las tardes puedo cuidar mis hijitos...¹⁸⁰

Además se dice que en algunas casas de extranjeros, o profesionistas tratan mejor a su personal, les respetan su horario y sueldo. Este comportamiento se difunde y presiona a los coletos, aunque muchos no aceptan el cambio.

Pues desde que estoy aquí, me siento muy contenta, mis patrones me tratan muy bien, no sé si porque son de fuera, o son jóvenes, pero ellos no me regañan. Yo

¹⁷⁹ Entrevista realizada a Cristina, 30 de mayo de 2010.

¹⁸⁰ Entrevista a Marcela, madre de familia indígena, trabajadora doméstica. 19 de diciembre de 2010.

le digo: “Martha, porque no me deja que le hable de usted”. Me habla como mi hermana, si cuando quiero permiso me dejan salir y me pagan bien, no me gritan como otros donde yo trabajé. Yo veo que ellos leen mucho, por eso tal vez han leído que nos deben de tratar bien y la señora donde trabajaba no leía libros y ella si me decía feo, no sé porque somos pobres eso pasa con nosotros y nos aguantamos. Pero aquí estoy contenta, si me tratan bien, en la navidad me dan regalos para mí y mis hijitos, y me regalan dinero.¹⁸¹

Por ello podemos señalar que más que vecinos de los sancristobalenses, los indígenas provenientes de los pueblos circundantes eran el principal recurso de mano de obra barata de la ciudad. Pero actualmente muchas mujeres indígenas son las principales productoras de artesanías, y ya no sólo se dedican al trabajo doméstico, también son empresarias, tienen sus propios negocios, y muchas son cabezas de familia.

6.1.2. Las colonias indígenas en la ciudad de San Cristóbal

Las colonias indígenas en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, son asentamientos humanos, que han sido habitados principalmente por indígenas expulsados de sus comunidades. Aubry (1991) señala que tienen como característica común ser habitadas por conglomerados indígenas provenientes de comunidades de diferentes etnias del estado de Chiapas; las cuales emigraron a esta ciudad, originalmente por problemas de carácter religioso, a los cuales se sumaron factores de atracción del mercado laboral.

Estas migraciones masivas de indígenas a la ciudad de San Cristóbal se explican por diversos motivos. Betancourt (1997) señala que las motivaciones de estas migraciones pueden estar detrás de un patrón de salidas “cíclicas” que se relacionan de diversas maneras con factores de todo tipo (demográfico, económico, político y social). Sin duda, lo más singular de los flujos migratorios tanto temporales como definitivos, es que se dirigen, en buena medida, hacia los centros urbanos en busca de empleo.

Como se dijo antes, en los setenta nacieron las primeras colonias indígenas en la ciudad de San Cristóbal, fundadas por migrantes o expulsados especialmente del municipio de San Juan Chamula y de Chalchihuitán, Chenalhó, Tenejapa, San Andrés Larráinzar, Oxchuc y Zinacantán. Aunque a fines de la década de 1970 sólo había cuatro colonias indígenas con una población total de aproximadamente 3 000 personas, su importancia

¹⁸¹ Entrevista realizada Julia, mujer indígena, madre soltera. Enero 2011.

histórica era que por primera vez desde el siglo XVI los mayas habían logrado mudarse al valle de San Cristóbal como indígenas, sin renunciar a su lengua, su indumentaria tradicional y formas consuetudinarias de organización familiar y comunitaria (Rus, 2009:185). La migración de los indígenas ha llevado a la conformación de diversas colonias en San Cristóbal, en su mayoría establecidas en la parte norte de la ciudad. Las primeras colonias indígenas fueron La Florecilla, La Caridad, Peje de Oro, Salsipuedes, Nueva Esperanza, Benito Juárez, Palestina, Los Pinos y El Pedregal.

En las primeras colonias indígenas se reproducían las costumbres, tradiciones y organizaciones comunales, por ejemplo, la colonia Nueva Esperanza tenía un régimen interno parecido al de sus parajes, elegían a las autoridades administrativas y religiosas como el “Consejo de ancianos”, “Comités de Educación y Salud” y agentes municipales y jueces (Betancourt, 1997:21).

Entre las colonias indígenas con mayor renombre de la ciudad está la llamada colonia “la Hormiga”, que debe su nombre precisamente, porque se fue constituyendo con base en las migraciones y expulsiones hormiga de los tzotziles de San Juan Chamula.

En este sentido Hvostoff (2004:302) señala que la organización indígena en San Cristóbal rebasa el nivel de la colonia, dado que las nuevas identidades urbanas se caracterizan sobre todo por una fuerte dinámica cooperativa. Esta les permite defender sus intereses ante el vacío institucional, y también les ha conferido cierto peso político, del cual están perfectamente conscientes y que saben aprovechar.

Las constantes expulsiones siguieron fomentando la conformación de otras colonias indígenas a lo largo del anillo periférico, engrosadas también por las constantes migraciones de índole económica imperante en el medio rural. Algunos mestizos pobres que antes vivían –con familiares o rentando– en los barrios y colonias tradicionales de la ciudad, han encontrado en estas colonias, un nuevo espacio de convivencia y solución de algunos de los problemas que los aquejaban.

Pese a su apariencia como un asentamiento continuo e indiferenciado alrededor de la periferia de San Cristóbal, y las muchas características que las unen, las colonias indígenas de la ciudad varían mucho en cuanto a origen, organización interna y cohesividad social y cultural. Estos factores tienen a su vez profundos efectos en las vidas de sus habitantes, y quizá más que todo, en sus hijos (Rus, 2009: 184).

La fundación de colonias en el anillo periférico se fue dando conforme las expulsiones aumentaban. Un primer momento se dio en los años setenta, que desembocaría en la compra de terrenos y la conformación de auténticas colonias indígenas. Así de esta forma, la primera colonia indígena fundada es la Colonia Nueva Esperanza,

formada por los principales núcleos de población inmigrada. Dicha colonia fue regularizada en el año de 1989, mientras que la primera colonia indígena regularizada fue la colonia La Hormiga en 1985, por el Ayuntamiento municipal, a través del Programa de Solidaridad (Paniagua, 2001).

De acuerdo a los datos presentados por Paniagua para principios del siglo XXI, eran ya 15 colonias indígenas regularizadas, es decir, que cuentan con la regularización del ayuntamiento municipal, y tienen los servicios básicos; nueve de ellas a través del ayuntamiento municipal, 5 regularizadas por medio del Instituto de Promoción Para la Vivienda en el Estado de Chiapas (INPROVICH) y una, por la Ley General de Fraccionamientos. Persisten 25 colonias indígenas irregulares, es decir que aún no cuentan con los documentos que les aprueben como propietarios de los terrenos que ocupan.

Al multiplicarse las expulsiones fueron apareciendo otros asentamientos en la periferia, así nacieron las siguientes colonias: Benito Juárez en 1974, Palestina en 1975, El Cascajal en 1979, La Quinta o La Frontera en 1980, Morelos 1981, Getzsamani en 1985, el Paraíso y Prudencio Moscoso en 1987, Erasto Urbina en 1988, San Antonio Los Montes 1989. La colonia 1º de enero se establece por la invasión de terrenos a raíz del levantamiento armado zapatista en 1994.¹⁸²

A partir de enero de 1994, en el contexto del movimiento zapatista se crean nuevas colonias indígenas, entre ellas, están las colonias Artículo 115, Maya, Laureles. La mayoría de ellas se dieron por invasiones a predios privados y públicos, que fueron realizadas por organizaciones sociales vinculadas a simpatizantes del EZLN, entre ellas estaban el Consejo de Representantes de Los Altos de Chiapas (CRIACH), la Organización de Pueblos Evangélicos de Los Altos de Chiapas (OPEACH), la Asamblea Estatal Democrática del Pueblo Chiapaneco (ADEPACH) y la Sociedad Cooperativa para el Mejoramiento de Nuestra Raza (SCOPNUR), entre otras (Estrada, 2009:70). Las colonias nuevas de indígenas, no fueron solamente en la zona norte; también, en el barrio conocido como Peje de Oro y, al sur de la ciudad se establecieron varias colonias nuevas.

En las nuevas colonias, la mayoría de los colonos no venían del campo, sino que los invasores provenían de barrios o colonias de San Cristóbal, unos eran indígenas y otros eran mestizos pobres, la única coincidencia que tenían era que vivían en la ciudad pero no tenían casas propias, muchos se incorporaron al movimiento zapatista (Angulo, 2003:69). A

¹⁸² Datos proporcionados en entrevista realizada a Manuel Burguete Estrada, Cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de las Casas. Mayo, 2010.

los nuevos colonos no se les exigía pertenecer a la misma religión, pero sí necesitaban pertenecer a una de las organizaciones simpatizantes del EZLN.

De acuerdo a Rus (2009:185-189) desde los años setenta, tres olas migratorias han bañado a San Cristóbal, dada la velocidad de los cambios estructurales, económicos, demográficos y sociales. El ámbito rural que cada ola dejó atrás, se ha diferenciado de manera significativa de un periodo a otro. Los migrantes de la primera ola, en la segunda mitad de la década de 1970, eran típicamente conversos protestantes, a quienes se les permitió asentarse en las afueras de San Cristóbal, en gran medida porque se les veía como refugiados de la persecución religiosa que emigraron de manera involuntaria.

La segunda ola comenzó con la crisis económica de 1982. No sólo se contrajo drásticamente la demanda de jornaleros agrícolas a raíz del desplome financiero, sino que, a medida que escasearon los fondos gubernamentales para obras de infraestructura, miles de varones indígenas que habían podido sortear la primera crisis agrícola y mantener a sus familias en sus comunidades de origen yendo a trabajar a construcciones en lugares alejados, también se quedaron sin trabajo.

La tercera y última ola parece haber comenzado con el desplome del mercado internacional del café en 1989, y se aceleró a raíz del levantamiento zapatista de 1994. En los primeros cuatro años tras el levantamiento, unos 5, 000 refugiados directos llegaron a San Cristóbal, y quizá otros 15, 000 se mudaron a la ciudad a medida que sus condiciones económicas y sociales empeoraban.

Entre 1994 y 2003 no se formó colonia nueva que no se haya originado en una invasión (Betancourt, 1997). En los últimos años, el número de colonias sigue aumentando rápidamente. En 2005, representantes del gobierno municipal de San Cristóbal identificaron a 46 “colonias de indígenas establecidas”, que tenían todos los servicios urbanos. En el verano de 2007, algunos de los mismos funcionarios alarmados por el crecimiento de la ciudad, ya estaban dejando de hacer la diferencia entre “las colonias establecidas” y los “asentamientos” claramente indígenas, estos últimos con la intención de convertirse en colonias plenamente urbanizadas. En el valle de San Cristóbal y sus alrededores, de acuerdo a Rus (2009:191) se puede contabilizar 317 asentamientos, en su mayoría indígenas.

La mayoría de estas colonias “irregulares” tienen un comportamiento como diría Rus (2009) “extra-legal”, esto es saltarse las leyes y reglamentos económicos, administrativos y de la propiedad. Por ejemplo, están las propias invasiones de tierras mediante las cuales se forman las colonias, los plantones para conquistar espacios en los

mercados, “colgarse” de los cables de energía eléctrica, instalar tomas clandestinas de agua para satisfacer las necesidades de la colonia, el bloqueo de calles y edificios públicos para obligar al gobierno a cobrar a los indígenas cuotas fijas de luz y agua. Todo este comportamiento ofende a los mestizos y han llegado a sentir que viven en un ambiente sin ley y fuera de control.

En este sentido, cuando se habla de hechos “extralegales”, Gutiérrez habló en 1996, sobre la actuación indígena:

[...] así como es de admirar y aplaudir el espíritu de superación de muchos indígenas y su ardua labor para lograrlos, es condenable y de lamentarse, que no pocos de ellos realicen actividades ilícitas, sin que ello tenga nada de raro, pues al fin de cuentas son humanos, muchos de ellos ignorantes de la cultura en general y de la moral en especial, y como tales son sujetos del error y la maldad. Los ilícitos más frecuentes de los indígenas son los robos menores, robos a autopartes, hechos de violencia, y no dejan de haber carteristas, cristaleros y toda clase de pillos, pues los indígenas fácilmente aprenden de los delincuentes criollos y de los que proceden de otras ciudades (1996:59).

El contacto prolongado de dos grupos étnicos que durante siglos han permanecido separados, en situaciones de subordinación se refleja en los conceptos y opiniones que un grupo tiene del opuesto, todos los defectos, vicios e incapacidades que se imputan al otro, tienen como contraparte perfecciones, virtudes y talentos que constituyen atributos propios. El principio de la identidad contrastante fue, también, advertido por Aguirre (1987:232) al observar que el sistema racionalizador ladino acude a un expediente indirecto, construye su imagen a través del contraste con una imagen opuesta, la del indio.

En este sentido, quien introdujo el concepto de “identidad contrastante” ha sido Cardoso (2007:55), quien señala que es como la esencia de la identidad étnica, es decir, la base sobre la cual ésta se define. Implica la afirmación del nosotros frente a los otros. Cuando un grupo o una persona se definen como tales, lo hacen como medio de diferenciación en relación con algún grupo de personas a las cuales se enfrentan. Es una identidad que surge por oposición, que no se puede afirmar en el aislamiento

Ante todas estas situaciones de los migrantes indígenas, ellos han encontrado un respaldo, en los sindicatos que se han vuelto puntas de lanza con las cuales han asegurado lugares donde establecerse, conseguir empleos y servicios en una ciudad que nunca ha sido hospitalaria con ellos (Rus, 2009:196).

Mientras para los mestizos de San Cristóbal, los indígenas son “mafias” o empresas criminales. La relación de muchos indígenas con los mestizos en la ciudad se presenta de manera hostil, aunque con algunas excepciones se pueden encontrar relaciones de amistad y de compadrazgo. Algunos mestizos aun no terminan de entender en qué momento

“permitieron” la entrada de los indígenas a su ciudad, ya que las primeras olas de migrantes eran consideradas como una forma hospitalaria de recibir a los expulsados, porque se consideraba que estarían en la ciudad por poco tiempo, y en cuanto se resolvieran sus problemas políticos y religiosos regresarían a su lugar de origen, pero no fue así, y ahora lamentan haberles “dejado quedarse”.

Yo recuerdo cuando empezaron a venir los expulsados indígenas, pobres porque los corrieron de su comunidad, y donde los aceptamos aquí en San Cristóbal, ¿Por qué no se fueron a otra ciudad?, porque sabían que los más hospitalarios somos los coletos, por eso no acepto que se diga que somos racistas. Pero también abusaron porque les dimos cabida en la ciudad, con la idea de que regresarían a sus comunidades, y qué pasó, se quedaron y ahora hasta agresivos son con nosotros, en lugar de que vivan agradecidos por la hospitalidad que les brindamos, pero no, nadie recuerda lo que pasó, sólo nos critican a los coletos. Todo estaría bien si todo fuera como antes, que vengan los indígenas pero como venían antes, a vender sus mercancías y luego se regresan a su comunidad a trabajar la tierra, pero ya nadie quiere eso, porque ya se sintieron cómodos aquí en nuestra ciudad y ahora se la quieren apropiar.¹⁸³

Lejos de retirarse las colonias indígenas van en aumento. En el 2000, según el municipio de San Cristóbal, en la cabecera municipal había 22 barrios regulares, 9 colonias irregulares, 28 fraccionamientos, 15 colonias indígenas regulares, 11 colonias indígenas irregulares y 11 predios invadidos. De acuerdo a Estrada (2009:73) para este mismo año, la ciudad tenía un crecimiento considerable en cuanto a colonias indígenas, señala que eran un total de 72 colonias y hace referencia a la situación jurídica de 65 de ellas, entre las cuales menciona que 24 estaban regularizadas, 23 irregulares, 9 en proceso de regularizaron y 9 no registradas.

El fenómeno de la migración era previsible aunque no sus resultados. Paniagua (2005:160) señala que se esperaba que los indios, guiados por los indigenistas, algún día abandonarían el campo para ser asimilados y reeducados por la ciudad, pero lo que se produjo fue una complejización de los discursos culturales que ya no puede ser definido conceptualmente en términos de campo-ciudad o modernidad-tradición.

Los indígenas lograron convertirse en un grupo de poder que les disputa a los mestizos el control de la ciudad; quien quiera que desee gobernar a la población de San Cristóbal de Las Casas, tiene que tomar en cuenta a los indígenas, quienes han formado diferentes asociaciones para proteger sus intereses (Román, 2005). Tenemos entonces que como resultado de sus acciones a nivel individual y colectivo, los indígenas han construido opciones para sobrevivir y se han consolidado como un grupo de poder frente a quienes,

¹⁸³ Entrevista realizada a José Luis, abril, 2010

por siglos, los miraban hacia abajo, los explotaban y maltrataban. Esto, evidentemente, ha generado tensiones en la ciudad, las cuales han llegado incluso a la violencia y al intento de sacar a los indígenas de la misma.

Los mestizos ven ahora en los indígenas a un enemigo, con el que hay que luchar para no perder los espacios de tierra, las fuentes de empleo, los servicios. En este sentido Paniagua (2005) señala que la disputa con los mestizos se dispara en realidad cuando empieza a darse la integración subordinada de las colonias a las actividades y servicios urbanos. A partir de los ochenta los asentamientos aumentan y se estratifican y ceden el paso a las figuras del albañil, del chofer asalariado, del comerciante informal, del revendedor de artesanías o del representante gremial. La imagen cultural inmediata de la que ahora se busca distinción está más retirada del cacique y sí muy cerca de los odiados *caxlanes*.

Otra visión del malestar de los mestizos en cuanto a la llegada masiva de los indígenas lo podemos ver con Antonio Gutiérrez, quien argumenta que los coletos no son racistas, de ser así no aceptarían a tantos indígenas en la ciudad.

La ciudad de San Cristóbal ha llevado con paciencia, comprensión y dignidad el problema de la inmigración de indígenas; no ha protestado por los asentamientos que propician mayor gasto de agua potable, que producirán basura, problemas de seguridad pública, los indígenas no han sido víctimas de discriminación, se les deja ir y estar donde quieran, a las escuelas y a la iglesia a todas partes, se les deja que se desenvuelvan normalmente. Si acaso se ha registrado alguna discriminación en estos rumbos ha sido al revés, los discriminados han sido los mestizos, cuando se les expulsó del barrio de San Felipe y se les destruyeron sus casas, como antes había sucedido en el famoso “pueblo del diálogo”, San Andrés Larrainzar, donde fueron expulsados los mestizos, tal vez desde ese entonces, San Andrés, ya era santuario de insurrectos y racistas aborígenes. Sin olvidar que dicho municipio afronta un grave problema de alcoholismo (Gutiérrez, 1996:71).

Podemos ver en los comentarios del periodista Gutiérrez, el resentimiento social que se tiene contra los que vinieron a “invadir” su ciudad, la idea del “racismo al revés”, en donde los mestizos son los buenos, los que les dan hospitalidad, educación y ellos, los indígenas, son los “malos”, los que ocasionan basura, los delincuentes, los alcohólicos y ahora son ellos los racistas y lo que tienen la culpa de todo. Además, le indigna que se diga que la ciudad es una ciudad muy racista, porque Gutiérrez señala que muchos indígenas corresponden mal a todas las facilidades que les otorga la ciudad. Según él, detrás de ellos hay “propiciadores del odio” y de la “lucha de clases”. Señala que muchos han hecho infundios contra la ciudad, y uno de ellos es el periodista Héctor Rivera de la Revista *Proceso*, quien en su artículo de enero de 1994 plantea lo siguiente:

[...] San Cristóbal “una ciudad ofensa”, “una población ofensa”, “es una ciudad coleta y coletos quiere decir racista”. ... en San Cristóbal no hay indios, los hay en

el suelo, en el atrio de la iglesia, en la plaza de Santo Domingo, vendiendo cosas; no viven en la ciudad, no podrían vivir ahí, porque es una ciudad muy, muy racista, tremendamente indignante para los indios y ofensiva.

Respecto al comentario de Rivera (1994), Gutiérrez considera que son infundios que se hacen contra la ciudad y sus habitantes y plantea:

Si fuera una ciudad muy, muy racista, ¿Qué elementos hay para afirmar que lo es?” Mestizos e indígenas se han casado y se han integrado a las comunidades mestizas. Por ejemplo pastores bilingües se han casado con mujeres mestizas. Si hubiera racismo, estos matrimonios no serían posibles. Si dicen que San Cristóbal es una ciudad indignante y ofensiva para los indios ¿Qué están haciendo más de 15,000 indios aquí, viviendo en las colonias que ellos han formado en esta ciudad? Y ¿Por qué quieren venir más? , los coletos no somos racistas, somos hospitalarios (Gutiérrez, 1996:75).

Otra versión de la indignación que suscita en determinados sectores o grupos, la formación de las nuevas colonias indígenas en San Cristóbal, la podemos encontrar en una carta que en 1996 envió el ayuntamiento encabezado por el presidente municipal Lic. Rolando Villafuerte Aguilar, el Lic., Rafael Solórzano Penagos, Síndico municipal y el Lic. Jesús Orantes González, Síndico suplente, dirigida al Licenciado Juan Carlos Gómez Aranda, quien en esa época tenía el cargo de Oficial Mayor de Gobierno y Representante del Gobierno del Estado ante COCOPA. Reproduciré aquí parte del texto:

Hemos vivido más de treinta meses de angustia, incertidumbre y temor. Éste ha sido un largo tiempo de espera. En todos estos días que se suceden en la historia de esta ciudad mártir, los sancristobalenses, un pueblo generoso, de profunda tradición en los anales culturales de México, con callado sufrimiento, espera ansiosamente el logro inmediato de la paz.

Por todo lo anterior, señor licenciado, los que suscriben, miembros del honorable Ayuntamiento Constitucional de San Cristóbal de Las Casas, como legítimos representantes de los anhelos e inquietudes de la ciudadanía sancristobalense, se permiten hacer a usted las siguientes consideraciones:

Desde el año de 1959 y más cerca en el tiempo desde 1974 hasta la fecha, esta ciudad ha recibido con los brazos abiertos a las oleadas de expulsados que se han venido a refugiar en este valle. Aquí con actitud fraterna, derivada de las profundas raíces históricas con los pueblos indígenas circunvecinos, se les ha brindado protección amplia y considerándolos como ciudadanos sancristobalenses, se les ha creado una infraestructura para que lleven una vida digna y decorosa.

Este enorme crecimiento demográfico, no previsto en los planes de desarrollo urbano del municipio, ha traído consigo gravísimos problemas para la ciudadanía. Se han generado problemas de contaminación, de profunda degradación del entorno ecológico, elevados índices de delincuencia y de mendicidad, falta de empleos, de vivienda, de escuelas y, en los últimos tiempos se ha generado un clima de profunda inseguridad y amenaza a la paz y tranquilidad de los ciudadanos en este municipio.

Así con estas acciones los sancristobalenses, nobles, respetuosos, han visto de desaparecer reservas ecológicas completas con el consiguiente daño a los mantos freáticos que surten de agua esta ciudad.

Por lo anterior le pedimos que se reimplante el total Estado de derecho. No queremos legar a nuestros hijos y a los hijos de nuestros hijos una ciudad del caos, de abuso impune, de la amenaza permanente. Queremos que a los sancristobalenses se nos conozca, se nos comprenda y se nos atienda.

En esta carta que el ayuntamiento municipal envió al oficial mayor de gobierno, se pueden advertir diversos discursos que representan a la mayoría de los coletos. Primero inician la carta señalando que es una ciudad “mártir”, “un pueblo generoso”, “noble”, esto es han sufrido mucho a causa de los “otros” los indígenas y “ellos” han sido generosos; desde esta perspectiva, los coletos se asumen como las víctimas de todo el proceso. Después señalan que los que suscriben son los legítimos representantes de la ciudadanía y, entonces, la pregunta es ¿quiénes son los ilegítimos?; en este discurso dejan ver claramente que los ilegítimos son los indígenas, los invasores, los expulsados, los que están dañando esta ciudad legendaria.

Por otro lado, señalan que han recibido con los brazos abiertos a los indígenas. Si realmente fuera así, entonces por qué la indignación y el discurso en torno a que están invadiendo la ciudad. Comentan que “se les ha creado una infraestructura para que lleven una vida digna y decorosa”. Si recordamos muchos de los primeros indígenas expulsados que llegaron a la ciudad, vivían en casas de cartón y de nylon, ¿dónde está la vida digna?

Y como ha pasado en la mayoría de los discursos “coletos” se acusa de todos los problemas que tiene la ciudad a los indígenas que llegaron: “ellos son los que causan basura, son los delincuentes, los que se terminan el agua, los sucios”.

Podemos ver que los discursos siempre señalan a los «otros» como los malos, incluso algunos coletos dicen: “puede que haya existido racismo, pero eso fue con nuestros antepasados, no somos nosotros”. Esto también lo señala Carlos Cuauhtémoc Sánchez, en el prólogo que le hace a Gutiérrez en su libro *Infundios sobre San Cristóbal* (1996).

San Cristóbal desde fines del siglo pasado ha estado inmerso en un intenso proceso migratorio que se acentuó en la década de los cincuenta. Sus antiguas familias, han emigrado; supongamos que ellos fueron responsables de la explotación del indígena –lo que tampoco es de reconocerse–, pero en todo caso ellos ya no están en Chiapas y, los que quedan de aquellas familias son los menos. ...los coletos ya existían mucho antes de que se conceptualizara el racismo y el apartheid y sus orígenes son totalmente distintos a éstos. Por tanto el profesor Gutiérrez y los sancristobalenses en general no podemos aceptar que se le dé al apelativo “coletos” un sentido peyorativo y menos racista (1996:14).

La antigua Ciudad Real se transformó radicalmente y pasó de ser una ciudad con pocos indígenas a ser una en donde no sólo viven y trabajan, sino que también controlan dos de los sectores claves en la economía de la ciudad: el abastecimiento de productos agrícolas y el transporte. Cabe aclarar que los indígenas en la ciudad no sólo se dedican al transporte o a

la compra y venta de alimentos, sino que se ocupan en diferentes oficios, como albañilería, carpintería, algunos trabajan en los servicios turísticos, otros más en los servicios públicos, en la economía informal, los hay también profesionistas, políticos y empresarios.

La migración masiva de indígenas y el hacer de la ciudad su casa, ha implicado un fuerte impacto en las relaciones entre mestizos e indígenas. En un lugar en donde los conflictos sociales dados por los estereotipos que tienen los mestizos hacia los indígenas ha sido la principal causa de prácticas racistas, algunas veces de manera abierta y franca y, otras, sobre todo después del movimiento de 1994, de forma invisible o disimulada.

6.2. Los espacios de reproducción del racismo (entre lo público y lo privado)

Este apartado representa una digresión conceptual del los espacios el racismo; retomamos el título de Wiewiorka, de su texto *El espacio del racismo* (1992). Los espacios de reproducción del racismo son variados, podemos hablar de: espacios públicos, como la iglesia, los medios de comunicación, el estado, el mercado, la escuela y, de espacios privados, entre ellos la familia, cuyo espacio físico lo representan los hogares. Esta tesis, como ya se señaló con anterioridad, se centra en dos ámbitos: la unidad doméstica, como espacio privado y el mercado José Castillo Tielemans como espacio público.

En este apartado iniciaremos haciendo una reflexión en torno a lo que implica el espacio tanto público como privado, su conceptualización, su relación con el proceso de identidad, y las prácticas sociales de los actores en dichos espacios.

En algunos casos, lo público y lo privado, aparecen como dos elementos contrapuestos donde a partir de ellos, se pretende entender la complejidad de la ciudad. Rossi (1966) afirma que el contraste entre lo particular y lo universal, entre lo individual y lo colectivo, es uno de los puntos principales desde los cuales se estudian las relaciones entre esfera pública y privada. Más allá de la aparente contraposición, se establecen una serie de relaciones, composiciones, complementariedades y subdivisiones entre el uno y el otro, que es necesario entender, con el fin de percibir la relación sistémica de lo que realmente es el espacio social de las relaciones sociales.

Los diferentes espacios son el resultado de la práctica ancestral de usos específicos ejercidos sobre un territorio determinado, y corresponden a una organización espacial,

relacionada con un conjunto de costumbres sociales, mentales y técnicas, que con el devenir del tiempo han producido formas características en las cuales se puede reconocer a un grupo de tal manera que es posible diferenciarlo de otros grupos (Ayús, 2007:83). El espacio es pues el producto de la cultura del grupo que lo moldea y lo habita y en este caso, el mercado público es el producto que analizaremos como espacio público.

Un espacio público es un orden de interacciones y de encuentros y presupone por tanto una reciprocidad. Hablar de los espacios públicos es hacerlo desde el espacio como marco de reproducción y apropiación de los sujetos que lo viven y sobreviven, y de lo público como forma de interacción basada en lo fragmentario, lo superficial y lo visible.

Desde una visión histórica del concepto de espacio público, se reconoce a Aristóteles como el responsable de iniciar el reconocimiento de éste, como ese espacio vital y humanizante donde la sociedad se reunía para compartir sus opiniones, evaluar propuestas y elegir la mejor decisión, se vislumbraba así un espacio público político (Padua, 1992:159).

El concepto de espacio ha ido evolucionando, se ha convertido hoy en una expresión común, es visto como un espacio de comunicación basado en formas de adaptación y cooperación, así como de accesibilidad universal. Para Joseph (1999) son aquellos espacios donde se desarrolla una faceta de lo social que hace posible observarnos a nosotros mismos como sociedad y cultura, donde los sujetos interactúan entre sí. Arendth (2002) y Habermas (2005) plantean dos elementos importantes para el análisis de los espacios: el espacio como lugar de acción y como lugar de comunicación.

Habermas (2005) plantea que el espacio público se presenta como un espacio compartido, transitado, en el que se llevan a cabo relaciones espontáneas, fluidas, fragmentadas y, sin embargo, generadas a partir de códigos y sistemas de interacción pactados sobre la emergencia de las situaciones, a las que el individuo sobrevive, gracias a los saberes prácticos aprendidos a lo largo de su devenir como usuario. En cuanto al uso, el espacio público es el escenario de la interacción cotidiana, cumple funciones materiales y tangibles, es el soporte físico de las actividades cuyo fin es satisfacer necesidades colectivas que trascienden los límites de los intereses individuales.

El espacio público tiene, además, una dimensión social, cultural y política. Es un lugar de identificación, de manifestaciones, de contacto entre la gente, de vida urbana y de expresión comunitaria. Situaciones que podemos observar claramente en el mercado público Castillo Tielemans, donde se presentan relaciones de intercambio comercial, y de

amistad, en contraste se dan fricciones, diferencias, y en muchos casos, la casi nula socialización.

En este sentido, el espacio público se podrá evaluar sobre todo por la intensidad y la calidad de las relaciones sociales que facilita, por su capacidad de acoger y mezclar distintos grupos y comportamientos, y por su capacidad de estimular la identificación simbólica, la expresión y la integración cultural.

En la actualidad el espacio público tiene un carácter polifacético, que incluye desde las paradas de transporte público, donde la socialización es aparentemente simple hasta los escenarios que Marc Augé (1994), define como los “lugares” de identidad, de relación y de historia. Los lugares de identidad, señala, son en el sentido de que cierto número de individuos pueden reconocerse en él y definirse en virtud de él. Los lugares de relación en el sentido de que cierto número de individuos, siempre los mismos, pueden entender en el la relación que los une a los otros. Mientras que en los lugares de historia, los ocupantes del lugar pueden encontrar en el los diversos trazos de antiguos edificios y establecimientos, el signo de una afiliación.

Por tanto, el espacio público está lleno de memorias, de significados y actividades que trascienden y por lo que lejos de ser entendido como un lugar propiedad del Estado, debe de entenderse como una complejidad de acciones y prácticas sociales que se desarrollan en él. El espacio público, es aquel que confiere la identidad al territorio como parte de la memoria colectiva.

Para Delgado (1992) los espacios públicos son lugares de paso donde caminan innumerables actores y hay que prestar especial atención a los recorridos de los sujetos por determinados lugares, no poner el foco de atención en qué efectos produce ese lugar en los sujetos, sino en cómo esos sujetos utilizan los espacios. En tanto que Lefebvre (1971) señala que la apropiación del espacio es entendida como lo que se pone al servicio de las necesidades humanas, distinguiendo esa idea de la propiedad o espacio privado.

En el espacio público, señala Ayús (2007, 86) la territorialización viene dada ante todo por las negociaciones que las personas establecen a propósito de cuál es su territorio y cuáles son sus límites, a partir de un espacio personal e informal que acompaña a todo individuo. En el mercado público, los espacios están dados y cada vendedor tiene claramente definidos sus límites, pero actualmente, la presencia de vendedores ambulantes ha permitido que estos límites se estén fracturando.

Por otro lado, un aspecto que resalta en los espacios públicos es el de la interacción. El mercado es un espacio por excelencia en donde se presentan todo tipo de interacciones,

comprador-comprador, vendedor-vendedor, comprador-vendedor, interacciones que pueden ser de cooperación o de conflicto. Lofland (1998) establece cinco principios que regulan la interacción en los espacios públicos:

- 1- Movilidad cooperativa: es la cooperación prácticamente automática, basada en pequeñas señales de intención que permiten el entendimiento.
- 2- Inatención cívica: consiste en mostrarle al otro que se le ha visto y que se está atento a su presencia pero, al mismo tiempo, hacerle comprender que no es objeto de una curiosidad o de una atención particular.
- 3- Prominencia del rol del público: los habitantes actúan como público de las actividades que los rodean.
- 4- Amabilidad contenida: pequeñas interacciones
- 5- Civildad con la diversidad: una forma de tolerancia ante diversos grupos culturales.

Podemos decir que el espacio público es el lugar donde cualquier persona tiene derecho a circular, en oposición a los espacios privados, donde el paso puede ser restringido, generalmente por criterios de propiedad privada. Y en el espacio público, la socialización se da entre diversos grupos, en tanto que en el espacio privado, es entre personas que tienen procesos en común.

Existen también espacios de propiedad privada pero de uso público como los centros comerciales que son espacios privados con apariencia de espacio público. Dentro del contexto en que se realiza esta investigación –el mercado José Castillo Tielemans– podemos encontrar tiendas de uso público, pero de propiedad privada, como son: las farmacias Esquivar, tiendas departamentales como Coppel y Electra, tiendas de ropa como Milano, Suriana, de telas como Parisina y telas de México.

Por otro lado, el espacio privado es considerado como el lugar en el que los individuos desarrollan actividades no trascendentales para el devenir de la colectividad. También, como el espacio en donde se realizan prácticas relacionadas con la intimidad, es el de la vida en cada casa, el de la reproducción, económica, ideológica, social, de ahí lo privado, estos espacios primordialmente tienen referentes en los hogares.

De acuerdo a Monnet (1996:11), se puede distinguir entre lo privado como ámbito de interés individual (intimidad física, preocupaciones económicas), en oposición a la esfera de interés común de los espacios públicos. De aquí podemos señalar algunas de las dicotomías entre lo público y lo privado como son: lo doméstico *versus* laboral, lo familiar *versus* lo social, mercado *versus* hogares.

El espacio privado, se define no sólo como aquel sobre el cual ejercen dominio, mediante su propiedad un grupo o persona determinada, sino como una espacialidad que tiene características diferentes y que está compuesta en primer lugar, del espacio individual que proporciona la intimidad y cuyo acceso es limitado, como la vivienda en su más estrecha acepción: el techo.

El espacio, en cuanto se considera privado, genera dos sistemas distintos de relaciones sociales, de acuerdo a Pintos (1990). Un primer sistema vendrá definido por el establecimiento de un territorio que alguien puede reclamar como propio y particular en función de una legislación sobre la propiedad, este sistema de relaciones sociales, es uno de los más antiguos y permanentes en la historia de las sociedades humanas. Un segundo sistema vendría definido por las relaciones que se establecen en el uso de ese espacio, y en principio por el uso más primario, el de vivir, que se expresa en los diversos tipos de casa.

En este proceso analizamos principalmente las relaciones que se establecen en los espacios privados, las formas de reproducción del racismo en el espacio íntimo y de qué forma son apropiados por los miembros de la familia.

Después de un análisis breve sobre los espacios públicos y privados, se analiza el espacio público como escenario del racismo, fundamentalmente en el mercado público de San Cristóbal de Las Casas. Más adelante veremos la apropiación de los espacios privados en sus formas más cotidianas: los hogares o unidades domésticas.

6.3. El mercado como espacio público

El mercado es un espacio en donde se reproducen diversas prácticas racistas. Un espacio de intercambio en donde la familia vive y convive al rededor de la compra y venta de mercancías, en un contexto en donde se llevan a cabo múltiples relaciones sociales tanto de amistad, de compadrazgo, familiares y, también, de conflictos; un espacio de diversas posturas identitarias. El mercado tiene una relación directa con la ciudad y una diversidad de significados y formas de vida.

El mercado es un espacio público formado por grupos e individuos heterogéneos e interdependientes unidos por un fin común: el comercio; asimismo, constituye una realidad y una categoría empírica eje en torno a la cual se articula una gran parte de la compleja diversidad social de la actividad humana.

Como se ha reiterado, esta investigación pretende describir las prácticas sociales de los actores en las familias, expresadas en dos ámbitos específicos: público y privado. Uno de los ámbitos públicos de gran representación es el mercado y en esta investigación nos centraremos específicamente en el mercado público “José Castillo Tielemans”, de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, conocido actualmente como el mercado tradicional. Por tanto, definiremos las prácticas de los actores sociales sobre el Otro y sí mismos en este ámbito público, así como las formas en que las familias reproducen las prácticas y los discursos racistas en este espacio.

El mercado es una organización espacial de la sociedad, las múltiples redes de intercambio moldean su supervivencia conjunta. Para poder explicar el mercado como espacio público debemos comenzar por explicar el contexto en el que se desarrolla, además de conocer como se ha entendido el concepto mismo de mercado.

El origen del mercado se remonta a la época en que el hombre primitivo llegó a darse cuenta de que podía poseer cosas que él no producía, efectuando el cambio o trueque. El mercado existió en los pueblos o tribus más antiguas que poblaron la tierra, y a medida que fue evolucionando, dicha organización desarrolló el comercio, haciendo que el hombre pueda satisfacer sus necesidades más elementales, luego las secundarias y posteriormente las superfluas.

De acuerdo a Beals (1967) es en el latín, y más exactamente en el término *mercatus*, donde se encuentra el origen etimológico de la palabra mercado, término que es empleado con gran frecuencia en la sociedad actual para referirse a todo aquel sitio público en el que, en los días establecidos, se procede a comprar o vender productos.

Al investigar la definición de mercado y evaluar la función que este vocablo tiene en el lenguaje cotidiano, es posible señalar que este concepto describe el ámbito, ya sea físico o virtual, en el cual se generan las condiciones necesarias para intercambiar bienes y/o servicios. También puede entenderse como la organización o la entidad que les permite a los vendedores y compradores establecer un vínculo comercial con el fin de realizar operaciones de diversa índole, acuerdos o intercambios.

Siguiendo con las definiciones de mercado, Ayús (2007:87) señala que el mercado es una estructura operante en cualquier sociedad que amalgama las dimensiones cultural y económica y, como sistema de significación, construye su propio sentido inmanente. Al mismo tiempo que manifiesta el sentido de la estructura socioeconómica y simbólica de la sociedad que la compone.

Así se le denomina mercado a cualquier contexto en el cuál se realiza un intercambio voluntario entre distintos agentes económicos. Es, por tanto, un ámbito en el que se enfrentan la oferta y la demanda para fijar un precio; así podemos hablar de mercado haciendo referencia al conjunto de actos de compra y venta referidos a un producto determinado en un momento del tiempo, sin ninguna referencia espacial concreta. El mercado es un término polisémico, y en este sentido Ayús argumenta que:

[...] para el hombre inserto en lo cotidiano, el mercado se registra en su lenguaje ordinario como un espacio al que va a realizar determinadas acciones que tienen que ver con parte de su reproducción fisiológica, es decir comprar (o vender) los bienes necesarios para sus operaciones básicas (alimentación, vestido, vivienda). Para el productor, el mercado aparece como la institución formal en la cual se realiza (vende o comercializa) la mercancía que produce (2007:88).

Podemos ver la diversidad de sentidos que puede tener el mercado para cada individuo, pero hay un común denominador, dado que no todo lo que acontece es de índole económica, el mercado es por excelencia el espacio de compra y venta, pero también de intercambio, de interacción social, de socialización y producción simbólica. El mercado es un espacio de comunicación y de significado, es un escenario de socialización, de sentido de pertenencia, es un lugar donde se refuerzan las identidades y, en el caso específico de esta investigación, es un lugar donde se dan las prácticas racistas más latentes. Como señala Ayús (2007), el mercado es un pretexto para registrar y documentar los usos del lenguaje en contextos populares, así como su realidad fundamental, la interacción verbal, para advertir formas de reproducción del racismo en la vida cotidiana.

6.3.1. Los mercados en San Cristóbal de Las Casas

Entrando en materia del contexto de esta investigación podemos señalar que la vida de los mercados en San Cristóbal de Las Casas ha sido extensa. Los habitantes de la ciudad han tenido una larga historia de comerciantes, iban de pueblo en pueblo llevando su mercancía; primero, de manera informal, estableciéndose en cualquier lugar en donde hubiese alguna feria o, simplemente, en los llamados días de mercado, que siguen dándose en muchas comunidades cercanas a la ciudad. Poco a poco los comerciantes fueron instalándose definitivamente como vendedores en la ciudad, y de esta forma se fue creando el mercado permanente en Jovel.

El primer mercado formal en la antigua Ciudad Real, fue llamado el “mercado de los 24 caxones”. Basándonos en los datos presentados por Manuel Burguete Estrada en un

folleto titulado *Los mercados de San Cristóbal* (1998), y en una entrevista realizada al mismo autor, así como en datos obtenidos en el Archivo Histórico Municipal (AHM) de San Cristóbal de Las Casas, se describe a continuación la historia de los mercados en la ciudad,

Los antecedentes sobre el primer mercado de San Cristóbal, la orgullosa Ciudad Real de la época colonial, se encuentran en un plano de finales de siglo XVIII. Este plano, que representa, sin lugar a dudas, el punto de partida y los trazos genéricos de la ciudad, fue levantado por órdenes del Alcalde Cristóbal Díaz Ortiz de Avilés.¹⁸⁴ El mercado de los “24 caxones”, era el emporio del comercio local a finales del siglo XVIII. El mercado como tal, o la venta de productos estaba alrededor de los “24 caxones”, al aire libre y las carnicerías estaban en casas particulares cercanas al centro de la población. Esas 24 tiendas y el tianguis contiguo eran suficientes para el comercio de aquellos años. La población era escasa y era pequeño el volumen de los negocios.

En los días de mercado se podía encontrar una gran variedad de productos que los indígenas de diferentes comunidades del Estado traían a vender. Actualmente, muchos indígenas aún vienen a vender sus productos a los diferentes mercados de la ciudad, principalmente los días sábados.

En un día de mercado se expendían los famosos petates tejidos por los tzeltales de Yajalon, los metates de Chamula y Tenejapa, las mantas conocidas como enaguas azules, los rebozos de algodón, las vistosas mantas de Santa María de Comitán, los primorosos bordados de Chiapa de Corzo; la sal de Ixtapa y de Zinacantán, las frutas exóticas de San Lucas, Acala y Chiapilla; las hortalizas, cal, leña carbón, canastos, guitarras, arpas, violines, redes de pitas, sombreros de palma, chamarras, cotones, chujes de lana, gamuzas, hierbas medicinales que cargaban los indígenas desde sus caseríos (Burguete, 1998).

La vida cotidiana de los mercados ha sido de intercambios culturales y relaciones de compra y venta de productos, las formas de relacionarse en el contexto de los espacios públicos representan parte fundamental de la identidad de la ciudad. En el mercado de los “24 caxones” los señores se paseaban y hacían sus compras seguidos de sus esclavos o de sus sirvientes.

A cierta distancia de los “24 caxones” estaban los mesones o sea el equivalente de las modernas cocinas económicas. Esos mesones se encontraban en lo que hoy es la calle Guadalupe Victoria, que era llamada la calle del Mesón. En esos lugares se daba hospedaje y alimentación a los arrieros que se encargaban de traer a Ciudad Real diversas mercancías. Por una módica cantidad los viajeros comían y bebían vinos, mistelas, así como un licor

¹⁸⁴ Datos obtenidos del Archivo Histórico Municipal (AHM), 1780, Acta de inauguración de trabajos de la plaza del mercado. Expediente 69, No. Fojas 17.

que se denominaba *chinguirito*, este brebaje era consumido principalmente por mestizos, negros, mulatos e indios.

En los mesones se servían diferentes tipos de comidas, entre ellos, los pavos, el asado de carnero, tortas de huevos, pollos almendrados, pichones al vino, conejo en pebre, adobado, pepitoria, estofado, carne de puerco en caldo, enchiladas, chicharrón, barbacoa, tamales de hierba santa, de mumu y de frijol molido. No podía faltar el hasta ahora famoso tachilguil, guiso que era elaborado en uno de los barrios, en ese entonces, más alejados de la ciudad, Cuxtitali, este guiso se prepara con las patas, lengua, corazón, riñones, hígado y demás menudencias de cerdo, además de estos guisos también se vendía manjar blanco, tarta real, y las especialidades en repostería que preparaban las monjas de la Encarnación. Muchos de estos platillos siguen preparándose en algunos restaurantes de la ciudad, en donde se presentan como comida típica o tradicional.

El mercado de los “24 caxones” estuvo en la plaza de la ciudad hasta 1892, año en que se trasladaron los poderes políticos a Tuxtla Gutiérrez. El día 4 de junio de 1889 en sesión de cabildo, resolvieron destruir dicho mercado. Se transcribe textualmente el documento del Archivo Municipal en donde el Presidente municipal, Síndico y Regidores de entonces, dictaminan.

1. Se autoriza al presidente de este Ayuntamiento para que obrando de acuerdo con el Gobierno del Estado, mande a “botar” los caxones de la plaza, indemnizado a los dueños de ellos con lotes equivalentes en el sitio de San Francisco a donde se trasladará el mercado y construirán los interesados los nuevos caxones bajo el modelo que se les presentará.
2. Se autoriza ampliamente al mismo Presidente para procurar, a la mayor brevedad posible, por la construcción del mercado, Cabildo y Jardín de que se ha hecho referencia.
3. Se faculta ampliamente al mismo Presidente para poder vender, hipotecar, permutar o enajenar de cualquier modo esta casa que es el Palacio Municipal, el sitio de la Plazuela de la Encarnación y parte del de la cárcel, para poder llevar a cabo la construcción de dicho mercado, cabildo y jardín, y,
4. Se autoriza ampliamente al Síndico, Lic. Braulio Coello, para gestionar en la vía que corresponde el mejor derecho que el ayuntamiento tenga en el fondo en que están

situados los caxones mercantiles de esta ciudad, siendo los gastos que se originen a cargo del erario municipal.¹⁸⁵

De acuerdo con esta disposición del H. Cabildo Coletto, el C. Presidente Municipal mandó a tirar los caxones sin apelación alguna. Antes de finalizar el siglo XIX el mercado de los “24 caxones” pasaba a la historia. Cabe hacer notar que los locatarios no aceptan los espacios ofrecidos en la Plazuela de San Francisco y en los terrenos aledaños al Convento de San Antonio. Los comerciantes se resisten a salir del centro de la ciudad, entonces el alcalde de esa época, manda a incendiar los caxones.

Los locatarios y propietarios no aceptan la indemnización y se sienten engañados por el gobernador Manuel Carrascosa. Se acomodan en los portales del sur y del oriente de la plaza, los pequeños comerciantes se instalan a la intemperie y colocan sus mercancías en las banquetas que rodean la iglesia de Catedral y San Nicolás, así como en el edificio que ahora ocupa banco Santander.

El asunto del mercado de los “24 caxones” provocó serios problemas financieros en Ciudad Real. En los inicios del siglo XX, los coletos seguían sin mercado. Finalmente, el gobierno del estado otorgó al municipio un préstamo de \$2,500.00 para hacer un nuevo mercado. El lugar fue el terreno contiguo al ex convento de San Antonio, que llegaba hasta donde ahora se encuentra la iglesia de Santa Lucía.

De acuerdo a Burguete (1998), el Obispo Orozco se negó a que fueran utilizados estos terrenos para la construcción del mercado, por tanto se decidió que el Mercado Provisional, se construyera en el patio trasero de Palacio Municipal. La obra fue inaugurada por el gobernador de Chiapas Ramón Rabasa, el 15 de septiembre de 1910, como parte de los festejos conmemorativos del primer Centenario de la Independencia de México.

La idea original fue la de un mercado provisional y de ahí el nombre, pero el mercado funcionó de 1910 hasta 1946. En ese entonces, se llenó de vendedores ambulantes, mismo que hicieron galeras de madera al costado de la iglesia de la Catedral. El tianguis de los indígenas era muy animado, ya que los políticos de esos años, para inventar impuestos, habían “desenterrado” un Decreto Real del Rey Felipe II de España, que entre 1572 a 1586 ordenaba a los indígenas de los pueblos circunvecinos que vivieran a cinco leguas de la ciudad, para que los jueves de cada semana vinieran a vender sus productos y que si no tenían que los consiguieran para cumplir con este mandato real.

¹⁸⁵ Datos obtenidos del Archivo Histórico Municipal (AHM), 1889 Secretaria Municipal. Expediente 7, No. Fojas 8.

Al mercado provisional llegaban vendedores de muchos lugares del Estado, era una gran variedad de productos que se podían encontrar, el comercio era muy fructífero con los habitantes de tierra caliente. Mientras ellos traían muchos productos al valle de Jovel, de la misma forma se llevaban otros a sus tierras, como el pan coletto, las velas de sebo y de parafina, posh, candiles y embudos, pólvora y cohetes, toritos de petate, telas, colorantes, material de ferretería, cartuchos, objetos de piel curtida, zapatos entre otras cosas. Cabe señalar que los indígenas no se quedaban en San Cristóbal, venían, vendían sus productos y al caer la noche regresaban a sus parajes y comunidades.

Al iniciarse la década de los años cuarenta, la situación del mercado provisional se hizo insostenible, crecía la población y el mercado ya no cabía en el centro histórico, se derrumbó el techo del centro de abastos que estaba a espaldas del palacio municipal, el ambulante había invadido las banquetas de la escuela pre vocacional, que se encontraba en lo que ahora es la plaza de la paz. La suciedad y el ruido eran insoportables, pese a que no existían muchos automóviles. Las autoridades educativas interpusieron una queja con el gobernador para que pusiera remedio a la situación del mercado.¹⁸⁶

El primero de diciembre de 1944 tomó posesión del gobierno de Chiapas el C. Juan M. Esponda. Su primera visita a San Cristóbal fue el 31 de marzo de 1945, en la que dispuso la repavimentación del parque central y la construcción de tres mercados: uno en la Merced, otro en la plazuela del Cerrillo y el tercero en lo que se conocía como parque de Las Casas, (actualmente parque Fray Bartolomé, aun costado de la iglesia de San Francisco).

El gobernador poco tiempo después retiró la propuesta y sólo ofreció la construcción de un mercado en los terrenos del antiguo convento de San Antonio. De esta forma en 1945 se inició la construcción del mercado de San Francisco, mismo que se inauguró en 1946.

A partir del 2 de noviembre de 1946, los locatarios se pasaron al mercado de San Francisco y, entonces, el mercado provisional del patio trasero de Palacio Municipal dejó de existir oficialmente. Algunas tiendas del exterior se quedaron por muchos años más, hasta que fueron derrumbadas en los años 70 para dar lugar a la construcción del actual Parque de los Héroes, conocido también como Parque de los Arcos.

Para 1947, el presidente municipal C. Adolfo C. López mandó a cerrar el mercado de San Francisco y realizó gestiones para construir otro en la plazuela de la Merced. Los locatarios no aceptaron la idea del presidente y los conflictos fueron tan fuertes que intervino el Sr. Rafael García, Oficial mayor de la Confederación de Trabajadores de

¹⁸⁶ Entrevista realizada a Burguete Estrada, Cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Mayo, 2010.

México (CTM) para arreglar las diferencias. Por falta de recursos la obra del nuevo mercado en la plazuela de la Merced quedó parada por algún tiempo.

En la sesión de Cabildo del 9 de abril de 1949, el H. Ayuntamiento que encabezaba el C. Adolfo C. López, toma medidas radicales y decide terminar la construcción del mercado de la Merced, su ayuntamiento en pleno lo apoya. Para ello pidió a su cabildo que le autorice formalizar con la banca privada un préstamo por \$18,000.00; para salir de esta deuda con el banco decidió pedir prestado a seis empresarios de la ciudad (Burguete, 1998).

Con dicho préstamo se terminó el mercado de la Merced, el cual se llamó “Miguel Alemán Valdés”. El mercado era amplio, con gradas, buena ventilación, el problema era que no tenía suficiente agua y los baños eran escasos para una numerosa población de comerciantes y compradores que acudían a dicho mercado.

Al inicio el mercado lucía vacío y para llenarlo el presidente municipal Adolfo López, obligó a los locatarios del mercado de San Francisco a pasarse al nuevo mercado, los locatarios se resistieron. Entonces, el presidente municipal, mediante un acuerdo de cabildo compró varios camiones llenos de piedras y las regó en la parte poniente del mercado, después entró la fuerza pública a golpear a los que se resistieran al traslado. De esta manera, todos los locatarios se trasladaron al mercado de la Merced.

El mercado de la Merced, al igual que otros mercados, contaba con cocinas económicas, venta de frutas, verduras, tamales, carnicerías, venta de quesos, sal. Así como existían muchos comerciantes, también se generaban mucha basura y problemas de higiene.

El grave problema del mercado era que la calle llamada de la Palma no estaba pavimentada y a cada momento se derrumbaba. Era un lodazal, los chamulas y zinacantecos, sin faltar los huixtecos, chancuqueros, chanaleros y tenejapanecos, para no pagar el uso de baños convirtieron en letrinas públicas los terrenos del viejo cuartel de la Merced. La peste era insoportable en días de mucho calor. Con el tiempo, Don Jesús G. Ruiz Blanco, presidente municipal de 1962 a 1964, mando a construir un muro en el lado sur del mercado, hizo pequeños puestos y puso cemento al espacio vacío. De todos modos los chamulas continuaron haciendo sus necesidades de “aguilita” y limpiándose con las hojas de vinagrera que crecía por el rumbo del mercado y del cerro.¹⁸⁷

El mercado de la Merced duró en funcionamiento alrededor de 20 años, en el mes de abril de 1970, fue demolido para construir en ese lugar el parque “José Castillo Tielemans”. Los locatarios fueron trasladados al parque de Fray Bartolomé y allí estuvieron hasta que se construyó el mercado José Castillo Tielemans en el barrio del Cerrillo, en donde fueron reubicados. El espacio que ocupaba el mercado de San Francisco todavía está en uso, actualmente es donde se encuentra el mercado de dulces y artesanías de la ciudad.

¹⁸⁷ Entrevista realizada a Burguete Estrada, Cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Mayo, 2010.

Años después y por las necesidades de la población se construye un nuevo mercado, conocido como el mercadito de San Ramón, mismo que fue construido en 1976 por el entonces gobernador del Estado de Chiapas Manuel Velasco Suárez, con el sano deseo de que los indígenas vendieran en este rumbo de la ciudad sus productos agrícolas. Lleva ese nombre porque se encuentra ubicado en el barrio del mismo nombre.

Desde su construcción y hasta la fecha apenas está ocupado, ya que el gran problema que presenta es que en épocas de lluvia siempre se inunda, sin buena comunicación, es apenas a principios del siglo XXI cuando tuvo algo de movimiento comercial. Se han hecho varios intentos para darle vida, pero tiene muy pocos vendedores, y no es atractivo para la población coleta. Ha quedado como un pequeño espacio de compra-venta y no con la afluencia que un mercado de abastos pueda tener.

Otro mercado de la ciudad, es el mercado de Los Altos (Mercaltos), ubicado en la calle prolongación Insurgentes, en el barrio de Ma. Auxiliadora. Un mercado de iniciativa privada, proyecto que comenzó en la administración del Ing. Carlos Rodríguez Morales (1989-1991). Fue inaugurado el 13 de noviembre de 1994, por el entonces gobernador de Chiapas, Lic. Javier Moreno. Al principio se denominó Mercado Regional de los Altos, S.A. de C.V. y al paso de los años se quedó como Mercaltos.

Este proyecto fue financiado con recursos de la iniciativa privada y con préstamos bancarios. La construcción de este mercado es amplia, bien ventilada, cómoda, con todos los servicios, pero ocupado apenas en un 30%, aún así ha continuado hasta la fecha. En los últimos años le han dado vida, al insertar vendedores en los corredores y en las aceras de los locales fijos. Pero en el interior del mercado aún sigue poco habitado.

Después de Mercaltos, en 1998 se construyó Merposur (Mercado Popular del Sur), ubicado justo al frente de Mercaltos, sobre la calle Prolongación Insurgentes. El alcalde de San Cristóbal, Lic. Rolando Villafuerte Aguilar, a través del diálogo con los indígenas que se habían instalado en el llamado "Terraplén" de la colonia 14 de septiembre, situado al oriente del mercado Castillo Tielemans, logró que el traslado de los comerciantes se diera en un marco de tranquilidad y de pleno respeto a los derechos humanos de los comerciantes.

El llamado Terraplén era una superficie de 6,832 metros cuadrados, se había convertido en un gran problema para los habitantes de la colonia 14 de septiembre, dado que los indígenas que llegaban a la ciudad para escapar de la intolerancia religiosa y política en los Altos de Chiapas, tenían como único recurso de empleo, la venta de productos agrícolas en el mercado. Por ello, cientos de vendedores ambulantes invadieron las calles

del barrio del Cerrillo y las de la colonia antes mencionada. La situación trajo consigo un gran auge comercial, pero provocó graves problemas de higiene, transporte, vialidad y seguridad pública.

El mercado José Castillo Tielemans se hizo insuficiente para alojar a los comerciantes. Se hizo un mercadito más en donde estaba el estacionamiento que ahora es llamado Mercadito Dos, se invadieron las calles situadas al sur y al poniente del mercado. El terreno del terraplén estuvo vacío por muchos años, había un tanque para agua, un local que iba ser destinado para velatorio y ahora es una capilla dedicada a San Judas Tadeo y el terreno donde se levantó el edificio de la escuela primaria Presidente Juárez, la cercanía con el mercado no era incomoda todavía

[...] a partir del golpe del EZLN zapatista, los indígenas del terraplén crearon una especie de coto de poder, de fortaleza, de tierra de nadie, donde nadie podía imponer la ley. Convirtieron el terraplén en un enorme centro de abastos dirigido por mafias de indígenas y centroamericanos y no pocos chilangos y poblanos que venían como abastecedores en los días más fuertes del conflicto armado. Los indígenas se crecieron en su despotismo hacia los mestizos. La delincuencia y la suciedad llenaron el mercado del terraplén. La gente compraba allí por necesidad y los carteristas hacían su agosto en esa zona del antiguo mercado. Los mismos indios vendedores de frutas y de diversos productos que incluían carbón, legumbres, frutas, muebles de madera, leña, loza y cien cosas más, eran los que castigaban a quien les caía mal o sorprendían robando alguna chuchería. Lo llevaban a la orilla del río que corre atrás de la colonia y allí lo ajusticiaban, lo dejaban molido a golpes, otras veces castigaban a los infractores con navajazos o cachazos de armas de alto poder. Los mismos carterillos golpeaban a los compradores. Pasar en carro por la calle Edgar Robledo Santiago, se convirtió en un verdadero calvario, amenazas, golpes. La impunidad de los indígenas no tenía freno. Envalentonados por las acciones y por las palabras del Obispo Samuel Ruíz García, por las consignas y el fundamentalismo del EZLN y por la misma arrogancia de los indios azuzados por activistas profesionales que les inculcaban una errónea política indigenista de racismo y desprecio, el terraplén se convirtió en una zona tan peligrosa como Tepito, la colonia Buenos Aires o el mercado de la Merced en la ciudad de México.¹⁸⁸

Se puede observar en esta descripción que hace Burguete, el resentimiento de muchos coletos hacia los indígenas, cada descripción es dada con calificativos negativos; se les culpa a los indígenas de la falta de higiene, de los problemas de seguridad; se les acusa de ser ladrones, violentos, mafiosos. En este mismo tenor, en relación al tema de la invasión del terraplén, José Luis, un vendedor del mercado Castillo Tielemans señala:

Insoponible era la situación que prevalecía en el terraplén, todos los conflictos que se suscitaban entre los católicos y los evangelistas en Chamula y algunos parajes de Chenalhó, por fuerza se reflejaban en la zona del terraplén. Líderes indígenas como Domingo López Ángel, sembraba el odio y la división entre los

¹⁸⁸ Entrevista realizada a Burguete Estrada, Cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Mayo, 2010.

indígenas. Domingo se atrevió a pedir 30 hectáreas para hacer según él un mercado autónomo indígena, o sea ¡un pueblo indígena autónomo dentro del mercado!, puede creer eso, un pueblo indígena en la misma ciudad de San Cristóbal, ¡qué abuso!¹⁸⁹

Es de resaltar el asombro de José Luis al señalar la “abusivés” de los indígenas al pretender tener su propio mercado, y al señalar de nuevo que la culpa de todos los problemas la tienen los indígenas.

La demanda de la creación de un mercado indígena fue presentada en un oficio dirigido al presidente municipal Rolando Villafuerte, firmada por Domingo López Ángel, representante de la CRIACH, en donde señala entre otras cosas:

Y para tener un mercado de a de veras necesitamos lugar para todos los que quieran vender ahorita y mañana y pasado mañana. Y lugar para los servicios y limpieza y organización y necesitamos autoridad que haga cumplir la ley y que proteja al chico del grande y lugar para bodegas y para estacionamiento y para un hotel para los que vienen de lejos a comprar y a vender muchas cosas. Yo he estudiado mucho los mercados de nuestros antepasados cuando eran grandes y ellos eran ricos con sus mercados. Por eso lo primero es que busquemos juntos un terreno nuevo, porque en el de San Ramón no se puede, y yo lo comprendo, pero en el de Mercaltos vamos a estar peor que ahorita porque con 17,000 metros no tenemos ni para empezar (López, 1997).¹⁹⁰

Al iniciar la gestión del ayuntamiento municipal del Lic. Rolando Villafuerte, algunos colonos de la unidad habitacional 14 de septiembre, reclamaron que ya era tiempo de desalojar el terraplén. Los colonos se molestaron al no darles una respuesta inmediata, y realizaron bloqueos de calles, a la vez que realizaron varios plantones. Los colonos accedieron al diálogo, entendiendo que sólo ofreciendo alternativas a los vendedores indígenas era como podrían salir pacíficamente del terraplén.

El Lic. Villafuerte se comprometió con los colonos para encontrar una solución justa a este problema. Comenzaron las gestiones para la realización de un nuevo mercado y el 10 de julio de 1997, en sesión extraordinaria de cabildo se aprobó que el nuevo centro de abastos se denominará Mercado Popular del Sur.

En octubre de 1997 se aprobó el presupuesto para la construcción del nuevo mercado, el Secretario de Desarrollo Económico, solicitó para el inicio de la construcción el padrón de los comerciantes que serían beneficiados y un convenio firmado por el ayuntamiento y vendedores, en donde estos últimos aceptaban ser reubicados en el Mercado Popular del Sur.

¹⁸⁹ Entrevista realizada a José Luis, abril, 2010.

¹⁹⁰ Ver anexo núm. 4, donde se presenta el documento completo que Domingo López Ángel dirigió a Rolando Villafuerte

La primera piedra de este mercado se colocó el 14 de enero de 1998, la obra se inicia y el proyecto contempla 124 locales, 3 naves, espacios para cocinas, 8,000 metros de tianguis, espacio para las carretillas y 2, 400 metros para maniobras de carga y descarga. La obra se termina y comienza las negociaciones para el traslado, así es como el 17 de octubre de 1998 se trasladan pacíficamente a los vendedores del terraplén al Merposur. Actualmente es el segundo mercado de mayor importancia en la ciudad.

Otro mercado en la ciudad, el de más reciente creación, se encuentra en la zona norte, llamado mercado “Chiapas solidario”, fue una creación del Gobierno de Juan Sabines Guerrero, en el 2011. Este mercado ha tenido una serie de conflictos desde antes de su construcción.

Los indígenas que habitan en la zona norte de la ciudad, solicitaron al gobernador del estado la creación de un nuevo mercado, dado que en el mercado tradicional ya no tienen posibilidad de adquirir ningún espacio para la venta de sus productos. Por tanto, se ubican en dicho mercado como vendedores ambulantes, esto lleva a serios problemas con los vendedores de los puestos fijos, quienes solicitan a la autoridades constantemente que desalojen a los ambulantes, pretextando que les quitan sus ventas.

El gobernador accede a la creación del nuevo mercado, pero ya que estaban concluidas las obras, se decide que no se otorgaría el mercado a los habitantes de la zona norte, si no que se trasladarían a los locatarios del mercado Castillo Tielemans al nuevo mercado. Ambas partes se inconformaron, los primeros argumentaron que ellos fueron los que solicitaron el mercado y que no era justo que ahora se les otorgara a personas que no hicieron ninguna gestión; los segundos, señalaban que nadie había pedido que los trasladarán a un nuevo mercado y que no se irían de donde estaban, amén de que los locales del nuevo mercado eran insuficientes para la población de vendedores del mercado tradicional.

Nadie le pidió a la autoridades que nos llevaran al mercado del norte. Nosotros vamos a defender nuestro mercado porque aquí es nuestra casa, es donde hemos estado por muchos años y ahora nos quieren sacar, porque dicen que en este espacio lo van a utilizar para poner una de esas tiendas grandes y no lo vamos a permitir. Por eso, estamos luchando. Yo vi el plano que tienen en la presidencia municipal, ya lo tienen todo listo para la tienda. Por eso nos quieren sacar, y lo peor es que ni si quiera nos ofrecen garantías para llevarnos al nuevo mercado, se están repartiendo los puestos como quieren y mucha gente va quedar sin puesto.¹⁹¹

¹⁹¹ Entrevista a Narciso, líder indígena de la organización ALMETRACH (Asociación de locatarios del mercado tradicional de Chiapas), Octubre de 2011.

En un documento que dirigieron a diversas organizaciones civiles, los comerciantes del mercado tradicional, quienes firmaron como adherentes a la otra campaña, externaron su rechazo total al traslado de los locatarios al mercado del norte.

Como comerciantes adherentes a la Otra Campaña nos decidimos a RESISTIR al traslado de nuestro puesto al nuevo mercado de la zona Norte. Sabemos que hay locatarios que ya se fueron al nuevo mercado a recibir sus puestos y esto lo respetamos. Pero también queremos el respeto de todas y todos las y los comerciantes que quieren seguir en el mercado José Castillo Tielemans.¹⁹²

El periódico *La Jornada* también publicó un artículo señalando las versiones del posible desalojo del mercado Castillo Tielemans:

No se sabe bien qué va a ocurrir con el mercado José Castillo Tielemans. Unos dicen que la municipalidad tiene vendido el terreno a la empresa Soriana, y otros que van a poner un parque (turístico). Nosotros no queremos ni la empresa ni el parque. Tampoco el mercado de la zona norte, porque es otro sitio y otro trabajo. Según informaciones periodísticas, el gobierno municipal pretende sacar a la fuerza a los comerciantes. Dicen los funcionarios que no tenemos derecho a hablar porque no somos ciudadanos de San Cristóbal, y esto no es cierto. Además, como dice la Constitución Política, todos tenemos derecho a manifestarnos y vamos a defender nuestro centro de trabajo, porque es nuestra vida (Bellinghausen, 2010)

El mercado de la zona norte “Chiapas solidario” ha sido escenario de fuertes disputas entre líderes, políticos y funcionarios estatales. Así, y con todos estos problemas, el mercado ha tenido tres inauguraciones, una primera inauguración se dió el 8 de octubre de 2011, por los titulares de las secretarías estatales de Desarrollo Social y de Economía Samuel Toledo y Claudia Trujillo respectivamente, por la presidenta de la ciudad Cecilia Flores y por el entonces administrador de la central de abastos Francisco Martínez Pedrero. Este último fue corrido del mercado por un grupo de choque, quien argumentó no quererlo como administrador porque había hecho una mala distribución de los locales.

Al día siguiente de su inauguración, el 9 de octubre del mismo año, el mercado fue tomado por cientos de indígenas afiliados a 15 organizaciones sociales, inconformes por el reparto de bodegas y otros espacios.

El mercado cuenta con más de 1000 puestos que resultaron insuficientes para la demanda de la población, principalmente indígenas que habitan la zona norte de la ciudad. Manuel Collazo Gómez, dirigente de la Organización de Pueblos Evangélicos de Los Altos de Chiapas (OPEACH), dijo en entrevista a Elio Henríquez del periódico *La Jornada* que sus militantes se apoderaron de 170 puestos fuera de las naves techadas. “Desde el año

¹⁹² Ver anexo núm. 5 donde se presenta el documento completo

pasado solicitamos a las autoridades estatales 170 espacios, pero como no hubo respuesta y el mercado ya está operando, mejor lo ocupamos”, dijo el líder tzotzil (Henríquez, 2011).

Después de varias negociaciones las personas que habían tomado el mercado lo desalojaron al día siguiente y fue custodiado varios días por la policía municipal. Se asignó un nuevo administrador, quien comentó que habría espacio para todos y que se negociaría con las organizaciones de comerciantes para que todos estén a gusto en el nuevo mercado.

Por segunda vez se inaugura el mercado de la zona norte, el día 20 de noviembre de 2011, por el subsecretario del Instituto Chiapas Solidario I. Ancheita Palacios, el nuevo administrador del mercado Hugo Pérez Moreno, el pastor evangélico Esdras Alonso González y el líder de locatarios Manuel Collazo Gómez. El mercado comienza a funcionar de manera regular, aun con pocos compradores, pero con la ilusión de que pronto será el mercado más importante del estado.

La tercera inauguración se da el 19 de marzo de 2012, por el gobernador del estado Juan Sabines, acompañado de la presidenta del DIF, Isabel Aguilera y de la presidenta municipal Cecilia Flores. El gobernador, en su discurso de inauguración señaló “El mercado de la zona norte es tipificado el más grande del estado de Chiapas, era un compromiso de campaña, ya se cumplió con hechos”.¹⁹³

Los locales fueron repartidos a diferentes sectores de la población, se les asignó primero a los habitantes de las colonias de la zona norte, posteriormente los líderes de diversas organizaciones obtuvieron diversos locales para otorgarles a sus agremiados, y finalmente se otorgó a los miembros de las asambleas de barrios diversos locales, quienes a manera algunos de rifa, y otros por votación, decidieron quienes podían obtener un puesto en el mercado Chiapas Solidario. Actualmente el mercado funciona de manera regular y no se han presentado más problemas.

En San Cristóbal existen muchos espacios considerados como mercados, y atendiendo a las definiciones dadas líneas arriba, podemos retomar la que señala que es un espacio donde interactúan vendedores y compradores, un espacio de relaciones, de intercambios, de socialización; por tanto, los mercados forman parte de la historia de la ciudad y, además, de los que actualmente existen centrados en la compra venta de productos perecederos, encontramos también los llamados mercados de artesanías.

Entre los mercados que encontramos en la ciudad, está el de dulces y artesanías, ubicado en la plaza San Francisco, en este mercado se pueden encontrar la gran variedad de

¹⁹³ Notas del diario de campo.

dulces típicos de la ciudad, así como muchas de las artesanías que elaboran los artesanos indígenas. El Mercado de artesanías ubicado en la plaza Santo Domingo, es muy popular entre los turistas, mismos que acuden a comprar alguna artesanía, aunque ha sido motivo de molestia de muchos “coletos”, quienes argumentan que ya no pueden visitar con tranquilidad los templos. En el mes de octubre de 2011 en el contexto de la Cumbre Mundial de Turismo aconteció un hecho histórico para este mercado, por razones que aun nadie se explica, fueron retirados todos los vendedores que en su mayoría son indígenas, los días que duró la cumbre, se podía apreciar el parque de la iglesia de Santo Domingo y la iglesia de la Virgen de Caridad, completamente vacíos. Para el sector más conservador de la ciudad fue el mayor logro de la cumbre, este hecho agradó a muchas personas de la ciudad, se podía ver a mucha gente “coleta” tomando fotos y haciendo todo tipo de comentarios.

Que emoción me dio ver Santo Domingo libre de indígenas, pero también mucha tristeza porque solo va ser por tres o cuatro días, y pronto volverán esos “malditos indios” a invadir nuestros monumentos históricos, que lo único que hacen es destrozarse la ciudad.¹⁹⁴

Cómo se pudiera lograr que estos indios no regresen... Aquí se ve tan bonito. Tenemos una ciudad tan hermosa, nuestros templos son tan bellos, pero está gente lo ha destrozado, ¡ojalá se lograra! Si nos uniéramos y no dejar que se vuelvan a poner aquí, pero nadie nos hace caso, los indios tienen tanto poder que nadie les puede hacer nada. Así debe ser nuestra ciudad “limpia de indios”, si es necesario que los escondan en sus pueblos, que lo hagan, pero que no regresen aquí.¹⁹⁵

En los días que se encontraba sin vendedores la plaza de Santo Domingo y la alameda de Caridad, eran diversas las expresiones, la mayoría coincidía en que hacía mucho que no veía el lugar vacío y que desearían verlo siempre así “limpio”, dado que los vendedores están destruyendo los espacios públicos. Escuchando los diversos comentarios se rescataron los siguientes:

- Qué bonito se ve aquí sin indios.
- Quién nos haría el milagro de que la Santo Domingo estuviera libre de esta gente sucia.
- Por primera vez veo las iglesias limpias.
- Qué gusto da venir así sin indios.
- Estoy de acuerdo en que los saquen para siempre.
- Qué feo se ve cuando ellos están.
- Amo San Cristóbal y ahora sin indios se ve más hermosa.
- Hace tanto que no venía que ya ni recordaba cómo era la iglesia, es que con estos indios no da ganas ni venir.

¹⁹⁴ Comentario de una ciudadana “coleta” afuera de la iglesia de Santo Domingo el día 18 de octubre de 2011

¹⁹⁵ Comentario de Lucía, entrevista en relación a la salida de los indígenas de Santo Domingo en el marco de la cumbre mundial de turismo llevada a cabo en la ciudad de San Cristóbal, del 17 al 20 de octubre de 2011.

Es interesante ver el sentido de pertenecía que muchos coletos tienen de “su ciudad”, la que han mancillado “los otros” que vinieron a ensuciarla, a ocupar sus espacios. En todas estas inclusiones y exclusiones al mismo tiempo, lo que representan los coletos “indignados”, es responder a una de las necesidades más esenciales del ser humano, el reconocimiento de la identidad, el sentirse diferentes de los otros, el agruparse en una categoría, la de los mestizos.

De esta forma podemos ver que la vida de los mercados en la ciudad es sumamente intensa, son espacios públicos en donde se desarrolla gran parte de la vida de los habitantes de la ciudad, espacio en donde conviven, unas veces armoniosamente y otras tantas conflictivamente, coletos e indígenas.

6.3.2. Mercado José Castillo Tielemans

El mercado municipal “José Castillo Tielemans” se encuentra ubicado en el barrio del Cerrillo, limita al poniente con la avenida General Miguel Utrilla, al norte con la calle Nicaragua, al oriente con la calle Belisario Domínguez y al sur con la calle Chiapa de Corzo. Actualmente dada la llegada de muchos comerciantes tanto fijos como ambulantes, se ha ido ampliando considerablemente. Los vendedores han ocupado casi todas las calles cercanas al mercado.

Las gestiones para la construcción del mercado iniciaron en 1966 y fue inaugurado el 18 de noviembre de 1970 por el entonces gobernador del estado José Castillo Tielemans,¹⁹⁶ y lleva su nombre por haber sido su fundador. Recordemos que a este mercado llegaron quienes eran vendedores del anterior mercado llamado “Miguel Alemán Valdés” y quienes estuvieron provisionalmente en San Francisco mientras se construía el ahora mercado tradicional.

¹⁹⁶ José Castillo Tielemans (1911-1990), fue gobernador Constitucional del Estado de Chiapas de 1964 a 1970, fu abogado y funcionario público. Nació en San Cristóbal de Las Casas y realizó en la misma ciudad sus estudios de primaria, secundaria y preparatoria. Fue licenciado en derecho por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Fue catedrático de Extensión universitaria y profesor en el colegio militar. Ocupó varios cargos en la Secretaría de Agricultura y Ganadería, en la Comisión Nacional de Colonización, Procurador de Justicia del Estado de Hidalgo, Senador de la República y gobernador de Chiapas. En San Cristóbal de Las Casas, reconstruyó el Palacio Municipal, el auditorio de basquetbol, construyó varias escuelas, reubicó la cárcel municipal, y el mercado que lleva su nombre.

Actualmente el mercado se encuentra en total deterioro, esa fue la razón que dieron las autoridades municipales y estatales para proponer derrumbarlo y trasladar a los comerciantes al nuevo mercado de la zona norte. Este no es un problema que se halla presentado en últimas fechas, el problema del mal funcionamiento del mercado data desde su construcción.

En cuanto a su mercado, el Castillo Tielemans parece ser que los amigos de don Pepe lo engañaron. La obra fue muy mal construida desde el principio: desagües estrechos, mal sistema de drenaje, falta de agua, mala calidad de materiales. Los ingenieros de obras públicas del estado, en una atroz corrupción se robaron gran parte del presupuesto destinado a este centro de abastos. El mercado no fue planeado para albergar a una gran cantidad de locatarios. A los pocos años de inaugurado el mercado empezó a crecer y a invadir aceras y calles aledañas.¹⁹⁷

Pocas mejoras se han hecho al inmueble, en 1975 se construyó un tanque elevado para agua potable, en 1982, después de la erupción del volcán Chichonal, las láminas del techo de la nave principal habían quedado muy dañadas, entonces se hizo una reparación de todo el interior de la nave. Todo esto fue insuficiente, algunos presidentes municipales hicieron algunos cambios, entre ellos construyeron anexos como estacionamiento y otros locales.

La superficie del mercado según el plano realizado para su construcción, es de 8,500 metros cuadrados, aunque con la llegada masiva de vendedores ambulantes esa superficie se ha superado por mucho.¹⁹⁸

En un principio el mercado municipal fue construido con 680 locales y tres tianguis, su nave estaba dividida en dos secciones, la primera ésta en el interior del mercado, son puestos fijos que inicialmente eran ocupados solo por coletos, en la cual se encontraba la venta de pollo, pescado, carnes de res y de puerco; productos lácteos como: queso, quesillo, crema, mantequilla. La segunda sección se encuentra al exterior en la planta alta, donde se instalaron puestos fijos, este espacio se diseñó para la venta de velas, veladoras, parafinas, ha sido un espacio muy importante para la compra de productos, principalmente, de los indígenas, ya que ellos consumen gran cantidad de velas así como de incienso en sus prácticas religiosas. En los 3 tianguis que se construyeron alrededor de la nave principal, había venta de frutas y verduras.

Actualmente el mercado ya no conserva su estructura inicial dado que no son respetados los límites establecidos en su construcción, esto porque los comerciantes

¹⁹⁷ Entrevista realizada a Burguete Estrada, Cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, mayo, 2010.

¹⁹⁸ Datos proporcionados por el administrador del mercado Adán Vázquez Rodríguez, en entrevista realizada en septiembre de 2010.

comenzaron a vender otro tipo de productos, ocupando sus mismos locales pero cambiando de giro comercial.

Yo recuerdo cuando llegué a vender aquí al mercado [Castillo Tielemans] hace ya más de treinta años, yo era una vendedora no ambulante, porque rentaba yo un local cerca de la iglesia del Cerrillo, en la calle Belisario Domínguez, pero quería yo mi puesto, ya no quería pagar renta; entonces nos organizamos varios vendedores para solicitar que se construyeran locales alrededor de la nave principal y ayudados por el líder sindical, hicimos la solicitud al ayuntamiento y nos construyeron varios puestos, recuerdo todavía que me costó \$600.00, era mucho dinero, pero valía la pena para que ya tuviera mi puesto fijo. En ese entonces este lugar [donde está su local ahora, alrededor de la nave principal] era el basurero del mercado, no había todas las tiendas que hay ahora, al inicio ni vendíamos nada porque éramos como diez gentes vendiendo aquí y mire ahora ya no se puede ni pasar.¹⁹⁹

Anteriormente, en el mercado municipal José Castillo Tielemans, el comercio de la ciudad y de la región estaban controlados por coletos, pero ahora los indígenas controlan gran parte de este mercado y los mercados de San Ramón, el de La Hormiga, Mercaltos y Merposur.

En el mercado hay puestos “legales e ilegales”, los legales están autorizados por el municipio y pagan impuestos o cuotas; los ilegales no están autorizados ni pagan impuestos, pero pagan cuotas a autoridades o representantes y líderes sindicales.

Las cuotas que pagan los locatarios del mercado son variables, ya que los vendedores con puestos fijos pagan \$ 3.00 diarios o \$650.00 anuales, si el pago es diario se hace directamente al cobrador que pasa de local en local y les entrega un pequeño recibo; si el pago es anual este se realiza en hacienda del estado; los vendedores ambulantes pagan \$5.00 por día y de igual manera les entregan un recibo. También se cobra el derecho por descarga de frutas y verduras, este pago es de \$50.00 por carro. Por otro lado, hay cobros en cuanto el traspaso de propietario de un local, este se debe hacer a la administración del mercado y tiene un costo de \$700.00, además de entregar un oficio en el que se indica que se renuncia de forma voluntaria al local comercial, “legalmente” no existe la venta de puestos, pero en la “ilegalidad” estos llegan a venderse entre \$5,000 y \$50,000, dependiendo del lugar donde se ubique y el tamaño del local.²⁰⁰

¿En qué momento llegó a ser insuficiente el espacio del mercado Castillo Tielemans? Antes que nada se puede señalar, que el crecimiento poblacional de cualquier lugar, permite la saturación de los espacios públicos y existe la necesidad de crear otros, situación que no sucedió en esta ciudad, si no hasta 1998, cuando se crea el mercado

¹⁹⁹ Entrevista realizada a Carmen, locataria del mercado público José Castillo Tielemans, agosto de 2010.

²⁰⁰ Datos proporcionados por el administrador del mercado Adán Vázquez Rodríguez, en entrevista realizada en septiembre de 2010.

llamado “Merposur” y más de diez años después, en 2010, el mercado del norte, “Chiapas Solidario”.

Otra razón de la sobrepoblación del mercado se presenta a raíz de las constantes expulsiones dadas en algunos municipios de la región Altos –en unos más fuertes que en otros–, la ciudad de San Cristóbal tuvo la llegada de varias familias indígenas, situación que llevó al surgimiento de organizaciones sociales, mismas que se crearon para solucionar sus problemas inmediatos, básicamente el retorno a sus lugares de origen y la libertad de creencia religiosa. Sin embargo, esta población se enfrentaba a otro problema grave, la satisfacción de sus nuevas necesidades de bienestar.

Para los años noventa eran por lo menos 20,000 los indígenas que se asimilaron en Jovel, vinieron y compraron terrenos o los invadieron. Al rato andaban exigiendo al municipio la dotación de servicios públicos. El único lugar donde podían trabajar era el mercado público José Castillo Tielemans, el mercado se saturó, se crearon mercaditos anexos y continuo la llegada de expulsados. Para 1994, en los días del conflicto del EZLN ya sobrepasaban los 40,000 indígenas. A estas alturas son más y siguen llegando. La pobreza y el miedo hacen que los indígenas lleguen a San Cristóbal, a lo único que pueden dedicarse es al comercio ambulante. No hay de otra. Los locatarios del mercado llenaron las calles del barrio del Cerrillo y algunas calles de la colonia Revolución Mexicana y varias de la unidad habitacional 14 de septiembre.²⁰¹

Es importante destacar que muchos de los indígenas que llegaron a la ciudad, en la oleada masiva de expulsiones, ya tenían relaciones económicas, y muchas veces de compadrazgo o amistad, con comerciantes coletos, principalmente con los de la calle Real de Guadalupe. Estas relaciones se establecen dado que los indígenas venían a la ciudad a entregar sus productos, mismos que se realizaban a través del encargo por parte de los comerciantes, quienes en la mayoría de las ocasiones les pagaban a muy bajos costos y esto era incosteable para los indígenas, que tenían que pagar transporte para llegar a San Cristóbal.

Los indígenas se fueron insertando en el mercado laboral, tanto formal como informal, este último es en el que más encontraron ubicación, dada la facilidad que tenían para vender en el mercado público. En el mercado José Castillo Tielemans, encontramos a vendedores indígenas en diversas áreas, como en frutas y verduras, herramientas, plantas medicinales, ropa, comida preparada, tacos, zapatos, artículos de cocina, pollo, carne de res. Es curioso pero actualmente no hay ningún indígena vendiendo carne de puerco, la razón es porque los mestizos del barrio de Cuxtitalí controlan la venta del puerco en su totalidad. Pero no solo se ubican en el mercado, también están en el sector informal, llamado

²⁰¹ Entrevista realizada a Burguete Estrada, Cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Mayo, 2010.

comúnmente ambulante, en los alrededores del parque central y en las calles que han sido destinadas como andadores turísticos.

Es de esta manera como la creciente demanda de locales ha hecho que los espacios acondicionados para el mercado se hayan saturado, situación que ha tenido como consecuencia la invasión de espacios por parte de indígenas, en su mayoría afiliados y respaldados por organizaciones sociales representativas. En el siguiente epígrafe hablaremos de las organizaciones sociales y sindicales que se encuentran en el mercado.

Una de las principales invasiones fue la del antiguo estacionamiento ubicado frente a la puerta principal del mercado, le siguieron la calle Díaz Ordaz y la cerrada Bermudas. Después el estacionamiento ubicado entre General Utrilla y 20 de noviembre, llamado actualmente el Mercadito Dos. En cuanto a las calles aledañas del mercado también han sido ocupados por transportistas locales y foráneos, en las casas particulares se han instalado gran cantidad de terminales de transporte que van a las comunidades cercanas, de la misma forma las terminales de transporte local, que tienen diversas rutas en la ciudad, tienen como terminal el mercado público. Todo el transporte que va a las comunidades actualmente es controlado por indígenas de Los Altos de Chiapas.²⁰²

Podemos darnos cuenta que el aumento de vendedores en el mercado ha sido de forma un tanto desordenada; de acuerdo a los datos proporcionados por el líder de la Asociación de Locatarios del Mercado Tradicional, quien señala que actualmente son alrededor de 1,700 vendedores con puestos fijos, en lo que es la parte principal del mercado, esto es la nave y sus alrededores, mientras que en el mercadito dos, hay un promedio de 200 locatarios, estos datos están registrados en un censo que hizo el Gobierno del Estado, pero que no se llegó a publicar, dado que eran datos que se requerían para el traslado al nuevo mercado. En este censo realizado en el mes de septiembre de 2010, se tomó en cuenta el nombre del locatario, la extensión de cada local comercial y su afiliación a algún sindicato.

En lo que respecta a los vendedores ambulantes se calcula un promedio de 500 vendedores, a ellos no los tomaron en cuenta en el censo, la razón fue para que no pudieran obtener derecho y sumarse más vendedores.

El censo solo fue para la gente que esta posesionada de sus espacios, esto es de los puestos fijos y semifijos, los ambulantes me acuerdo que dijo el Ingeniero Fernando Altuzar, los que están bien apretaditos esos no los vamos a tocar porque el secretario Noé Castañón decía con la gente de ambulantes no nos podemos meter porque si sabe que vamos hacer el censo dice si hay una persona,

²⁰² Notas del diario de campo.

mañana va ver veinte personas ahí, se hace una filada, entonces nunca vamos a terminar, entonces no se levantó censo con ellos.²⁰³

Dada la cantidad de vendedores existentes en el mercado, actualmente ya no se acepta que llegue otro vendedor más, ya no hay espacios, lo único que se permite son los traspasos. Narciso señala que ni él, ni el gobierno municipal o estatal tienen la facultad de quitar o poner locatarios. Esto lo deben de hacer conjuntamente los sindicatos y las organizaciones.

6.3.2.1. El mercado y sus organizaciones

En cuanto a las formas de organización, los locatarios están afiliados a diferentes sindicatos como la Confederación de Trabajadores de México (CTM), Confederación Nacional de Organizaciones Populares (CNOP), Confederación Regional de Obreros Mexicanos (CROM), Único Sindicato de Locatarios (USLO) u organizaciones como el Consejo de Representantes Indígenas de los Altos de Chiapas (CRIACH), la Organización de Pueblos Evangélicos de Los Altos de Chiapas (OPEACH), Asociación de Locatarios del Mercado Tradicional de Chiapas (ALMETRACH).

Un sindicato es una organización integrada por trabajadores en defensa y promoción de sus intereses sociales, económicos y profesionales relacionados con su actividad laboral. Los sindicatos tienen como objetivo primordial el bienestar de sus miembros, es decir asegurar condiciones dignas de seguridad e higiene laboral y generar mediante la unidad la suficiente capacidad de negociación para el diálogo con los trabajadores.

La organización social la definimos como aquella agrupación que por medio de ella se movilizan para demandar o solucionar problemas diversos y cuyas característica principal es la de estar formada por dos partes fundamentales: la “base”, que es la mayoría de los miembros que la conforman y los representantes o líderes, quienes adquieren el papel de mediadores o intermediarios entre la base y el sector oficial.

Vázquez (1992:27) hace énfasis en la intermediación presente en las formas organizativas, que por naturaleza se dice debe existir. Por tanto, la intermediación es una característica fundamental en la organización social, y hace referencia de la importancia que

²⁰³ Entrevista a Narciso Ruíz Sántiz, líder de ALMETRACH, noviembre de 2011.

adquiere la identidad étnica de grupo para hacerse de demandas y solucionar ciertos problemas.

La llegada masiva de indígenas a la ciudad de San Cristóbal, representó para muchos de ellos un serio problema, ya que se enfrentaban al desempleo en un lugar que poco conocían; como ya habíamos señalado anteriormente, muchos tuvieron que auto emplearse en los ramos de servicios, del comercio, sobre todo en el ambulante, otros se emplearon en la industria de la construcción como peones y los más experimentados como albañiles, así también se insertaron en el servicio doméstico o como empleados en papelerías, farmacias, tiendas de ropa, supermercados, tortillerías, de lava coches. Y la mayor fuente de empleo que han tenido ha sido en 2002, cuando se inaugura por el entonces presidente de la República Vicente Fox Quezada en San Cristóbal de Las Casas, la empresa Trans Textil Internacional, S. A. de C.V. más conocida como la fábrica de hilados y tejidos, propiedad de Kamel Nacif. Esta empresa dio empleo aproximadamente a 500 indígenas, quienes trabajaban 8 horas diarias con el salario mínimo vigente y sin ninguna prestación social. Pocos años duró la fábrica y entonces quienes laboraban en la misma de nuevo se vieron ante el problema del desempleo.

Muchos de los indígenas que no tenían empleo decidieron adherirse a las organizaciones existentes en la ciudad, con el fin de poder conseguir un trabajo, pero el pertenecer a una organización no les garantiza que puedan ocupar un puesto de trabajo. Las organizaciones, así como los sindicatos señalan que su objetivo primordial es el de proteger a sus agremiados en contra de los abusos de las autoridades, pero muchas veces tienen que defenderse de sus mismos dirigentes.

Las organizaciones y los sindicatos buscan incorporar a sus filas al mayor número de personas, esto les permite lograr ciertos fines colectivos y enfrentarse a los problemas laborales que puedan presentarse. La afiliación a una organización se da de dos maneras, según Sánchez (2001): la primera, con aquellas personas que llegan a vecindarse en una colonia indígena dominada por una organización y, la segunda, por ocupar un local comercial cuyo espacio también depende de una organización.

Como una necesidad de protección y de establecerse como vendedores con todos los derechos en el mercado, muchos indígenas fueron insertándose a las diferentes organizaciones. Así de esta forma desde su llegada a la ciudad, aproximadamente en los años setenta los indígenas que vivían y trabajaban en la ciudad se afiliaron a sindicatos y confederaciones oficiales, que los representaban laboralmente, la mayoría de las

organizaciones agruparon en sus filas principalmente a trabajadores de la construcción y a vendedores del mercado.

En los años ochenta los indígenas de la ciudad formaron organizaciones sociales (la CODEPACH y el CRIACH) para defender a expulsados, especialmente del municipio de San Juan Chamula. Después fundaron otras organizaciones: la OPEACH, ORIACH, SCOPNUR, SOCAMA, UNAL, OTEZ, SOCOTACH, entre otras (Estrada, 2009:93).

Como señalábamos anteriormente, el transporte creció aceleradamente en la ciudad y, por ello, se fueron creando organizaciones para protegerse de la competencia. Estrada (2009) señala que en los noventa se crearon organizaciones indígenas con objetivos específicos, entre ellos está el de gestionar permisos para el comercio o el transporte público en la región de los Altos y, sobre todo, en San Cristóbal de Las Casas.

A continuación detallamos algunas de las organizaciones que funcionan en el mercado público José Castillo Tielemans, y que no sólo tienen agremiados en este lugar, si no que cuentan con afiliados en los demás mercados de la ciudad, tanto en los de abastos como los de artesanías.

El Consejo de Representantes indígenas de los Altos de Chiapas, se formó el 6 de septiembre de 1984, principalmente con expulsados del municipio de Chamula y de otros municipios de los Altos. La iglesia presbiteriana participó en su fundación y financiamiento. Su líder era Domingo López Ángel, quien fue expulsado de San Juan Chamula por convertirse a la religión presbiteriana. Actualmente, el CRIACH sigue siendo una de las organizaciones indígenas más importantes de Los Altos, en San Cristóbal crearon las primeras colonias indígenas: La Hormiga, y Nueva Esperanza, después, creció, afilió a más indígenas y amplió su territorio.

Al principio el CRIACH se creó para defender los derechos humanos de los indígenas expulsados, y el principal derecho que defendían era la libertad de creencias. Ahora, en la práctica, el CRIACH ha cambiado objetivos, estrategias y acciones, actualmente también representa a indígenas, comerciantes y transportistas principalmente en San Cristóbal y en Los Altos (Estrada, 2009:97).

La Organización de Representantes Indígenas de Los Altos de Chiapas, se constituyó en enero de 1988 con grupos de indígenas protestantes de Los Altos. Se afiliaron noventa indígenas de veinte comunidades, especialmente de San Juan Chamula, Chenalhó y Chalchihuitan. En la formación de la ORIACH participaron delegados de otras organizaciones sociales, entre ellas la OCEZ y el Movimiento Democrático Magisterial (Morquecho, 1992). En la organización hubo muchas divisiones y conflictos y como

resultado de ello algunos afiliados renunciaron y regresaron al CRIACH, y éste se fortaleció, en tanto que en 1990 la ORIACH desapareció.

La Organización de Pueblos Evangélicos de Los Altos de Chiapas, se constituye a partir de una separación de la CRIACH. De acuerdo a Estrada (2009:104) en 1995, el CRIACH, tuvo otra división y un grupo de disidentes fundó la Organización, encabezada por los hermanos Salvador y Manuel Collazo. Establecieron su sede en la colonia Paraíso donde la mayoría de sus habitantes son indígenas protestantes. Muchos de sus afiliados, comerciantes y transportistas que pertenecían al CRIACH, aceptaron salirse del mercado José Castillo Tielemans y reinstalarse en el Merposur y Mercaltos. Actualmente la OPEACH sigue siendo una organización importante para los indígenas de Los Altos, y ha realizado distintas estrategias para fortalecerse, consigue créditos y tierras, permisos y concesiones para comerciantes y transportistas.

Por otro lado, como ya se había señalado, en el mercado tradicional funcionan organizaciones y sindicatos, entre los sindicatos que operan en el mercado público se encuentran la CROM, CTM, CNOP y USLO.

Se puede observar que las instalaciones de las organizaciones se encuentran ubicadas en las colonias indígenas, mientras que la ubicación de los sindicatos se concentra en los barrios de la ciudad, en tanto que la asociación de locatarios del mercado tiene sus oficinas en el mismo mercado.

Es importante señalar que hasta noviembre de 2010, la mayoría de los vendedores mestizos estaban afiliados a los sindicatos, mientras que los vendedores indígenas se afiliaron a las organizaciones sociales. La fecha marca una situación importante porque en ese entonces se crea la ALMETRACH, con la finalidad de defender el mercado del traslado que pretendían hacer tanto el presidente municipal como el gobernador del Estado al nuevo mercado de la zona norte “Chiapas Solidario”. El representante de dicha asociación es Narciso Ruíz Sántiz, y cuenta con casi la mitad de locatarios como agremiados.

...pues no lo hemos contabilizado, eh pero se inscribieron 1150 creo, pero en el momento de hacer un cobro de los \$20.00 que necesitamos, para darle mantenimiento a la oficina, los gastos que se generan todos los días, entonces quedaron como unos 750, 800, porque varios puestos grandes le pusieron dos tres dueños y a la hora de la cooperación, dijeron es que sólo voy a cooperar de uno, bueno solo quieren una tablita²⁰⁴ pero si, este, probablemente estemos en los 750 o 800 miembros.²⁰⁵

²⁰⁴ Tablita se refiere a una tabla de madera de 20 x 30, donde está el logotipo de la asociación y se coloca en cada local comercial para señalar que dicho local ya pertenece a la asociación.

²⁰⁵ Entrevista a Narciso Ruíz Sántiz, líder de ALMETRACH, noviembre de 2011.

¿Cómo llegó Narciso a ser líder de casi la mitad de los locatarios del mercado? El mismo lo señala en una entrevista realizada en las oficinas de la Asociación.

Es que más que decidirse, yo creo que, eh, fue de espontáneo, nunca lo pensé o sea yo no me preparé para liderar un grupo de personas. A mí me gusta más el comercio porque es comprar y vender y te genera utilidades. Entonces ser líder implica tiempo, implica responsabilidad, eh, ya participas en los medios de comunicación, dar comunicados y dirigir pues el grupo, si das un mal paso caemos todos. Entonces, todo eso ya es una enorme responsabilidad que, que tenemos, entonces nunca, este, me prepare, lo único que me impulso fue ver la injusticia que se iba cometer al traslado del mercado que no lo solicitó Castillo Tielemans, ni los dirigentes, que lo solicito este, un grupo de personas que están en la zona norte, hicieron la petición con el Gobernador. Entonces, a base de ver esa injusticia y cuando en las juntas miraba que nadie se atrevía, no sé si por temor o por temor a pelear con el Gobierno, con el Presidente Municipal, o solo por el hecho de que así lo dice el presidente, todo mundo tiene miedo, o porque así lo dice el gobierno, ya con la palabra del gobierno todo mundo tiene miedo. Sabiendo que tenemos garantías individuales, derechos, dentro de nuestra carta magna, entonces me atreví a decir esto no se puede hacer, por esto, por esto y por estas razones, creo que lo vieron, mucha gente lo vio, le expuse del porque no podíamos salir, entonces, este ahí se fue dando el liderazgo que hasta ahorita estamos por acá.²⁰⁶

El problema que se presentó en el mercado generó muchas versiones, los locatarios señalaban que los querían trasladar al mercado de la zona norte, dado que el gobernador había vendido a la tienda Soriana el espacio del mercado tradicional. El alcalde municipal señaló en una visita realizada al mercado, que en ese espacio se iba a realizar un parque recreativo, por esa razón se les había construido el nuevo mercado, pero la realidad es que la coordinación de barrios y colonias de la zona norte fue quien solicitó al gobernador Juan Sábines la creación de un nuevo mercado para los habitantes de esa zona.

Como una forma de presionar a los locatarios para que se trasladaran al nuevo mercado, la presidencia municipal les presentó un dictamen realizado por protección civil, donde señalan que el edificio se estaba cayendo.

Producto de la invasión de los locales, se observa que la generación de desperdicios son tirados a las alcantarillas de las calles antes citadas; existen antecedentes de incendios en locales que se ubican en la zona oriente de la nave principal; derivado de las condiciones que se han generado a través del tiempo, se han registrado problemas colaterales; en pocas palabras ya cumplió su vida útil.

Derivado de lo anterior, la dependencia concluye que por su ubicación, por las características del entorno y su funcionamiento actual, se considera la existencia de vulnerabilidad estructural de la nave principal por la edad de la construcción y el empleo de elementos esbeltos en la techumbre; vulnerabilidad por amenaza sanitaria al desechos desperdicios orgánicos en las alcantarillas pluviales.

²⁰⁶ Entrevista a Narciso Ruíz Sántiz, líder de ALMETRACH, noviembre de 2011.

De manera que se deberán tomar acciones para el cierre y conclusión de las operaciones del mercado debido al alto riesgo que representa su uso, tanto para los locatarios, como para las personas que concurren. Se determina que la Secretaría de Infraestructura en coordinación con el Ayuntamiento de San Cristóbal, deberán demoler el mercado; así como reordenar a los vendedores ambulantes.²⁰⁷

Como una forma desesperada para desalojar a los vendedores del mercado, se realizó un operativo que no tuvo éxito, dada la capacidad de negociación del líder de la asociación de locatarios. El 30 de diciembre de 2010, finales de año, es la temporada alta dicen los vendedores del mercado tradicional, dado que muchas personas acuden a realizar sus compras para la cena de año nuevo, los vendedores se quedan hasta las once o doce de la noche. Pero ese día todo cambió, alrededor de las dos de la tarde se comenzó a escuchar un helicóptero que sobrevolaba muy bajo sobre el mercado José Castillo Tielemans, muchos vendedores y compradores comenzaron a tener pánico, casi siempre a fin de año se especula sobre la idea de que el Ejército Zapatista vuelva a entrar a la ciudad, pero ese día no era así, se trataba de una operación de desalojo del mercado.²⁰⁸

Cientos de policías estatales y municipales (alrededor de 600), entraron por la calle General Utrilla en avanzada hacia el mercado para trasladar a los locatarios al nuevo mercado de la zona norte, y destruir el mercado tradicional, pero fracasaron en su intento. Se podía observar las unidades de la policía estacionados desde la calle principal del mercado hasta llegar al centro histórico, la imagen era por demás impresionante, todas las personas que caminaban por las calles, se preguntaban alarmados ¿Qué está pasando?, sobre todo porque en esos días cientos de turistas caminan por las calles de la ciudad y visitan el mercado público.

La operación fue dirigida por el director de la policía estatal, Carlos Manuel Calvo Martínez, el Subsecretario de Operación en la Región Altos Asbel Ochoa Cruz y el alcalde Mariano Díaz Ochoa. La operación fue frustrada por los cientos de locatarios, quienes se organizaron para impedir que los efectivos policíacos ingresaran a las instalaciones del mercado tradicional.

La estrategia policíaca fue poner a mujeres granaderas al frente para abrir camino, incluso dos de ellas iban con pasamontañas. Armados todos ellos, dispuestos a los que les ordenaran, a reprimir, a golpear, a lo que fuera necesario para sacar a los vendedores del mercado a como diera lugar.

²⁰⁷ Dictamen de riesgos emitido por el Instituto de Protección Civil del gobierno de Chiapas, 2010.

²⁰⁸ Observaciones realizadas en trabajo de campo, el día 30 de diciembre de 2010.

De pronto antes de poder ingresar al mercado, cientos de locatarios en su mayoría indígenas, les salieron al paso y les impidieron seguir avanzando a su objetivo: el mercado. Salieron a defender su trabajo, ellos desarmados, pero muy organizados y acompañados de su líder.

Ante el impedimento de la policía de poder entrar a desalojar a los locatarios, se inició una mesa de diálogo en plena calle General Utrilla. Ahí en la informalidad, estaban de un lado las autoridades del gobierno del estado y el presidente de San Cristóbal Mariano Díaz, detrás de ellos todos los granaderos, y al frente representando a los locatarios Narciso Ruiz Sántiz, principal líder del centro de abastos y presidente de la recién constituida ALMETRACH, detrás de Narciso los locatarios, que tenían como única arma la esperanza de que no los fueran a desalojar. En este diálogo, las autoridades acordaron que los locatarios se quedaran en el mercado y con la promesa de que no los volverían a molestar. Entonces Narciso dijo a su gente que abrieran paso para permitir el retiro de los granaderos, en ese momento también el helicóptero se retiró. Entre gritos de júbilo los vendedores abrieron paso a los funcionarios y a la policía que se retiró pacíficamente.

Después de eso se improvisó un escenario con las carretillas del mercado y Narciso habló con los comerciantes, les dijo que desconocían a los líderes sindicales que tienen presencia en el mercado, así como al administrador por estar implicados en la venta de locales del nuevo mercado. “Todos se vendieron, a cambio de dinero, nadie se paró enfrente como lo estamos haciendo nosotros. Todos los líderes nos dieron la espalda, por ello los desconocemos desde este momento”, afirmó ante el aplauso de los locatarios.

En esa misma reunión improvisada y tras el triunfo de quedarse en el mercado, con la promesa de no ser molestados de nuevo por las autoridades, Narciso invitó a todos los locatarios a festejar el triunfo y a recibir el año nuevo al mismo tiempo en el mercado. Esto emocionó a los locatarios, y en un hecho histórico indígenas y mestizos comenzaron a organizarse y a proponer que llevarían para el festejo; unos llevarían la música, otros botanas, otros refresco, cerveza no porque Narciso es Cristiano.

En la noche del 31 de diciembre de 2010 alrededor de las nueve de la noche iban llegando, acompañados de sus familias, los locatarios del mercado, indígenas y mestizos compartieron la cena de año nuevo, eran largas filas de vendedores que pasaban por su refresco y su cena. Muchas mujeres mestizas se ofrecieron para repartir la comida. El objetivo primordial era festejar el año nuevo, pero también era preciso seguir resguardando el mercado, por si las autoridades se les pudiera ocurrir llegar por la noche a destruirlo.

Muchos locatarios se quedaron a velar en el mercado por dos semanas más. Hasta la fecha todo ha transcurrido en la cotidiana “normalidad” de una central de abastos.

Tal vez sorprenda el hecho de que, a pesar de la existencia de tantas organizaciones indígenas, ciertas manifestaciones de intolerancia y de racismo estén todavía al orden del día. Son más que rezagos del régimen colonial del pasado. Es una situación a veces consciente y otras no tan inconscientes, que alimenta la práctica social, sobre todo en contextos donde la interacción entre los varios agentes sociales es cotidiana.

6.3.2.2. El mercado: prácticas y discursos racistas

El mercado José Castillo Tielemans, es un espacio público sin igual; es, por demás, interesante internarse en sus pasillos y callejones, percibir los múltiples olores de comidas, bebidas, frutas, verduras, flores; es incomparable el intercambio lingüístico, dado que en este mercado acuden indígenas de las diversas comunidades cercanas a la ciudad. Se puede escuchar a las personas dialogando en tzotzil, tzeltal, muchos extranjeros tratando de darse a entender en español y dialogando en inglés.

Pero, así como hay relaciones de comunicación muy favorables, también existen las relaciones conflictivas, sobre todo cuando existen dificultades al momento de comunicarse entre vendedores y compradores. En el sentido de la comunicación, esta es mucho más fría, más agresiva, si es de un mestizo a un indígena, los mestizos casi siempre tratan de tú al indígena aunque sea mayor, mientras que los indígenas siempre tratan de usted a los mestizos. En el caso de las relaciones de compra venta, si el vendedor es mestizo le hablan de manera más agradable, lo tratan de “don”, de “doña”, de “usted”, le hablan con respeto, pero si es indígena lo tratan de manera indiferente, o con un trato en el que lo hacen ver como un adulto pequeño, le dicen “haber hijita cuanto cuesta esto”, le dicen “indito” “hijito”, “marchantito”.

La relación de indígenas y mestizos en el mercado es muchas veces armoniosa y otras tantas de indiferencia, son pocos los mestizos que mantienen una relación estrecha con los indígenas, y de igual manera los indígenas hablan poco con los mestizos.

[...] yo creo que las relaciones son buenas, bueno en apariencia, todos nos llevamos bien, nos apoyamos, nos ayudamos, somos vecinos como dicen todos, pues yo casi no hablo mucho, pero me llevo bien con casi todos, bueno yo regularmente vengo a trabajar, como le digo casi no hablo con nadie, tengo de vecino a don Juan que vende arroz con leche y pan, también con la gente que vende los desayunos o las comidas, como siempre les compro, pues a veces

vienen y se quedan a platicar conmigo. De ahí con quien más hablo es con mis clientes, en ese caso mi esposa es la que más habla con la gente de aquí, se la pasa hablando con las señoras que vienen, con los niños, con todos, hasta se pone a cargar a los hijos de las indígenas, a mi no me gusta porque son muy sucios, y luego si les das confianza se meten a tu puesto y muchas veces te roban, por eso yo prefiero no tener mucha relación con ellos, con la gente mestiza no tengo mucho problema, porque son más educados, pero con los indígenas no se puede tratar, no entienden.²⁰⁹

Podemos ver el discurso de Ricardo, lleno de prejuicios ante la presencia de los indígenas, él señala que se lleva bien con toda la gente, pero a la vez comenta que no le gustan los indígenas porque son sucios, son ladrones, prejuicios que regularmente se le atribuyen a los otros, la distancia social que se presenta en las relaciones de los vendedores del mercado se presenta muy marcada. En esta distancia también los indígenas hablan poco con los mestizos, casi no se relacionan con ellos, muchas veces por la barrera del lenguaje.

Pues mira yo casi no lo hablo con nadie, solo con María y Andrea, porque con la señora que vende enfrente no, no porque es mala y nos dice cosas feas, no sé si porque tiene dinero o se siente más, pero no nos habla ella, y siempre pelea con nosotros dice que le tiramos basura, que somos cochinos y no, yo lo levanto mi basura siempre y también lo baño siempre, y el otro que vende, esto, como se llama de ropa, ese señor es bien enojón, solo anda gritando y dice puras cosas feas, pero no nos habla. No sé porque es así la gente, nosotros no somos malos, por eso mejor solo te llevas con tu gente.²¹⁰

El prejuicio se puede ver también con los indígenas acerca de los mestizos, siempre tienen la idea de que tienen más dinero o mejores cosas que ellos y hay una creencia generalizada de que los mestizos son malos y no los quieren,

[...] mire una vez platicaba con una niña indígena, le decía “yo soy indígena” y me dice “no, tú eres caxlan”, me dice porque así le enseñó su mamá y le dije “cómo son los caxlanes”, me respondió “dice mi mamá que son malos, que nos tratan mal” y me dice “y porque hablas español, porque si fueras indígena no hablaras español”.²¹¹

El lenguaje es otro de los problemas que se presenta con frecuencia en el mercado, ya que los compradores mestizos hablan en español y muchos de los vendedores indígenas no entienden español, los que solo hablan su lengua se dan a entender a señas para dar el precio de lo que están vendiendo. Eso hace que algunas personas les contesten mal o muchas veces no les comprenden por no entenderles. María nos dijo en entrevista, que para ella es bueno saber español porque así la gente no abusa de ella, pero de su mamá sí, porque ella no entiende nada de español.

²⁰⁹ Entrevista realizada a Ricardo González, mayo 2010.

²¹⁰ Pascuala. Grupo de discusión con mujeres indígenas, Marzo del 2010.

²¹¹ Mercedes. Grupo de discusión realizada a mujeres mestizas, marzo de 2010.

[...] ahorita ya no nos dejamos, no como mi pobre mamá, no sabe español ahí se está dejando. Mi mamá caso sabe contestar pues, solo lo regaña así todo las cosas que le dicen, así calladita está nomás... Ah pero si llego yo también lo regaño también esa señora, como lo va a regañar mi mamá si no lo sabe, que va a hacer solo está así calladito como tú mamá. Por ejemplo si yo, si yo, un ejemplo que tú no sabes tzotzil si yo te voy a regañar así en tzotzil no vas a contestar ni una cosa, solo está riendo, dirás esta señora está loca, dirá creo... ²¹²

Actualmente muchas personas indígenas ya dominan el español y pueden desenvolverse adecuadamente en una conversación con los mestizos. El uso y el valor del idioma tienen una importancia clave en las reivindicaciones de los indígenas, pues es considerado como uno de los elementos principales de su identidad. Actualmente, los indígenas en la ciudad ya se desenvuelven más en su lengua materna, y se escuchan de forma más cotidiana las conversaciones en tzotzil o tzeltal, y se han vuelto bilingües ya que muchos de ellos también dominan el español.

Por el contrario, la población mestiza de San Cristóbal, sobre todo la coleta, no domina ninguna de las lenguas de los indígenas, apenas unas palabras. Por tanto, el castellano funciona como lengua oficial en las relaciones interétnicas, y también con cierta regularidad en las sesiones de la organización y entre dirigentes.

Las prácticas de discriminación se presentan de forma regular en un espacio en donde interactúan diariamente personas de diferentes culturas. Burgos (1997) ha descrito detalladamente la discriminación étnica que se da en los mercados. La actitud de los compradores mestizos tiende siempre al abuso, las transacciones empiezan con los regateos, a los cuales siguen insultos. En el mercado Castillo Tielemans, algunos mestizos abusan de los vendedores indígenas, y los tratan como si fueran inferiores a ellos; en uno de los locales de una vendedora indígena pasó el siguiente episodio, entre ella y una compradora mestiza:

Compradora: ¿Cuánto cuesta las papas?

Vendedora: Diez pesos el montón

Compradora: Dame un montón

Vendedora: Le entrega a la compradora sus papas

Compradora: Mira voy a llevar las papas, pero sólo tengo dos pesos, lo voy a llevar y mañana te paso a dejar lo demás.

Vendedora: No señora no se puede, si no me lo paga no lo puede llevar

Muy enojada la señora se voltea y le contesta casi a gritos a la vendedora.

Compradora: Mira india sonsa, tú crees que soy ladrona, pues no, no somos iguales, si te estoy diciendo que mañana te lo pago es porque mañana te lo pago, porque ustedes son ladrones creen que nosotros también, yo soy una señora decente y a mí no me tratas así, eres una babosa. Toma los dos pesos y ya te dije que mañana vengo.

²¹² Grupo de discusión con mujeres indígenas, Marzo del 2010.

Vendedora: No señora no puedo, si no me paga no puedo

Compradora: Maldita india, que te crees, ahora ya hasta te atreves a contestarme, yo soy una señora, aprende a respetarme, ¿no sé cuando les dieron poder?, todo por dos pesos, que tal si tuvieras dinero.

La señora le aventó las papas y se fue corriendo por el pasillo.

El mercado no sólo es el lugar para ir a comprar, es un espacio de relaciones, de interacciones, de intercambio de dinero, de productos, de bienes y servicios, es donde se reconstruyen las principales actividades productivas y económicas de la ciudad. Por otro lado, la ciudad y los ciudadanos ven en el mercado el obstáculo para la “modernización”:

[...] prefiero las tiendas, ya que cuando empezó a llegar Chedraui, empezamos a tener modernización, mientras tengamos toda esa gente en el mercado que no permiten avanzar, no estaremos bien.²¹³

Observaciones realizadas a lo largo del trabajo de campo en el mercado y comentarios realizados por los usuarios del mismo, me permiten construir una reseña de las representaciones que el lugar evoca, tanto para sus comerciantes como para los compradores.

Algunas impresiones que muchos de los compradores comparten sobre el mercado:

- Es un espacio muy, muy sucio, no dan ganas de venir.
- Es un lugar muy desagradable, no se puede ni caminar, yo sólo vengo a lo necesario, prefiero las tiendas porque ahí hay estacionamiento.
- No me gusta, solo vengo porque me gusta la verdura fresca.
- Es un lugar muy sucio, yo creo que si no hubiera indígenas sería más limpio.
- Muy feo, desordenado, lleno de indígenas y de vendedores ambulantes, el municipio tiene que hacer algo para sacar a los ambulantes.
- Sucio, mucho ruido, muchos vendedores sobre todo ambulantes, no se puede caminar.²¹⁴

La impresión que tienen los vendedores del mercado, en tanto su espacio.

- Es nuestro lugar de trabajo, no tengo otra cosa que hacer más que vender aquí.
- Yo veo el mercado como feo porque somos muchos vendedores.
- Tristemente el mercado ya es feo, porque desde que llegaron los indígenas todo se hechó a perder.
- Es como nuestra casa, aquí estamos todo el día, nos vamos como a las 9 de la noche.
- Es mi sustento, pero me gustaría que las autoridades lo arreglaran.
- Es muy grande y con muchos vendedores.
- Está bien, pero la gente ya no viene a comprar porque dicen que esta sucio.²¹⁵

²¹³ Entrevista realizada a Carmen, locataria del mercado público José Castillo Tielemans, agosto de 2010.

²¹⁴ Notas de trabajo de campo. Marzo 2010

²¹⁵ Notas de trabajo de campo. Marzo 2010

- El mercado ha sido mi casa, casi toda mi vida la he pasado aquí, pero ahora veo con tristeza que es una cosa espantosa, no hay orden, hay un desorden impresionante, me gustaría que se limpie, que las autoridades en este caso, el administrador, haga su trabajo.²¹⁶

El mercado es un espacio en donde se puede encontrar de todo, desde lo más básico para la alimentación diaria como es la carne de pollo, de res, de puerco, de pescado, las frutas y verduras, flores, hasta herramientas, ropa, calzado, bisutería, juguetes, farmacias, cerrajerías, joyerías, dulcerías, tiendas de telas, de abarrotes, tortillerías, licores, plásticos.

Así también, en ese espacio podemos ver diversos oficios como: vendedores, boleros, taqueros, carretilleros, estibadores, sastres, peluqueros, cocineras, farmacéuticos, tablajeros,²¹⁷ artesanos, joyeros, zapateros, yerberos, taxistas.

Finalmente, podemos señalar que todas estas visiones encuadran la naturaleza discursiva del mercado como sistemas de signos que articulados producen un sentido más o menos global. El mercado es un relato de la vida diaria de la ciudad, nos relata parte de la identidad de sus habitantes, sus relaciones, sus conflictos, sus formas de vida.

²¹⁶ Entrevista a Francisca Estrada García, Dirigente de USLO, septiembre de 2010.

²¹⁷ En la actualidad ha pasado a definirse como carnicero, tablajero es el nombre tradicional que se daba a los vendedores de diversos productos alimenticios en los mercados, porque lo hacían en tablas o puestos públicos en las plazas.

CAPITULO VII IDENTIDAD Y FAMILIA (CLAVES DEL RACISMO)

La familia es el
Vínculo con nuestro
pasado y un puente
hacia el futuro.
A. Haley

7.1. La familia coleta

La sociedad está en un proceso continuo de cambio, el cual se ha acelerado en los últimos años provocando una “crisis” en las instituciones tradicionales y ha sido la familia, pilar de esa sociedad, una de las instituciones más cambiantes.

El sistema familiar no cambia con rapidez, pero entre los cambios más trascendentes está la tendencia hacia la reducción del número de hijos en las familias. Otra tendencia general es la de una mayor libertad por parte de los hijos respecto a sus padres, en lo que concierne a la elección de trabajo o carrera, asimismo en cuanto a la libertad sexual. Esteinoi (1999:11) señala que, otro factor importante, se ha dado con el hecho de que las mujeres actualmente tienen una mayor autonomía para la toma de decisiones y una mayor participación en los procesos de producción.

El espacio familiar e individual ha cambiado en varios aspectos. señala tres áreas que han repercutido en la familia: crisis económicas recurrentes y cambios en los mercados de trabajo, cambios en lo que se refiere a la dinámica y composición de la estructura demográfica, y una acelerada apertura desde el punto de vista social y cultural frente al proceso de modernización y globalización.

En la ciudad de San Cristóbal las familias no están ajenas a estos cambios. El papel de la familia ha ido evolucionando, con la incorporación de la mujer al mundo laboral y con otros cambios de diversa índole, entre ellos: económicos, políticos, religiosos, culturales; cambios que se han dado, en algunas ocasiones de manera rápida y profunda y, en otros momentos, de manera gradual.

El papel de la mujer coleta en la vida laboral es fundamental para explicar las transformaciones que ha tenido lugar la familia sancristobalense. Compartimos la

perspectiva de Rus, quien enfatiza la importancia de la mujer coleta en la vida cotidiana de las familias de la ciudad.

Hoy, las mujeres de San Cristóbal están tomando riesgos y forjando nuevas alianzas. Están redefiniendo nuevos roles y nuevas responsabilidades. Están usando los mismos procedimientos que han sido explorados por otros grupos étnicos, económicos o políticos, menos poderosos para exigir derechos hasta ahora negados. Están hablando en voz alta por ellas mismas, de manera más pública y con más fuerza sobre todo cuando luchan por participar de manera justa en la toma de decisiones que afectarán sus vidas y la de sus hijos (Rus, 1997:13).

Para entender a la familia, es necesario, ante todo, reconocer que la configuración de la misma ha estado sometida a un cambio dinámico desde sus orígenes. La familia es, fundamentalmente una institución y como tal presenta algunas funciones significativas y determinantes para la sociedad y los individuos, entre ellas están las funciones universales (procreación y crianza de los hijos) y las funciones cambiantes (económicas, culturales, políticas, religiosas, educativas).

Las formas tradicionales en la familia, han sido de carácter patriarcal y jerárquico, prácticamente en todas las culturas, pero como parte de los cambios que se presentan actualmente en la familia, están las del papel que está asumiendo la mujer en el contexto laboral y familiar. La mujer está dejando de ser la madre sumisa y abnegada que se nos ha presentado a lo largo de los años, para ser una mujer independiente, emocional y económicamente. Por ello ahora encontramos más hogares con madres solteras, jefas de hogar, mujeres que son el sustento económico de su familia. Dos de las entrevistadas relatan como ha sido su vida como madres solteras. Julia, mujer indígena, y Luz mujer mestiza:

Julia: Tengo tres hijos, soy indígena soltera, bueno eso que dicen madre soltera, porque mi marido se fue... Yo lo trabajo y mantengo a mis hijos, ya tiene, ya catorce años y yo solita lo he criado a mis hijos, y me avergüenza, a veces lo sufro, porque no es igual que si tienes marido, hay apoyo, y respetan más si tiene marido; pero ya no me importa, yo lo he sacado a mis hijos adelante, ya los tres van a la escuela y son buenos hijos. Mis hijos se lavan su ropa, yo solo les dejo su comida, vengo a trabajar y cuando llegan ellos se calientan su comida. Todo lo hacen, barren la casa, si me ayudan son muy buenos mis hijos.²¹⁸

Luz: Yo he sido madre soltera, bueno fui casada pero me divorcié cuando mi hijo tenía tres años, y siempre he trabajado. Entonces no me ha faltado tener un marido para salir adelante. Gracias a Dios, le he dado todo a mi hijo y sola la he educado con los mejores valores, es un hijo que ahora tiene veintitrés años, pero no porque sea mi hijo, es muy educado, respetuoso, ahora ya él me ayuda con los gastos de la casa.²¹⁹

²¹⁸ Entrevista realizada a Julia, mujer indígena, madre soltera. Enero 2011

²¹⁹ Luz, grupo de discusión realizada a mujeres mestizas, marzo de 2010.

Es casi generalizada la idea de que las mujeres coletas, sean casadas o madres solteras, son las principales forjadoras de la estabilidad familiar y las encargadas de alimentar, vestir, educar e inculcar en sus hijos las tradiciones y costumbres de su cultura, sobre todo como lo señalaban las madres de familia, “nuestra tarea es inculcarles los mejores valores a nuestros hijos”.

Esto que me pregunta, de cómo es la educación de mis hijos... pues mire: yo siempre he tratado de educar a mis hijos, creo yo de la mejor manera, así como me enseñaron a mí, mis padres, de darle los mejores valores, de que respeten, de que sean buenos, que crean en Dios sobre todo, que estudien, que no vayan a ser delincuentes, y hasta hoy día me han salido buenos hijos.²²⁰

Parte de las prácticas de reproducción en la familia coleta, es la educar a los hijos con valores, regularmente es la madre quien hace esta labor, pero también está la figura del padre, que aunque muchas de las veces se le recuerda como la autoridad, también es quien provee de consejos y ejemplos a los hijos.

[...] muchas de estas mujeres [coletas], sus madres fueron la figura central de sus vidas, la que les proporcionó amor, estabilidad, sustento, conocimientos acerca de cómo ganarse la vida, y cuidados diarios para los nietos cuando sus hijas tenían obligaciones económicas fuera del hogar. En algunas ocasiones, los padres también les proveyeron de valiosos consejos y sirvieron de ejemplo en la búsqueda de diversas maneras de ganarse la vida honradamente (Rus, 1997:26).

La familia es el ámbito adecuado para la conformación del individuo y la transmisión de valores convertidos en proyectos de vida. Por tanto, la familia se fundamenta sobre unos valores que la caracterizan universalmente. Entre los valores más comunes están el amor, la solidaridad, el desarrollo personal, la afectividad, la integración, la seguridad. La familia constituye el primer entorno educativo de los hijos, y tiene por objetivo llevar a cabo un conjunto de experiencias estructuradas de una determinada manera, a través de las actividades que se relacionan, promueven, alientan, y apoyan a la propia familia (Palacios y Rodrigo, 2001).

De la misma forma, las creencias religiosas marcan a la familia y son parte de la identidad de muchos coletos. En la familia coleta, está muy marcado el aspecto religioso, aunque se puede señalar que la religión católica ya no es predominante, dada la existencia de otras religiones en la ciudad, aún tiene muchos feligreses. Como parte de las costumbres en las familias, está asistir a los cultos y actos religiosos, estas prácticas se siguen dando principalmente entre los padres de familia, porque muchos hijos ya no siguen con estas tradiciones, aunque argumentan tener la misma religión que su familia, aseguran que no asisten con regularidad a las iglesias.

²²⁰ Entrevista realizada a Teresa, mujer mestiza, vendedora en el mercado público, Octubre 2010.

Y bueno antes de la fiesta de mi barrio está la de Guadalupe, que es la fiesta de todo el país, y es muy alegre, aunque ahora ya ni hay muchas antorchas, antes esperamos con gran alegría recibir las antorchas, ahora les dice usted a los hijos vamos a ver las antorchas y ya no quieren ir, ya solo quieren ver televisión.²²¹

En cuanto a la religión, Sulca (1996) señala que de acuerdo a la autopercepción de los coletos, ellos señalan que el coleteo es religioso, es católico, fundamentan que son así, porque San Cristóbal fue el segundo Obispado de América, por tanto hay mucha influencia del clero. Dicen los coletos que las fiestas de barrio dan un tinte especial a la ciudad y se desarrollan en torno a la religión.

Por otro lado, para hablar de la familia sancristobalense actual, se requiere de hacer ciertas precisiones. Para centrarnos de alguna manera en la descripción de la familia coleta, hablaremos de diferentes tipos de familia, sin que esto lleve a considerar que es una tipología cerrada, pero requerimos de hacer una diferenciación para poder explicar, sobre todo en términos socioeconómicos, cuáles son las diferentes familias que podemos encontrar en la ciudad.

Retomamos los criterios de índices de nivel socioeconómico²²² de la Asociación Mexicana de Agencias de Investigación de Mercados y Opinión Pública (AMAI), donde clasifican a los hogares en seis niveles a partir de un árbol de asignaciones, de las cuales retomamos tres: clase alta, clase media y clase baja.

Entre las familias mestizas de la ciudad de la “clase alta”, encontramos que son consideradas como “la gente pudiente”, “gente de bien”, “ilustres”, “acomodada”, “de la primera cuadra”.²²³ De esta manera, se les llaman o se auto nombran a las personas que cuentan con mayores recursos económicos que el resto de la población; está constituida por unas cuantas familias coletas, que en su mayoría son empresarios, o políticos. Son varios los apellidos de familias “pudientes” que se llegan a reconocer en la ciudad, entre ellos están los “Ruiz”, familia de la cual Don Jesús Ruiz Orantes (abuelo) creó un emporio comercial en la ciudad, contaba con farmacias (Farmacias Regina), droguería (Drosursa) supermercados (supermercados Jovel), tienda de electrodomésticos (Radio y televisión de Chiapas). Todas estas tiendas contaban con sucursales en casi todo el estado de Chiapas. Actualmente no existe ninguna de estas tiendas en la ciudad. Por otro lado, está la familia

²²¹ Entrevista realizada a José Luis, abril, 2010

²²² De acuerdo a la AMAI, el nivel socioeconómico es una estructura jerárquica basada en la acumulación de capital económico y social, representa la capacidad para acceder a un conjunto de bienes y estilos de vida. www.amai.org.

²²³ Los primeros colonos, unas setenta familias, construyeron sus residencias en la parte de la ciudad nombrada el “centro”, más tarde llamada por muchos “la primera cuadra”. Aunque las primeras casas fueron sencillas, rápidamente tomaron proporciones de grandeza (Rus, 1997:15).

“González”, quienes han sido conocidos como los primeros enganchadores de la ciudad, y actualmente son quienes controlan los supermercados locales. Siguiendo con los empresarios, la familia “Jiménez” ha sido quien ha controlado las empresas de electrodomésticos. Y los hoteles y bares de la ciudad son controlados por la familia “Pedrero”. Entre otros apellidos que son re-conocidos en la ciudad, encontramos a los “Robles”, que mantienen el control de las gasolineras; “Zepeda”, dueños de ferreterías; “Díaz”, “Lobato”, “Ochoa”, “Lescieur”, “Ricci”, conocidos por su trayectoria política; entre otros.

La mayoría de estas familias viven en zonas residenciales exclusivas. Anteriormente la gente “pudiente” de San Cristóbal vivía en el centro de la ciudad, pero en la actualidad, la mayoría ha optado por dar rentadas sus casas para comercios. La mayoría de los hijos de estas familias, se van a realizar estudios fuera de la ciudad o en muchas ocasiones en el extranjero. Las señoras de la “clase alta” rara vez o casi nunca se le ve haciendo compras en el mercado, regularmente envían a las personas que tienen en el servicio doméstico para realizar sus compras. Se les puede encontrar en los centros comerciales de la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, o como señalaba Gloria, “yo voy a la ciudad de México a realizar mis compras, porque en este pueblo no encuentro nada a mi gusto”.

Sulca (1996:97) señala que otro de los rasgos autoperceptivos señalados por los coletos, es que en la actualidad la mujer coleta tiene preferencia por los supermercados, no va al mercado público, porque “hay muchos indios”, cuando va lo hace por distracción, va “bien arreglada” y trae “muchachas” para que le carguen las compras.

Las familias de “gente pudiente” en San Cristóbal, muchas de las veces, siguen viviendo en la ciudad, porque aquí tienen sus negocios. Es el caso de Gloria, quien su esposo controla casi toda la línea de transporte público local, de una de las rutas más importantes de la ciudad.

Yo casi todo el tiempo estoy fuera de la ciudad, porque afortunadamente mis hijos viven en Estados Unidos, los dos ya se casaron allá, y le agradezco a Dios que no se quedaron en la ciudad, la más pequeña sigue estudiando en el D.F. pero en una escuela privada, ella no se quiso ir al extranjero, pero espero encuentre trabajo allá y no regrese, por eso es que siempre con el pretexto de ir a ver a mis hijos, casi me la paso viajando todo el tiempo. No nos podemos ir porque aquí están los negocios de Jorge, si no hace mucho ya no estaríamos aquí, y bueno también porque aquí vive mi familia.²²⁴

De igual forma en una conversación con Carlos, un empresario de la ciudad, nos cuenta porque se fue a vivir lejos del centro.

²²⁴Entrevista Realizada a Gloria. Agosto de 2011

Yo me fui con mi familia a vivir a los Alcanfores, mi idea original era irme de la ciudad, después del zapatismo, ninguno de mis familiares quería seguir en la ciudad, pero como aquí tengo mi negocio no podíamos abandonarlo. Optamos por irnos a vivir a un lugar en donde podamos estar tranquilos. Antes vivir en el centro era un privilegio, era para la gente de bien, ahora se puede ver tanta delincuencia, tanta muchedumbre que no da ganas de estar en la ciudad. Recuerdo cuando niño vivíamos en la calle Real, era donde vivía de lo mejorcito de la ciudad, ahora no, tristemente “nosotros” nos hemos tenido que ir de nuestras casas.²²⁵

Por otro lado, están las familias de “clase media”, cuyos apellidos no son de renombre, se conocen en el contexto del barrio o de la colonia. Son familias, que tienen mucha cercanía entre ellas. Entre las familias de “clase media”, encontramos a profesionistas como: maestros, doctores, abogados, sociólogos, historiadores, economistas, antropólogos, administradores, que son las carreras que se pueden estudiar en la ciudad. Hoy día muchos padres de familia de “clase media” hacen grandes esfuerzos económicos por mandar a sus hijos a estudiar fuera de la ciudad, porque consideran que el nivel educativo en San Cristóbal es muy bajo y en muchas ocasiones porque creen que estudiar fuera de la ciudad les dará mayor estatus social.

[...] de veras, desde que mis hijos están estudiando en Puebla, no me he comprado ni una prenda de vestir, pero todo sea porque ellos se preparen bien, porque la verdad, ¿aquí que pueden estudiar?, solo para maestros, o en la de sociales, no, ¡que horror!, por eso se que es un esfuerzo enorme pero vale la pena saber que están estudiando en una escuela de renombre.²²⁶

[...] no ya ve que le dije que mis hijos no vienen al mercado porque ellos estudian fuera, mi mujer fue la que más insistió en que los mandáramos fuera, yo quería que me ayudaran aquí en el negocio, que un día va hacer de ellos, pero ya mis hijos están estudiando fuera, uno está en Puebla y tengo dos hijas en Tuxtla, aquí solo estaba la escuela para maestros pero a mí no me gustaba y no quería que mis hijos fueran maestros, porque a mí tampoco me gustó, por eso me quedé sin estudiar.²²⁷

En las familias de “clase media” encontramos a los microempresarios, al comercio al menudeo, así como muchos oficios, entre los más rentables están las panaderías, dado que la ciudad es conocida por la elaboración del pan dulce, muchas coletas cuentan con negocios de panaderías. Hasta hace algunos años, la ciudad estaba dividida claramente por los oficios que hacían en cada barrio, en algunas de ellos aún las familias conservan la tradición de los oficios y en otros se han transformado, así el barrio de San Ramón era exclusivo de las panaderías, pero ahora es en el barrio de Fátima donde se encuentran la mayor cantidad de panaderías, el barrio del Cerrillo era conocido por la herrería,

²²⁵ Notas de diario de campo. Conversación con un empresario de la ciudad, julio de 2010

²²⁶ Rosario, grupo de discusión realizada a mujeres mestizas, marzo de 2010.

²²⁷ Entrevista realizada a José Luis, abril, 2010.

desafortunadamente son muy pocos los herreros que existen actualmente en el barrio. Haciendo un recorrido por el barrio, encontramos únicamente tres herreros. Uno de ellos nos comentó que ya casi nadie quiere seguir la tradición, y que les ha enseñado a sus hijos el oficio, pero no les ha gustado.

Yo le he ensañado a mis hijos el oficio pero no les gusta, creo que porque yo tampoco quiero que sean herreros, por eso creo que no les enseñé con el amor que mi padre me lo enseñó a mi, yo quiero que estudien otra cosa, que sean profesionistas, porque este negocio no deja mucho, antes sí, recuerdo con mi papá que teníamos mucho trabajo, teníamos cuatro ayudantes, pero ahora ya nadie valora este trabajo. Y si usted ve en la zona norte hay mucha gente que se ha dedicado a esto, pero más de cosas grandes, porque nosotros es casi trabajo artístico, como las cruces que se ponían en las casas, las chapas, aldabas, lámparas y ahora todo eso ya lo venden en las tiendas, y la gente ya no nos quiere pagar lo que vale el trabajo.²²⁸

Quienes conservan hasta la actualidad su tradición, en el barrio de Cuxtitali, son las familias que se han dedicado a lo largo de los años a la producción y venta de carne de cerdo y todos sus derivados. Existe una clara distinción sexual entre los oficios, esto es porque en los oficios como la carpintería, peluquería o la herrería son exclusivos de los hombres, mientras que en el caso de la elaboración de artesanías, dulces, embutidos, y todo lo relacionado a la gastronomía es casi exclusividad de las mujeres, aunque actualmente ya podemos ver algunos hombres en la preparación y venta de alimentos como las chalupas coletas, los tacos, y últimamente los huaraches, que se han vuelto parte de la comida tradicional coleta. La falta de empleo ha llevado a muchos hombres a insertarse en el negocio familiar y compartir con sus esposas las actividades propias del mismo.

Por otro lado, encontramos a familias coletas que se encuentran en el nivel socio económico más bajo, regularmente estas familias viven en las colonias cerca de las periferias o en la periferia. Y la actividad económica que realizan es regularmente como vendedores en el mercado público o empleados de comercios; también, se han insertado en las cadenas de supermercados como Chedrahui, Aurrera, Sam's, o en las grandes franquicias como Mac-Donals, Burger King, Dominós.

Muchos de los oficios en la ciudad, son desempeñados por los niveles económicos de la clase media y baja, la diferencia es que son a menor escala, por ejemplo muchas mujeres de la "clase media" tienen salones de belleza regularmente en el centro de la ciudad, en tanto que las de la "clase baja", tienen estéticas casi siempre en sus domicilios. Otro ejemplo es el caso de las panaderías, muchas mujeres realizan el oficio del pan y tienen venta al mayoreo, cuentan con una microempresa, en tanto que otras mujeres

²²⁸ Entrevista con Humberto, herrero del barrio del Cerrillo. Marzo de 2010.

hornean el pan en su casa y deben salirlo a vender ellas mismas, casi siempre en el mercado. De la Fuente (1990:164) señala que los indígenas comparten con los mestizos de la clase inferior, las ocupaciones peor retribuidas.

Entre las costumbres familiares de los mestizos, está la de reunirse en familia los días domingos, asistir a las fiestas de sus respectivos barrios, la feria de la ciudad que es cada año y que es una fiesta para todos, así se reúnen mestizos e indígenas por igual. El día domingo para muchas familias, indígenas y mestizas, es día de culto, día de asistir a sus templos.

Aun se conservan muchas de las tradiciones en la ciudad, sobre todo la de la fiesta de los barrios, aún muchas familias se preparan para estrenar vestidos y muchas familias aprovechan la ocasión para bautizar, o realizar la primera comunión de sus hijos.

La Merced también ha sido un barrio muy bonito, ahí siguen conservando la tradición del desfile de los panzones (risas), salen los señores vestidos de mujeres, porque hacen como una manda y desfilan por la ciudad unos dos días antes de la fiesta, es como el anuncio, y antes todos los barrios hacían este anuncio con carros alegóricos, se hacían muy bonitos, en mi barrio en Santa Lucía todavía se hacen carros muy bonitos, pero la mayoría de los barrios ya no lo hacen yo creo un poco por la crisis, porque sale muy caro hacerlos.²²⁹

La familia coleta tiene ciertas características, que no son del todo diferentes al resto del país, entre los rasgos distintivos que se pueden encontrar en dichas familias está la solidaridad, la cohesión, la unión, el trabajo en equipo, el trabajo cooperativo, la responsabilidad, la realización de deberes, el respeto hacia los mayores, la religión, ayuda en la resolución de problemas, la protección y el afecto.

El grado de protección y afecto en las familias es de gran relevancia y es casi un denominador común, el que los hijos son todo para los padres y que dedican su vida entera para poder darle todas las satisfacciones que ellos no tuvieron en su niñez y juventud.

7.2. La familia indígena en San Cristóbal

Hemos señalado algunas de las características de las familias mestizas en la ciudad de San Cristóbal, ahora es importante también hablar de las familias indígenas. Las familias indígenas están ocupando ya muchos espacios, tanto en lo laboral, lo económico y el

²²⁹ Entrevista realizada a José Luis, abril, 2010.

ámbito de la política; ahora podemos ver a familias indígenas (aunque son las menos) que están controlando algunos espacios en la ciudad, por ejemplo el control del transporte público que lleva a las distintas comunidades cercanas a la ciudad, lo tienen los indígenas, de la misma forma, se están disputando con los mestizos el control de las rutas de transporte dentro de la ciudad, y muchos de los taxis concesionados, de igual forma están controlando el ambulante en la ciudad. Muchos negocios, sobre todo los cercanos al mercado público José Castillo Tielemans están siendo controlados por familias indígenas, a las que Araceli Burguete llama “burguesía indígena”.

Los espacios comunitarios y municipales ya le han quedado chicos a esta burguesía indígena y desde hace muchos años han extendido su influencia hasta el “centro rector”. La reconquista económica de la región ha sido principalmente encabezada por un grupo significativo de indígenas ricos que tienen el suficiente capital para disputarles los espacios económicos a los ladinos, hasta haberlos desplazados de las cabeceras de sus municipios, pero ahora también de algunos negocios en la misma [ciudad de] San Cristóbal (Burguete, 1998:136).

El concepto de “burguesía indígena” lo refirió también Favre (1981) señalando a los indígenas que han estado insertos en programas de apoyos de desarrollo económico, que anteriormente eran PRODESCH y Plan Chiapas, actualmente se cuentan con varios programas, entre ellos, Oportunidades, PROCABI (Programa de Coordinación Para el Apoyo a la Producción Indígena), programas de apoyo alimentario, Programa Vivir Mejor (de infraestructura básica), programas desarrollo de las culturas, programa organización de mujeres, entre otros.²³⁰

Desde fines de los setenta, una pequeña clase empresarial indígena beneficiada por los programas de desarrollo (PRODESCH, Plan Chiapas) se ha ido conformando en los municipios alteños. Esta incipiente “burguesía rural indígena” representaba poco menos del 10% de la población rural alteña (Favre, 1981:179).

Esta mirada acerca de la “burguesía indígena” y la forma en que como se ha cuestionado el modelo económico tradicional lo apunta de igual manera Hvostoff:

Hoy se puede observar la aparición de una pequeña “burguesía indígena” en San Cristóbal. Hecho notable, pues cuestiona el modelo de integración económico tradicional de la ciudad. Hasta hace poco y desde abajo, a la sociedad sancristobalense. Ahora la indianidad ya no es sinónimo único de pobreza (2004:305).

Sulca también habla de la burguesía indígena y en este sentido señala que:

[...] a partir del alzamiento zapatista, toma vigor el afianzamiento del embrión de lo que será probablemente la “burguesía indígena”, que en forma asociativa organiza núcleos productivos orientados a la articulación con el mercado, este impulso tensa las contradicciones de indio-coleto, puesto que esta clasificación

²³⁰ Para más información véase SEDESOL y Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

emergente disputa espacios reservados con anterioridad sólo a los coletos (1996:63).

Los indígenas también han incursionado en el ámbito político y actualmente no solo están recuperando el control político en sus comunidades, de igual manera en la ciudad de San Cristóbal ya se cuenta con varios regidores y diputados.

De acuerdo a Burguete (1998:134) el volumen de los electores indígenas ha crecido y el número de regidores indígenas en San Cristóbal de Las Casas se ha incrementado en los últimos años. Incluso, los diputados federales del distrito de San Cristóbal, han sido indígenas tzotziles, y representan por igual a ciudadanos indígenas y mestizos.

Cabe aclarar que las familias indígenas que han logrado consolidarse en la ciudad, son las menos, la gran mayoría de indígenas sigue empleándose en trabajos mal pagados y sobre todo vendiendo en pequeños comercios en el mercado.

Las diferencias que se presentan fundamentalmente entre las familias indígenas y mestizas, están dadas en las casas-habitación, la mayoría de los indígenas viven en el lado norte de la ciudad, en tanto que los mestizos viven en el centro y en los barrios y colonias cercanos y algunos se han ido a vivir a fraccionamientos exclusivos. El idioma, el analfabetismo, el apellido, el tipo de casa, la residencia y diversas costumbres son los rasgos más comúnmente considerados al diferenciar a los indígenas de los mestizos (De la Fuente, 1990:185).

Entre las características de las familias indígenas, están las que señala Pérez (2007) quien comenta que dichas familias presentan una estructura comunitaria, cuya base está integrada por células o unidades biológicas que no son otra cosa que la familia nuclear, cuyos lazos de parentesco tanto biológicos como rituales se entretajan con las demás células sociales, lo cual nos remite a una familia extensísima que abarca prácticamente todos los miembros de la comunidad.

Entre las costumbres de las familias indígenas, que han mantenido en sus comunidades y trascienden ahora a la ciudad, está la de vivir cerca de la familia del esposo o en la casa de la familia.

Yo soy de paraje los Ranchos, en Chamula, primero vine aquí, es que no quieren religión ahí en el paraje, por eso venimos a vivir aquí en San Cristóbal, primero lo trabajé aquí, pero mis padres quedaron allá y regresé, pero me casé y vine aquí otra vez, ahora vivo con mis suegros, si por eso vivo aquí.²³¹

²³¹ Pascuala. Grupo de discusión con mujeres indígenas, Marzo del 2010.

Las familias indígenas se caracterizan por los procesos de transmisión de conocimientos, sobre todo en cuestiones de producción de alimentos, esta transmisión se da de generación en generación y tiene como objetivo primordial el de formar hombres verdaderos.

Los padres de familias, al enseñar a su hijos el proceso de producción de sus alimentos, no sólo enseñan una técnica, sino que les transmiten todo el modo de configuración de la cosmovisión indígena y la filosofía de la vida dentro de la familia y la comunidad; mediante consejos, cuentos, anécdotas, pláticas sobre la conducta de los miembros de otra familia, de los sucesos pasados o presentes, de lo que ha sucedido en otra comunidad o en la propia, y también mediante sus silencios, donde el cuerpo es el que habla a través del trabajo, avanzando en las faenas. Al mismo tiempo, estos ámbitos de sentido que refuerzan las relaciones intra-genéricas, sirven para introducir a los pequeños al mundo masculino y a construirse como hombres verdaderos, la expresión del ser hombre en los contextos indígenas (Gómez, 2011:123).

En el caso de las mujeres de las familias indígenas, es la casa, el espacio principal donde se construye la identidad femenina, en donde se aprenden las costumbres, las tareas “propias de la mujer”.

[...] la casa y sus alrededores, son donde la madre cumple con las prescripciones culturales trascendentes de formar a las mujeres verdaderas. Aproximadamente a la misma edad que cuando los niños comienzan a acompañar a su padres, la madre comienza a introducir a sus hijas en las tareas “propias de su sexo”: alimentar a los animales, lavar los trastos, reavivar el fuego aprovechando los rescoldos del día anterior, cocer los frijoles y cuidarlos para que no les falte agua y fuego, cocer el maíz, saber la cantidad exacta de cal que ha de ponerle, aprender a lavar la ropa de todos los integrantes de la familia. Este proceso se da de manera paulatina y tampoco consiste en el puro aprendizaje de las técnicas de preparación de los alimentos, sino que la enseñanza va acompañada de la inculcación de las estrategias de reproducción del ser de las mujeres, cómo comportarse ante los hombres, ante los adultos de la familia, ante otras mujeres para que sea vista con buenos ojos (Gómez, 2011:123).

Hemos hablado de la familia indígena que actualmente vive en la ciudad, misma que ya presenta diferencias con la familia indígena que permanece en la comunidad, la familia rural está compuesta de restos de antiguos linajes o grupos domésticos con complejos códigos éticos, que son la base de la organización de los pueblos indígenas. En tanto que la familia urbana se corresponde más bien a estrategias de supervivencia de base económica que se dan en el medio urbano.

Las familias indígenas que viven en la ciudad de San Cristóbal, tienen como característica, que la gran mayoría, reside en la periferia de la ciudad, y viven de la venta de productos en los diversos mercados de la ciudad. Son pocas las familias que han logrado tener un negocio propio.

7.3. Matrimonio y reproducción cultural

La familia ha sido la institución sustentadora del desarrollo del individuo, tanto desde el punto de vista material como psicológico. En el seno de la familia, preferentemente, o al menos en primer término, tienen lugar los procesos de reproducción social. Al mismo tiempo, la familia ha sido una unidad de producción y consumo y, aunque sus funciones han ido experimentando transformaciones, básicamente su papel no ha cambiado, el de la formación de individuos para la sociedad.

Lo que ha cambiado han sido los modelos de familia, así como los procesos de formación de la misma. Hasta hoy día podemos señalar que la vía principal de formación de la familia es el matrimonio (aunque se pueden considerar otras como: la unión libre, el concubinato), como paso previo a la reproducción biológica, y ésta tenía lugar casi exclusivamente dentro de la pareja conyugal. El matrimonio o la vida en pareja es un paso ineludible para el inicio de la actividad sexual, de la vida en pareja y de las funciones de reproducción.

Pero la secuencia del proceso reproductivo ha variado en muchos aspectos. En primer lugar, se puede decir que el inicio de la actividad sexual entre la pareja, cada vez en mayor medida, precede al matrimonio, al tiempo que se ha dissociado de la función procreadora. Ello se debe a que, en la segunda mitad de el siglo pasado, la tecnología de la anticoncepción ha experimentado tales mejoras y avances que su eficacia es casi perfecta. Por tanto muchas parejas pueden posponer el matrimonio, ya sea temporalmente o excluirlo de manera definitiva, sin renunciar por ello a relaciones sexuales estables y sin verse “comprometidos” por hijos que no desean.

En el México contemporáneo, como en otras sociedades actuales, las familias están en permanente proceso de cambio. Quizás, como testigos de las transformaciones que se están dando en estos momentos, pensamos que nunca habían sido tan rápidas como ahora. A principios del siglo XXI, pareciera que las familias, tal como las conocíamos desde la época de nuestros abuelos, están casi desapareciendo; presenciamos un aumento en la proporción de separaciones y divorcios, y también en el número de familias monoparentales, resultado de estas separaciones y divorcios, y una serie de reacomodos familiares como respuesta a la intensa emigración (Rabell, 2009:9).

Las diversas formas de convivencia, con sus muchas variantes, a las que se puede añadir el divorcio o separación, transformándolas en familias monoparentales –ya sea bajo la responsabilidad del padre o de la madre–, dan lugar a nuevos estados familiares que pueden desembocar en familias formadas con hijos de distintas uniones. Delgado (1993:126) señala que ello ha ido complejizando el panorama familiar y agrandando de manera exponencial

las posibles situaciones familiares. No es que en el pasado no existiera el divorcio o no hubiera familias de padres separados e hijos habidos de uniones no matrimoniales; sin duda existían, pero eran bastante menos frecuentes que en la actualidad.

En el caso de San Cristóbal de Las Casas, las transformaciones en los procesos de formación de la familia han experimentado algunos cambios, pero todavía el matrimonio sigue siendo el paso previo a la procreación para la gran mayoría de la población.

El matrimonio es la institución más importante para la conformación de una familia, ésta regularmente se celebra con una boda civil y/o una boda religiosa. Las mujeres jóvenes son educadas tradicionalmente para ser vírgenes antes de casarse. La felicidad se asocia con satisfactores emocionales ya que el amor se fundamenta en la compañía, el cariño y sobre todo en el derecho a la exclusividad de los cuerpos [...]. Las expectativas de las mujeres mestizas son de un hombre cariñoso, respetuoso, atento, además de trabajador y capaz. En el campo urbano mestizo no se niega la maternidad pero se prefiere la soltería y se exalta la postergación del embarazo en la etapa juvenil de las mujeres para dedicarle tiempo a su desarrollo educativo (Cruz, 2006:118).

Por otro lado, ya hemos hablado en el Capítulo III acerca de las diversas funciones de la familia, mismas que se han ido transformando a lo largo de los años. Rabell nos señala que:

A principios del siglo XX, la familia en México concentraba una serie de funciones que fue perdiendo a lo largo del tiempo. La transmisión cultural y social de una generación a otra y la educación de niños y jóvenes corrían a cargo de la familia y de la red de parientes; las intervenciones del Estado en estas áreas eran incipientes. A través de la familia y de los parientes, la generación de los padres transmitía a la de los hijos el lenguaje, la identidad y la posición social, los valores, las aspiraciones, así como las creencias religiosas (2009:11).

Podemos ver en las familias de San Cristóbal que muchos de los valores los han adquirido en el contexto familiar, pero también como algunas personas señalan, muchos de estos “valores se han perdido”, y culpan las más de las veces a los medios de comunicación, entre ellos la televisión, por la programación que presenta contenidos violentos a cualquier hora del día.

[...] yo no me dejaban ver televisión, teníamos una tele pero solo el domingo nos dejaban ver algún programa, y si no nos portábamos bien ni el domingo, si hacíamos bien nuestras tareas nos daban gasto, si no, nos castigaban, mi papá todavía fue de los papás que nos pegaba con cinturón, yo ahora a mis hijos si les he dado unas nalgadas, pero no como nos pegaba mi papá, y cuando nos pegaba hasta sin cenar nos dejaba. Ahora ya los niños ni siquiera han hecho la tarea y ya están viendo televisión o jugando, antes no había tanto eso de los juegos que tienen los chamacos, nuestra diversión era pasear en la bicicleta, jugar canicas, futbol ahora ya no ve niños jugando canicas, ya ni se venden creo yo. Por eso yo digo que es la tele la que está provocando que los hijos, hoy día ya no tengan valores, todo es lo que ven en la tele, además de que puros programas violentos pasan.²³²

²³² Entrevista realizada a José Luis, abril, 2010

Seguramente en este mismo sentido, Prost (1985:36) afirma que las familias que funcionaba ayer como la célula básica de la sociedad y se apoyaban en parte sobre normas de comportamiento transportables a las relaciones extrafamiliares (la pulcritud, la obediencia, el silencio) apuntan hoy a facilitar la emancipación de sus miembros.

Una de las funciones primordiales que tenía la familia en cuanto a la transmisión de valores, era inculcarles a sus hijos sus creencias religiosas, actualmente eso ha cambiado mucho, y muchos padres dejan a sus hijos la libre elección de tener una religión, pero para muchas familias eso ha sido un elemento que ha venido a fracturar las relaciones familiares, además de la “falta” de una creencia religiosa que le atribuyen la “pérdida de valores”, señalan que la escuela actualmente ya no educa sino que “echa a perder a sus hijos”.

[...] mis papás nos educaron con muchos valores, sobre todo a creer en Dios, yo siempre iba con mi papá a la iglesia, cuando era niña me gustaba ir a dejar flores a la virgen, y bueno, yo creo en Dios y en la virgen, porque así lo aprendí de mis papás, pero veo ahora con mis hijos, y peor con mis nietos, ya no creen en nada, porque ahora en la escuela ya no les enseñan a creer en Dios, ya todo es lo que leen en sus libros, a mi no me gusta eso. [...] mis hijos ven mucha televisión y creo que por eso ya no tienen tiempo para creer en Dios, yo creo que más que enseñarles en la escuela nos los echan a perder.²³³

Podemos darnos cuenta que las prácticas religiosas y la moral, influyen en la conducta personal y en el comportamiento de la sociedad en general. Por otro lado, en cuanto a la educación de la familia indígena respecto a la enseñanza de los valores, está también ha sufrido muchos cambios, dado que muchos indígenas al insertarse a la vida escolar o laboral, van transformando su forma de pensamiento.

La familia y la comunidad indígena son las instituciones que se encargan del trabajo formativo mediante la inculcación de valores comunitarios y la socialización de sus miembros, pero también éstas son históricamente cambiantes. La inmersión cada vez mayor de la población indígena en el sistema capitalista, siempre en posición dependiente o subordinada, contribuye a acelerar los cambios, principalmente en las relaciones familiares: desmembramiento de estas, cambios en sus hábitos y en las actividades laborales, de convivencia, de permanencia en la comunidad. [...] en las últimas décadas el proceso de la Educación Tradicional Indígena se ha modificado sustancialmente de tal forma que puede hablarse de una crisis de las formas tradicionales de educación indígena: la relación de los miembros de las culturas con el sistema capitalista acelera el proceso de resignificación de las identidades indígenas de modo que se forman indígenas globalizados que, cada vez, están más inmersos en las prácticas universales de consumo (Gómez, 2011:401).

Muchas mujeres y hombres indígenas jóvenes han decidido hacer una carrera universitaria, situación que en épocas pasadas era casi imposible, al menos para las mujeres, quienes eran educadas únicamente para casarse.

²³³ Entrevista realizada a Cristina, 30 de mayo de 2010.

Yo no lo pude estudiar, mi mamá no me dejó, yo sí lo quería ir a la escuela, pero me dijo: “¡no!, una, somos pobres y no tenemos para eso! Por eso quiero que mi hija lo estudie, pero es necia ¡míralo!, y no le gusta nada la escuela, yo sí le digo: “mírame yo lo tengo que vender en el mercado, no tengo dinero, debes de estudiar para que seas licenciada” le digo a mijita, porque yo no lo pude. Porque mi mamá dice “tú sólo para casar sirves, tu marido es el que tiene que trabajar, tú aprende a echar tortilla al comal”, me lo dijo pues, por eso no lo estudie, porque mi papá tampoco dijo nada y yo le obedecí a mi papá.²³⁴

En los espacios comunitarios o en las familias indígenas la obediencia a la figura paterna es más fuerte que en la ciudad o en las familias mestizas.

En los espacios donde las costumbres, tradiciones y prácticas sociales cotidianas, constituyen las estrategias básicas para la existencia de la comunidad, las instituciones existen también por costumbre y éstas se reproducen como resultado de la obediencia a prescripciones sociales trascendentes, la familia y la comunidad como instituciones constituyen el resultado de acciones de este tipo (Gómez, 2011:109).

Es importante señalar que en la mayoría de familias extensas, el padre sigue representando la figura de poder, de mando, de toma de decisiones, sigue siendo el principal proveedor económico.

De acuerdo a Leñero (1968:45) en la cultura mexicana se da un tipo de familia cuyo denominador común la ubica dentro de lo que se ha llamado familia tradicional, con el padre como centro donde gira la actividad económica y social. Él da un marco de referencia de valores filosóficos, morales y religiosos para la mujer y para los hijos, y además, él que, de acuerdo con su ocupación y con el monto de sus ingresos, determina la clase social a la que pertenecen.

[...] yo veo que desde aquellos sagrados años en que fui creciendo, pues era pues mucha obediencia a los padres, a los maestros, a las autoridades [...].ahora se ha vuelto un verdadero relajo, no se respeta, había mucha unidad familiar, una unión familiar de respeto hacia los papas, hacia los abuelos, hacia los familiares, hacia la gente, ya no se diga a los sacerdotes. Mis papás eran pobres, bueno no vivíamos mal, pero eso no era pretexto de desobediencia [...] El papá y la mamá sufren al ver que sus hijos ya no siguen sus dictados de conducta, ya no se respeta para nada la imagen del papá, porque antes el padre de uno era como un santo.²³⁵

La decepción que tienen algunos padres en cuanto a lo que están aprendiendo sus hijos, es referente primordial de cómo una de las funciones que tenía la familia de transmitir la cultura se ha ido modificando. El proceso de “modernidad” dicen algunos es lo que ha hecho que ahora sus hijos ya no tengan valores, ya no saludan, te hablan de tú y no usted y no respetan a las personas mayores.

²³⁴ Marcela, Grupo de discusión con mujeres indígenas, Marzo del 2010.

²³⁵ Entrevista realizada a Burguete Estrada, Cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Mayo, 2010.

[...] yo considero que vengo de una familia muy tradicional, y eso he querido inculcarles a mis hijos, pero ahora con toda la tecnología, la modernidad pues, eso ya es muy difícil. A mí me educaron con muchos valores, a respetar a todos, sobre todo a mis abuelos, a mis padres, a toda la gente mayor. Si usted ve la mayoría de la gente mayor llega a un lugar, sube a la combi y saluda, da buenos días, buenas tardes, ahora ya la mayoría de los jóvenes ha perdido todo eso, ya no saben ni saludar, entran como animales y ni buenos días dan. Mi papá fue un hombre muy estricto, ahora le agradezco porque nos enseñó muchas cosas, él era muy duro con nosotros (sus hijos), cuando éramos jóvenes pues no nos gustaba pero ahora como le digo le agradezco, porque nos enseñó a trabajar desde muy chicos [...]. Mi papá como le digo fue muy rígido con nosotros, a él nunca le hablamos de tú como ahora lo hacen los jóvenes, a los papás se les tenía que hablar de usted, y uno no se podía meter en las conversaciones de los adultos. Yo he querido inculcarles a mis hijos muchos valores, aunque yo si permito que platiquemos juntos, pero siempre les he enseñado el respeto, sobre todo al prójimo. Yo creo, que antes que todas las familias eran tradicionales con muchos valores, era mejor.²³⁶

Hemos señalado cómo la familia se ha transformado en su estructura, en sus relaciones y sobre todo en sus funciones como transmisora de valores y normas de integración social de sus miembros. El ideal de muchas familias, de tener hijos que vivan de la misma manera que ellos han vivido, se ha ido evaporando, y recuerdan con nostalgia siempre como era la vida familiar que llaman “tradicional” y se oponen a muchos de los cambios de la familia “moderna”.

[...] ahora las familias modernas, yo veo que es una familia francamente desorganizada, se ha perdido valores. En principio se ha perdido el respeto que se tenía a los padres, el muchacho nomas alcanza su mayoría de edad empieza a reclamar cosas y hacer cosas indebidas a veces. Se acabo aquella familia tan unida, aquella familia de antes tan unida, ahora hay enfrentamientos, [...] vemos las cosas un poco raras, pero todo es cuestión de la modernidad, parte del conocimiento; pero si la familia lo veo así: como hay avance tecnológico hay un retroceso familiar, incluso un retroceso religioso, grandes sectores de juventud son totalmente irreligiosos, entonces eso preocupa y apenas porque eso como que quiebra la cohesión familiar.²³⁷

Algunas personas sostienen que la vida familiar está perdiendo peligrosamente sus cimientos. Comparan lo que consideran la decadencia de la familia con las formas familiares más estables y tradicionales. En este sentido Giddens (2010:365) se pregunta “¿Eran las familias del pasado tan armoniosas y pacíficas como muchos las recuerdan o se trata simplemente de una ficción idealizada?”, a lo que varios de los entrevistados comentaron:

[...] yo, yo considero que se han perdido mucho, muchos valores, muchos principios, porque antes los padres nos educaban de una manera este, para nosotros antes no había psicólogo, nuestro mejor psicólogo era nuestro padre, y,

²³⁶ Entrevista realizada a José Luis, abril, 2010

²³⁷ Entrevista realizada a Burguete Estrada, Cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Mayo, 2010.

y hacíamos, tal vez estamos marcados, tal vez estamos siguiendo pasos de ellos, pero pues no somos unos delincuentes, no somos unos violadores, no somos unos drogadictos, porque a su ignorancia o a su sabiduría de ellos, eran psicólogos, eran padres y teníamos principios, teníamos moral, cosa que aquí [San Cristóbal de Las Casas] ya no existe y siento que por eso hay mucha violencia y mucho, se está acabando todo por falta de valores, de principios y de moral.²³⁸

La familia actualmente se ve limitada en una de sus funciones fundamentales: la de dar a sus miembros la identidad de base suficientemente segura para afrontar los acontecimientos cotidianos de su entorno. La familia antes tomaba a cargo dimensiones muy particulares de la experiencia humana: tiempo de vida, aprendizaje, educación, reproducción; en los últimos años, está cediendo o compartiendo más alguna de estas funciones a otras instituciones.

La identidad de cada miembro de la familia se instituye originariamente, pues nace en su seno. Así también la familia se presenta como el ámbito en el que se observa la relación de lo individual y lo social. Y tiene el papel fundamental de la socialización; pero este modelo de familia se ha desdibujado de manera notable en las últimas décadas a la par que la sociedad ha ido transformando sus funciones clásicas.

En el proceso de la familia como formadora de la identidad personal, es fundamental que exista una relación de congruencia entre el padre y la madre, dado que como señalábamos antes, los valores inculcados en el seno familiar, van a reproducirse en el momento de la educación de los hijos.

[...] yo tengo una hija de mi primer matrimonio, una chica para mí muy grandiosa, tiene muchos valores, no es callejera, muy matada en sus estudios es mi hija modelo, y tengo una hija de mi otro esposo, que él se creció sin sus padres ¡sí!, creció sin amor de papá, se creció sin amor de mamá, se creció solo, se creció con los cuñados, es decir sus tíos y que pasa con mi niña ¿sí?, ella, este, como les pudiera yo decir, no lo puedo educar de la forma que eduque a mi primera niña, porque el papá como no tuvo ese amor, ese vínculo familiar, él quiere que su hija haga lo que quiera, y para él está bien visto. Cuando yo quiero corregir, me dice “pero es que es una niña déjalo”, no me deja corregir, no me deja educar a mi hija como es, y la más grande claro se molesta y me dice “es que debes educarla mamá como me educaste a mí, un día te va pegar y mira yo jamás te he faltado al respeto”. Y la verdad me está costando muchísimo.²³⁹

Entre las funciones básicas de la familia, se encuentra la de la socialización, como unidad o sistema, es un campo privilegiado de la interacción humana, en el seno familiar se instaura el proceso de socialización. En la familia se tejen los lazos afectivos primarios, los modos de expresar el afecto, el lenguaje, la historia, son por excelencia el campo de las relaciones

²³⁸ Carmen, grupo de discusión realizada a mujeres mestizas, marzo de 2010.

²³⁹ Carmen, grupo de discusión realizada a mujeres mestizas, marzo de 2010.

afectivas más profundas y constituye, por lo tanto, uno de los pilares de la identidad personal. Por tanto, entre las principales funciones de la familia está la de educar, es en el seno familiar donde los niños se vuelven sujetos sociales, en donde aprenden a dar dirección a su comportamiento y a interiorizar sus prácticas culturales.

La familia era considerada como una célula primera y constitutiva de la sociedad, una pequeña sociedad dentro de otra mayor a la que había dado origen. Pero en la modernidad, la separación creciente entre los espacios público y privado, llevó a enfatizar el carácter particular de la familia como ámbito de relaciones íntimas de parentesco y de convivencia, basadas en el amor y la solidaridad (Calveiro, 2005:27).

Se puede reconocer una relación y a la vez una ruptura entre lo público y lo privado, entre lo familiar, lo social y lo político. En este sentido, se podría conceptualizar a la familia como un sistema auto organizador, en términos de Morin (1980), que distinguiéndose del ambiente social y adquiriendo autonomía, a la vez se liga a él ampliando su apertura y sus intercambios con éste. Se conforma así una relación ambivalente, de autonomía y dependencia simultáneas.

[...] nuestros hijos se han vuelto muy libres, y creo que es nuestra culpa. A veces como padres también no nos reunimos con nuestros hijos a platicar, que tienes, que te pasa, que te ocurre, ya los padres de hoy en día nos dedicamos a trabajar y sí mucho comemos con ellos y si no ni comemos, les decimos te preparas un sándwich hijita porque yo ya me voy porque en la tarde tengo junta, porque tengo compromiso, y ya no hay ese vínculo familiar, la televisión nos acabó, porque en la televisión pasan ¡tantas burradas! que los hijos ahí lo aprenden. Hay familias, en mi caso yo no lo permito, pero hay familias que a la hora de la comida tienen la televisión prendida, sí, y le pregunta la mamá cómo te fue hijita y contesta ahorita mamá espérate, entonces ya están más interesados en la televisión que en lo que se les está preguntando a los hijos, ya no hay esa unión familiar. Ya sólo te dicen hay vengo ya ni permiso te piden, sienten que se mandan solos.²⁴⁰

El panorama de la vida familiar cambió tanto en los últimos años que todavía genera sorpresa y desconcierto en muchos de sus miembros, sobre todo en los padres y en los abuelos. Esto lo reflejan cuando hablan de cómo ha cambiado la figura de la familia y recurren siempre a la idea arraigada de que toda vida pasada fue mejor.

[...] considero que aunque la familia tradicional era muy rígida, era mejor porque había muchos valores, mucho respeto. Porque ahora ya ni se casa la gente, si se quieren solo se van a vivir juntos y en nuestros tiempos no se veía eso, va usted a creer que soy muy anticuado [risas], y si ahora no se llevan bien al mes se divorcian, y a nosotros nos enseñaron a trabajar, a superar los problemas, la idea de la familia era estar todos unidos, comer juntos, el papá como cabeza de la casa,

²⁴⁰ Rosario, grupo de discusión realizada a mujeres mestizas, marzo de 2010.

siempre preocupado por llevar dinero a la casa, que no faltara nada, la mamá con las labores domésticas, los hijos obedeciendo, pero ahora no.²⁴¹

La relación matrimonio-divorcio en la sociedad actual se dicta en la postura de que hay menos divorcios, porque hay menos matrimonios. Las pautas de formación de las familias y de las relaciones que se establecen rebasan los criterios tradicionalmente utilizados para definirlos: las relaciones familiares trascienden el hogar, se crean nuevas relaciones de parentesco (familias reconstruidas) y, más aún el concepto de familia y matrimonio adquiere otros significados y matices.

La reducción del número de hijos en la familia, es una de las características que distingue a las familias actuales. Se puede pensar que sólo se trata de la crisis del modelo tradicional de familia, pero lo que se está viviendo son procesos de transformación acordes con otros cambios igualmente profundos de la vida social y cultural hoy consolidados, que se vienen gestando desde los años sesenta: el ingreso masivo de la mujer a la vida laboral y profesional, la invención de la píldora que abrió nuevos caminos para la experiencia de la sexualidad e influyó decisivamente en el descenso de hijos por pareja, el surgimiento de una conciencia centrada en las necesidades del individuo y no en las demandas de las instituciones.

[...] nosotras tuvimos muchos hijos, ¡yo!, es la verdad, pues era una ley para el hombre de que toda la vida la mujer estuviera encinta (embarazada) y cuando no se embarazaba rápido era un gran sufrimiento para la mujer, porque lo golpeaba el hombre, porque lo trataba de que era una cualquiera, y tenía uno que estar dándole hijos [...], una mujer en su tiempo tenía hasta trece hijos y yo conozco una señora que tuvo 29 hijos, la suegra de mi hermano tuvo 17, que aguante de la señora, tiene 86 años la señora y dice que tuvo 17 hijos.²⁴²

En cuanto a las tendencias demográficas podemos encontrar otra serie de cambios en las que han incidido en el mundo familiar. En primer término destaca el descenso sorprendente de la tasa global de fecundidad, incluso en familias indígenas. De acuerdo a los datos del INEGI en 1995 el número promedio de hijos en Chiapas era de 2.8, en tanto que para 2005, el número promedio de hijos por familia disminuyó a 2.4.

Yo lo vi, mi abuelita son doce sus hijos, y dice no se cuida, me lo regaña y me dice que soy haragana, porque no lo quiero más hijos, pero yo la verdad no me gustaría tanto hijo, mira qué ahora ya hasta toman [pastillas] para no tener hijos ya, antes no tomaban, antes [tenían] 10, 15, 20 hijos [...], pero yo, yo ya no, yo no todavía, porque se cuesta crecer, se cuesta mucho, ya no lo quiero más hijos, ya no, ya con dos, porque ya lo tengo un hija y un hijo ya.²⁴³

²⁴¹ Entrevista realizada a José Luis, abril, 2010

²⁴² Cecilia, grupo de discusión realizada a mujeres mestizas, marzo de 2010.

²⁴³ Pascuala, Grupo de discusión con mujeres indígenas, Marzo del 2010.

En segundo lugar, ha habido descenso en las tasas de mortalidad, en gran medida gracias a las políticas de salud implementadas en las últimas décadas. En tercer lugar, se han presentado cambios en los patrones de nupcialidad y disolución de las familias. Respecto al número de hijos señalábamos que este se ha reducido de igual forma en las familias mestizas e indígenas, esto lo señala Marta, quien recuerda que su mamá tuvo muchos hijos y es una experiencia que ella no quiere repetir. Marta tiene un negocio en el mercado público, y su esposo trabaja como albañil. La inserción de las mujeres a la vida laboral y el que ello les permita aportar a la economía familiar, hace que dediquen menos horas al hogar y, por tanto, tienen menos tiempo para el cuidado de los hijos.

[...] mi mamá tuvo diez hijos, once hijos mi mamá y nunca ni un hospital se fue mi mamá [...]. Diez, todos de partera, todos y solo una mamá, mi mamá míralo, no que ahorita que cuando son ricos vamos al hospital rápido. [...] pero dos murió, no, son creo que somos siete tres murieron y murió con calentura, es que antes no sabe el doctor que está en comunidad. Y por eso, pues yo pensé que no, solo uno voy a tener, cuesta mucho para criar. [...] tal vez quiero otros dos, es bonito para tener, sí pero me voy a cuidar a ver cómo, de verdad, sí unos dos ya suficiente. Sí, con tres ya, porque bonito también cuando tengamos hijos, porque cuando estamos solitos, nada quién te va hablar, pero cuando tiene unos dos o tres es algo también, muchos ya no.²⁴⁴

Actualmente hay toda una variedad de formas familiares en las diferentes sociedades. Los orígenes de estas transformaciones son complejas pero pueden señalarse varios factores importantes que han influido en ellos.

Debido al rápido crecimiento de la población, los estados introducen a menudo programas que promueven familias más pequeñas, el uso de métodos anticonceptivos, entre otros. Otra influencia es la masiva emigración de las áreas rurales a las urbanas. Con frecuencia los hombres van a trabajar a las ciudades o a poblaciones mayores y dejan a los miembros de la familia en la comunidad de origen, o bien todo un núcleo familiar se traslada a la ciudad. En general estos cambios están provocando un movimiento hacia la desintegración de la familia extensa y de otros grupos de parentesco, aunque las relaciones familiares continúan siendo importantes fuentes de lazos sociales (Giddens, 2010:369).

Las familias están evolucionando en muy diversas direcciones, actualmente se caracterizan más por sus formas variadas que por su uniformidad. Las cosas han cambiado y lejos está, la típica familia conformada por padres e hijos, algo que se asumía con toda naturalidad. Hoy todo cambió y ya se emplean más corrientemente los términos: familias ensambladas, monoparentales y, por supuesto, la palabra divorcio dejó de ser tabú, para pasar a ser un término cada día más común.

²⁴⁴ Marta, Grupo de discusión con mujeres indígenas, Marzo del 2010.

7.4. La Familia: de lo privado a lo público

Las familias han ido transformando sus prácticas de organización dentro de los hogares, en la actualidad la función económica ya no es propia de los hombres, las mujeres se han insertado al mercado laboral. Las familias monoparentales son las que están compuestas por un sólo progenitor (padre o madre) y uno o varios hijos, este tipo de familias ha llevado a muchas mujeres a insertarse en la vida laboral, ya que al no estar casadas o al haberse divorciado, muchas veces no cuentan con el ingreso económico de la pareja. Esto lleva también al incremento de la mujer en los espacios laborales. Julia cuenta como a raíz de separarse de su pareja, se vio en la necesidad de buscar empleo para poder mantener a sus hijos, actualmente trabaja como empleada doméstica.

Bueno yo no he trabajado mucho que digamos, de joven yo estuve en México [...], después de que regresé [a San Cristóbal] llegué a la colonia Prudencio Moscoso en la casa de mi papá. Viví muchos años ahí. Entonces fue cuando yo según yo, he quise hacer o sea, me junté pues, pero no me fue bien como yo lo esperaba, tampoco no era este, no me tocó buen hombre, en todo nos discutíamos, nos faltaba dinero, y bueno yo vi la obligación porque mis hijos crecían y una persona no se lo puede tener a la fuerza, yo vi por mis hijos y dije entonces decidí dejarlo, aunque si costó trabajo, porque si costó trabajo [...], hasta ahorita no lo he visto el papá de mis hijos, no pasa dinero. Tal vez lo encontramos en la calle pero el hombre no le habla a sus hijos, tal vez no lo necesitamos pues, pero así me quedé, como madre así solo, soltera y es duro, porque si cuesta la situación. Ha sido duro, entonces empecé a trabajar las mantas que venden en Santo Domingo, pero tuve un problema en los ojos y lo tuve que dejar y dije en que voy a trabajar y una prima que tengo, dijo hay un trabajo ve a preguntar y fue cuando me dieron el trabajo y hasta ahorita sigo aquí.²⁴⁵

Las estrategias o las respuestas que han desarrollado las familias en el manejo de sus recursos para enfrentar el deterioro de sus ingresos monetarios, los cambios en el mercado de trabajo y salvar las difíciles condiciones socioeconómicas para mantener económicamente estable a su familia han sido varias.

Una de las respuestas de las familias que se ha señalado fue la de maximizar la fuerza de trabajo familiar, ya sea a través de la intensificación del trabajo como el desarrollo de otra actividad económica adicional o el aumento de la jornada laboral por parte del jefe de hogar; pero sobre todo, la incorporación de más miembros en el mercado de trabajo (especialmente de las mujeres, pero también de los hijos y de los ancianos) constituye uno de los resultados más importantes (Esteinou, 1999:13).

Esto lo podemos observar claramente en el espacio público del mercado José Castillo Tielemans, en donde hace dos décadas, casi el total de vendedoras eran solamente

²⁴⁵ Entrevista realizada a Julia, mujer indígena, madre soltera. Enero 2011

mujeres, actualmente dada la crisis económica y la falta de empleo, familias enteras se han incorporado al negocio familiar y hacen del mercado su segunda casa, padre, madre, hijos y en muchas ocasiones abuelos (sobre todo en las familias indígenas) están todos dedicados a la venta principalmente de frutas y verduras.

Por ello, podemos decir que no es posible hablar de un tipo único de familia, la gran variedad de costumbres y reglas en torno a la institución familiar nos demuestra su variedad y modalidades propias. La familia es una entidad real y perpetua que ha existido en todas las épocas. Cambia constantemente de acuerdo a las condiciones, morales, políticas, sociales y económicas del momento y a las costumbres, ritos y creencias de sus integrantes.

Aspectos que pueden explicar cómo es la familia es a partir de la forma en como se cría a los hijos, en la adquisición de la identidad, la transmisión de valores culturales de una generación a la que sigue.

[...] afortunadamente me tocó vivir y educar a mis hijos con patrones de mis antepasados. Pero tengo un hijo que no fuma, tengo un hijo que no es drogadicto eh, de mano dura pero está, hasta ahorita al margen, y cuando de repente se le quiere subir su humito (se enoja), ahí es cuando pongo mano dura. Porque tengo un hijo de veintitantos años, está joven y me dice “hay madre por favor, voy a venir tarde, vengo a tales horas”, le digo “mientras vivas en mi casa y yo te mantenga me respetas”, tengo ese poder todavía, pero imagínate madre moderna y familia moderna, al rato ya ni va llegar.²⁴⁶

Actualmente se hace evidente que la familia tipo mamá y papá con sus hijos bajo el mismo techo se desdibuja y en su lugar avanza lo que se ha dado en llamar “la familia posmoderna”, marcada por la creciente inestabilidad de los vínculos, las disminución de hijos por cada pareja, la resistencia generalizada a formalizar uniones, la convivencia bajo el mismo techo de hijos de diferentes relaciones y muchas veces de distintas generaciones.

Realmente yo no creo en el matrimonio, me gustaría tener hijos, pero no me gustaría casarme, quizá algún día me junto con alguien, creo en la unión libre, pero eso del matrimonio no es para mí. Y hasta eso, si tengo hijos tal vez uno o mucho dos, pero no más. Creo que ser padre es una responsabilidad muy fuerte y yo aún no me siento preparado para eso. Mi mamá siempre me dice que ya quiere nietos, pero yo siempre le digo que se tiene que esperar porque todavía quiero seguir estudiando, viajar, disfrutar de la vida y después ya lo pensaré si tengo hijos.²⁴⁷

Son varios los elementos que permiten que lo que llamamos como familia este transformándose, tanto en su concepción como en su composición. Esteinou, (1999:13) comparte la idea de varios estudiosos de la familia en varios aspectos y señala que al menos tres elementos han incidido en el debilitamiento de la familia nuclear conyugal como

²⁴⁶ Luz, grupo de discusión realizada a mujeres mestizas, marzo de 2010.

²⁴⁷ Javier. Grupo de discusión realizado con hijos e hijas de familias mestizas, abril de 2010.

referente simbólico: la presencia significativa de las mujeres en el mercado laboral, los cambios en la estructura de papeles familiares y la fragilidad y apertura respecto al vínculo matrimonial.

El primero de ellos ha conllevado a que dentro de la estructura nuclear conyugal se está configurando otro perfil de familia nuclear, en la que los dos miembros de la pareja trabajan. Como resultado, en parte, de una cultura sobre el género que promueve la valoración e independencia de las mujeres, y muchas de ellas luchan en el ámbito de la pareja por una mayor igualdad en la relación, presionan por una distribución más equitativa en las tareas domésticas y el cuidado de los hijos.

El cambio del papel de ama de casa tradicional a la nueva figura de mujer trabajadora, o en muchas ocasiones estudiante, ha significado cambios muy importantes en las relaciones familiares:

[...] yo tengo dos hijas, una me respeta mucho, la otra se ha vuelto una malcriada, no me obedece, me grita y contesta y la hermana mayor me dice “mami tienes que corregir a tu hija, tienes que verla”. Pero, el problema es que no puedo, yo tuve que empezar a trabajar, porque la mera verdad, en estos sagrados tiempos, ya solo con el sueldo del marido no alcanza. Y si creo que he descuidado a mi hija chiquita, porque llego bien cansada de trabajar y la verdad es que lo que menos quiero es quejas, gritos, porque aparte de trabajar tiene uno que llegar corriendo hacer la comida, porque los hijos no dicen, ¿estás trabajando?, entonces no como, ellos solo piden y piden, y muchas veces ya no me da tiempo ni de revisarles la tarea. Y le dice uno al papá “mira a tu hija” y el sólo contesta, “esa es tu responsabilidad”.²⁴⁸

Este proceso está conduciendo hacia una redefinición de los papeles domésticos y familiares de la pareja, a un cambio de expectativas y de concepciones acerca del matrimonio o la unión de pareja, así como de los papeles que debe de tener cada miembro de la familia.

[...] en cambio hoy la juventud yo veo, este, que comparten las cosas, eh a veces nos asusta, yo creo que a veces yo me he asustado. Ya que tengo yernos y nueras. Que miijo se casó con una muchacha de fuera, los dos hacen las cosas, los dos lavan, los dos planchan, los dos hacen la comida, los dos lavan los trastes, uno lava, otro seca, uno trapea, otro barre, los dos van al mercado y en nuestros tiempos era mal visto que el señor agarrara la canasta y se fuera con nosotras al mercado y hora todo ha cambiado. Dónde podíamos decirle “agarra tu pantalón y plánchalo si quieres”, sí nuestro marido quería salir bien planchado, nuestra obligación era entregar la ropa bien planchadita.²⁴⁹

Los cambios en cuanto a los papeles que deben de asumir cada miembro en el contexto familiar, han cambiado también en la cultura indígena, en donde los patrones de machismo han sido más remarcados, en la actualidad podemos observar a muchos hombres

²⁴⁸ Cecilia, grupo de discusión realizada a mujeres mestizas, marzo de 2010.

²⁴⁹ Esperanza, grupo de discusión realizada a mujeres mestizas, marzo de 2010.

caminando por la calles, cargando a sus bebés o alimentándolos y esto no les ocasiona mayor problema.

[...] de hecho sí, mi marido sí ayuda, es que él también todo, todo lo que digas “bueno, bueno” dice, no es porque si lo ve que yo lo hago él lo hace algo, me hace de toda cosa en la casa, él me ayuda también, porque desde chiquito él cuando estaba chiquito, se acostumbró que cosa hacía su mamá, sabe tortear, sabe hacer todo, sabe hacer las cosas de la cocina [...], todo como es la mujer, así hace también, caso solo la mujer tiene su mano dice, también tengo mano me dice [...]. Arregla la niña, sí también, lo baña su hija, lo peina, viste también.²⁵⁰

En la sociedad coleta existe el estereotipo de la familia donde reina el machismo, con el padre a la cabeza, con toda la autoridad, incluso violento; y el de la madre abnegada, dependiente, sumisa. Más allá de estos estereotipos, la realidad ha demostrado que en muchas ocasiones son simplemente estereotipos, dado que cada día aumentan el número de parejas en donde existe la equidad, en donde encontramos a los hombres realizando las labores que le eran “asignadas a la mujer”, como lavar trastes, cocinar y la crianza de los hijos.

Actualmente muchas mujeres se han insertado al mundo laboral y eso conlleva a que ya no son “amas de casa”, ahora la mayor parte de su tiempo lo dedican a trabajar y el cuidado de los hijos y los quehaceres domésticos son responsabilidad compartida, así como la autoridad.

Muchos de los cambios en las familias actuales se presentan sobre todo en las muestras de afecto. Estos se acrecientan más cuando son hogares monoparentales, y la falta del padre en muchas ocasiones es motivo de conflicto o de desobediencia; aunque muchas de las veces la relación con la madre viene a reforzarse, dado que muchos hijos comprenden el esfuerzo del doble papel que lleva ser madre y padre a la vez. Esperanza comenta como ella educó a sus cinco hijos junto con su madre, sin una pareja que la apoyara ni emocionalmente, ni económicamente, y como ella misma lo señala, sola pudo sacar a sus hijos a delante y les dio carrera universitaria a todos.

[...] yo creo que los valores que uno les enseña de la educación tradicional en la familia, es de cómo uno lo educa, pues los míos se criaron conmigo y con su abuelita. La abuelita era de las que decía un lado la cuarta y un lado el palo, se portan mal, les toca. Al ratito aquí está su galletita, su pancito lo que sea, pero, este, así se educaron mis hijos. A temprana edad a los 18 años se fueron a estudiar a México, ahí terminaron su carrera los cinco que tengo, entonces ha habido una mixtura en la educación tradicional con lo moderno, pero ya llevaron principios, entonces yo siempre les hablaba diario, que como están, que donde están, para saber si ya estaban en su casa, en el departamento que se les rentaba y siempre me contestaban y entonces digo, gracias a Dios y que uno los

²⁵⁰ Patricia, Grupo de discusión con mujeres indígenas, Marzo del 2010

encomienda a Dios de que no les vaya a pasar nada. Pues como dice uno de mis hijos: “yo mami te puedo decir que en la universidad es un campo abierto, toman, fuman marihuana, y de todas las drogas que hay, hacen de todo pero yo nunca le entré, en primer lugar porque nos educaste, nos diste valores siempre nos dijiste que si hacíamos algo malo, que nos iba a pasar o suceder”.²⁵¹

No sólo las madres solteras como Esperanza, se han visto en la necesidad de trabajar para mantener a su familia, muchas mujeres han optado por trabajar, algunas motivadas por el deseo de independencia y otras más por la crisis económica que se presenta.

La inserción de las mujeres al mercado laboral genera muchos cambios, no sólo en la esfera pública, sino también en la privada, ya que se tienen que redefinir los roles al interior del hogar.

La redefinición de los papeles genera frecuentemente conflictos puesto que, puede observarse que por un lado, la esposa cambia en sus expectativas y espera por parte del esposo un cambio en el mismo sentido, pero, por otro lado, el esposo puede resistirse al cambio. Esteinou (1996) ha señalado que los conflictos nacen sobre todo cuando los esposos continúan comportándose como si no hubiera cambiado nada y siguen manteniendo como expectativa la división tradicional de papeles y de poder. Lo anterior supone la presencia entre la pareja de dos códigos culturales que entran en conflicto.

En consecuencia, dicho proceso implica ajustes, tensiones, conflictos, e incluso puede conducir a la disolución de la pareja. Calveiro (2005:78) ha observado que el hecho de tener un trabajo por parte de las mujeres se ha vuelto tan importante que el matrimonio y la familia ya no tienen el peso vinculante que antes tenían.

Las bases del matrimonio o de la unión, por lo tanto, han cambiado puesto que, cada vez más los individuos evalúan su matrimonio o su vida en pareja sobre la base de las satisfacciones individuales, afectivas y emocionales que les brinda, y aspectos como la interdependencia económica, el peso del grupo familiar, del medio social o de la religión se vuelven menos restrictivos e importantes para mantener dicho vínculo.

Yo de igual manera aún no he querido casarme, porque como estoy estudiando. Creo que eso me ha hecho ser más selectiva, por ejemplo no creo que me pueda casar con alguien que no tenga profesión y no es porque sea discriminatoria, no para nada, pero dime de qué voy hablar si me caso con un albañil por ejemplo. Yo pienso irme a estudiar fuera y vivir sola, porque si me quedo en la ciudad [San Cristóbal], no creo que me pueda casar o que pueda ser feliz, porque también mi idea es no casarme, si acaso vivir en unión libre, y si me quedo aquí, mis papás no lo aceptarían, ellos todavía están como chapados a la antigua, y el sueño de mi

²⁵¹ Esperanza, grupo de discusión realizada a mujeres mestizas, marzo de 2010.

mamá es verme entrar a la iglesia vestida de blanco, pero a mí eso no me llama la atención.²⁵²

De la misma forma que han cambiado las formas de unirse en matrimonio, actualmente, también las formas de disolución del mismo han cambiado. Es importante destacar que las formas de disolver un matrimonio son: por viudez, por separación o por divorcio. Mientras que hace varios siglos atrás, prácticamente la única vía de disolver un matrimonio era la muerte.

Yo veo ahora con mucha, mucha tristeza a mis hijos, que cualquier pleito, luego, luego se separan. Tengo cinco hijos y ya tengo tres divorciados, y el problema es que sus hijos, mis nietecitos, son lo que sufren todo. Yo les digo siempre, que el matrimonio es para toda la vida y ahora hasta se ríen de mí, me dicen “hay mamá eso era en tus tiempos, ahora no, si no estamos de acuerdo pues nos dejamos”. Ya no aguantan nada, nosotras, aguantábamos golpes, malos tratos, de todo, porque divorciarse era un pecado [...].sí, sí, a mí me tocó, sí, mi esposo era jugador y se iba pues a jugar y regresaba a las dos tres de la mañana y tenía que abrir rápido y si no ¿por qué no abres?, ¿con quién estás?, ¿qué estás haciendo?²⁵³

De esto podemos afirmar que el divorcio es un fenómeno principalmente urbano, lo cual sugiere que está ligado a procesos de individuación, así como también a las tendencias de cambio cultural. Por otro lado, el divorcio se presenta con mayor frecuencia en las parejas jóvenes, lo cual también apunta a un cambio cultural entre generaciones.

Sin embargo, los datos sobre las separaciones tienen que tomarse con cautela puesto que dentro de ellas se presentan patrones culturales de diverso tipo. Franco (1995) muestra que los patrones sobre nupcialidad y la disolución de las uniones en las comunidades con una fuerte tradición indígena obedecen a reglas muy distintas a las que se presentan en los ámbitos urbanos o en ciertos estratos sociales.

La vida familiar pos divorcio presenta una serie de rasgos problemáticos que afectan a todos los miembros de la familia. Anteriormente, y de forma menor en la actualidad las personas que se divorciaban eran objeto de la estigmatización social, principalmente han sido las mujeres las que han sufrido un proceso de descalificación por parte del grupo familiar y del medio social.

El tipo de familia que se conformaba, tras el divorcio, ha sido generalmente monoparental y se ha contrastado y evaluado de acuerdo a los estándares de los modelos socialmente aceptados, esto es la familia completa con dos padres, ya fuera nuclear o extensa. Las familias monoparentales han sido vistas como “incompletas” o desintegradas. Se han realizado diversos prejuicios en torno a como pueden ser los hijos de las familias separadas, entre ellos se señalan los riesgos a los que estarían sujetos los hijos de padres divorciados: matrimonios a edades tempranas, embarazo adolescente, drogadicción, deserción escolar, es

²⁵² Elena, Grupo de discusión realizado con hijos e hijas de familias mestizas, abril de 2010.

²⁵³ Rosario, grupo de discusión realizada a mujeres mestizas, marzo de 2010.

decir, se establecía casi como un hecho que los hijos serían más propensos a presentar comportamientos normativamente “desviados” (Esteinou, 1999:21).

No obstante, aunque en la actualidad, en países como México, las estadísticas demuestran que se han presentado más divorcios que en épocas pasadas, muchas personas continúan pensando una vida en pareja, lo que ha cambiado son las formas de convivencia, es decir, ha incrementado la unión libre y la cohabitación está cobrando más importancia; las personas divorciadas, regularmente vuelven a casarse, formando así lo que ahora se llama las familias reconstituidas.

[...] como decía yo, ahora los jóvenes ya no aguantan nada, se casan y si algo no les gusta, luego se divorcian. Tengo un hijo que se divorcio dos veces y ahora se fue a vivir con una mujer, yo veo como mis nietos sufren, porque ya no saben de qué familia son, y a mí eso de llamarlos padrastros o madrastras no me gusta, cuando mis nietos están con mi hijos, se juntan los hijos de su primera mujer y de la segunda, pero yo no lo veo bien, porque ellos se confunden, porque se juntan con los hijos de su otra mujer. Yo ya ni sé si llamarla nuera, porque con este hijo que tengo al rato va cambiar de mujer otra vez.²⁵⁴

La reestructuración de la familia, es otro aspecto en el que se visualiza cuando dos personas se divorcian. Esteinou afirma que:

[...] los miembros de una familia divorciada difieren en cuanto a su concepción acerca de quién forma parte de la familia. Los hijos, por ejemplo, incluirán seguramente a ambos padres, a sus abuelos maternos y/o paternos; la madre, por su parte, considerará solo a sus hijos y excluirá a los padres y parientes de su ex esposo. Por consiguiente, la experiencia del divorcio altera las concepciones sobre la familia y el parentesco (1999:26).

Por tanto, podemos decir que, esta pequeña organización llamada familia se puede describir, esencialmente, como una unidad de personalidades interactuantes que forman un sistema de emociones y necesidades engarzadas entre sí, de la más profunda naturaleza. Por ello, se supone que tanto niños como adultos en algún momento buscan dentro de su seno la satisfacción casi total de sus necesidades emocionales (Estrada, 2003: 26).

La familia debe hacer sentir a sus miembros apoyo, seguridad ante situaciones desagradables que están alrededor. La familia es el lugar donde se puede ser uno mismo, donde no se debe tener temor de no ser aceptados.

Una familia puede proporcionar protección, cuidados, seguridad, conocimientos para adquirir nuevas habilidades, afecto, pero también existe la posibilidad de algunas familias que no pueden, por ejemplo, permitir la expresión de ciertos afectos, como podría ser la rabia, haciendo difícil el aprendizaje de estos aspectos a sus miembros, siendo en detrimento de toda la familia o en su crecimiento de grupo.

²⁵⁴ Rosario, grupo de discusión realizada a mujeres mestizas, marzo de 2010.

[...] yo desde que tenía diez años, mi papá me puso a trabajar y ahora le agradezco porque me hizo un hombre de bien, mi papá era un hombre muy estricto, no se le podía hablar, así como me enseñó muchas cosas, también tengo recuerdos tristes, porque ahora por ejemplo, yo si trato de darles cariño a mis hijos, no los abrazo mucho, porque no estoy acostumbrado (risas), porque eso sí, así como recibí una gran educación de mi padre, así también creo que nunca nos dio un beso, una caricia, mi esposa me dice que soy muy seco con mis hijos, pero, la verdad es que no sé cómo hacerlo, yo los quiero mucho a mis hijos, pero no sé cómo decirles que los quiero, si les compro muchas cosas, pero darles beso y eso no me sale.²⁵⁵

Otro ejemplo sería la familia que no está capacitada para permitir la expresión libre de la ternura; y así podríamos enumerar el amplio espectro de las emociones.

[...] lo que sí es bonito ahora es que se demuestra más amor, porque por ejemplo con mis hijos yo ya les puedo decir que los quiero, pero antes, era como que daba pena decirle al papá eso, porque si no hasta “maricón” (homosexual) resultaba uno, (risas). Antes le digo mi papá acostumbraba que nos sentáramos a platicar todos juntos, ahora ya ni se saben comunicar. Oye usted a los jóvenes que solo dicen puro “guey”, “tachido” y cosas así que ni se les entiende. Otra cosa por ejemplo, mi papá nos enseñó mucho de la puntualidad, porque llegar tarde a algún lugar es una falta de respeto, pero ahora todo mundo llega tarde, hasta dicen pues “la hora puntual o la hora del mexicano”. Y así muchas cosas que yo creo que aunque la familia tradicional era muy dura, era mejor porque unos se formaba con más madurez a todo, ahora no.²⁵⁶

La familia no es una isla o un simple conjunto de individuos en el vacío. Es una realidad humana compleja, con unos condicionamientos biológicos ciertos, pero regulados culturalmente y, por tanto, una realidad formal muy variada, en relación con su inserción en la sociedad total y en su estructura de clase. Por la complejidad que implica la familia ha tenido y tendrá presiones para el cambio.

Finalmente, podemos señalar que la reducción del tamaño de la familia, la libertad de los hijos hacia sus padres, la emancipación social de la mujer, la pérdida de algunas de sus funciones tradicionales, como las educativas y las económicas, son una muestra palpable de los efectos que el cambio social ha producido en la familia.

El análisis de la familia, o las familias, en la actualidad puede comprender múltiples aspectos y, en parte, ello deriva de la complejidad creciente de las relaciones familiares, de su fragilidad y de su composición. De esta manera se observa no sólo una diversidad en cuanto a sus formas o estructuras (nuclear, completa, monoparental, extensa) y en cuanto a sus relaciones (entre la pareja, entre divorciados o separados, entre los miembros de familias reconstituidas, entre padres e hijos, entre generaciones) sino también una creciente fragilidad e inestabilidad de las mismas. No obstante esto último, las relaciones familiares se recomponen, se reestructuran y encuentran otras salidas (Esteinou, 1999:13).

²⁵⁵ Entrevista realizada a Ricardo González, mayo 2010.

²⁵⁶ Entrevista realizada a José Luis, abril, 2010

La familia contemporánea se ha encogido, replegado casi exclusivamente sobre la pareja, habiendo dejado de ser el lugar principal de la reproducción, y se ha vuelto más un motivo para el consumo. La familia ya no cumple con todas las funciones que en otros tiempos se le atribuía. Las funciones que aún conserva son: el proceso de socialización primaria de los hijos, pero que en la mayoría de las veces comparte con otras instituciones como la escuela o la iglesia; y en ese proceso de socialización, también tiene la función de formadora de la identidad de sus miembros; otra de las funciones es la de la afectividad, la familia es el refugio, el lugar privilegiado en donde se manifiestan todas las emociones, es el lugar en donde se capitalizan todos los sentimientos que no pueden expresarse en una sociedad deshumanizada. Pero siempre hay sus excepciones, dado que encontramos familias en donde la violencia doméstica se presenta frecuentemente y lejos de ser un refugio de afectividad, se vuelve el espacio más temido por los miembros de la misma.

Por tanto, la familia como institución ha vivido una serie de transformaciones económicas, sociales y culturales a las cuales ha resistido y ha contribuido a la formación de la familia actual.

7.4.1. La familia como institución de reproducción

El concepto de reproducción ha sido importado por la sociología desde las ciencias naturales, donde se designa el proceso por el que uno o más organismos individuales generan a otros de la misma especie. En este sentido metafórico, la reproducción es el proceso por el que la sociedad, considerada como un sistema, o alguna de las instituciones que la forman, considerada como subsistema, se reproducen y aseguran perpetuidad.

El concepto de reproducción ha sido utilizado para estudios, sobre todo en el sentido biológico, por un lado, como parte de las relaciones de género, de familia, y por otro, como objeto de la demografía, en el caso específico de esta tesis retomamos el concepto de reproducción desde una mirada social para explicar cómo en el contexto de la familia se reproducen prácticas y discursos racistas. Y en este sentido hablaremos de reproducción social, aunque en el ámbito de las ciencias sociales la expresión no pretende tener un significado distinto del término de reproducción a secas.

La definición de reproducción social la retomamos de Bourdieu y Passeron (1972) quienes la definen como: los procesos por los que los individuos nacidos en una clase o un

grupo social terminan perteneciendo a ellos como adultos, o por los que los adultos de una generación transmiten su posición de clase a sus descendientes en particular a través del sistema educativo.

Esta definición nos permite explicar la reproducción de la estructura de las relaciones de poder y las relaciones simbólicas entre las clases, con énfasis en la importancia del capital cultural heredado de la familia. Retomamos también la definición de Yazbeck, que a nuestro parecer es una de las más completas para poder explicar con mayor claridad cómo se reproducen las prácticas y los discursos racistas en la familia.

El concepto de reproducción social se refiere al modo como son producidas y reproducidas las relaciones sociales en la sociedad. En esta perspectiva la reproducción de las relaciones sociales es entendida como la reproducción de la totalidad de la vida social, lo que engloba no solo la reproducción de la vida material y del modo de producción sino también la reproducción espiritual de la sociedad y de las formas de conciencia social a través de las cuales el hombre se posiciona en la vida social. De esa forma, la reproducción de las relaciones sociales es la reproducción de determinado modo de vida, de lo cotidiano, de valores, de prácticas culturales y políticas y del modo como se producen las ideas en la sociedad. Ideas que se expresan en prácticas sociales, políticas, culturales, y en patrones de comportamiento y que acaban por permear toda la trama de relaciones en la sociedad (Yazbeck, 2010:169).

Por tanto es importante señalar que es en la familia donde un individuo pasa la mayor parte de su vida y es en ella donde se constituye el habitus,

[...] el habitus se define como un sistema de disposiciones durables y transferibles –estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes– que integran todas las experiencias pasadas y funciona en cada momento como matriz estructurante de las percepciones, las apreciaciones y las acciones de los agentes cara a una coyuntura o acontecimiento y que él contribuye a producir (Bourdieu, 1972:178).

Será a partir del habitus que los sujetos producirán sus prácticas. Reyes (2009) señala que el habitus, es la interiorización de las estructuras a partir de las cuales el grupo social en el que se ha sido educado produce sus pensamientos y sus prácticas, formará un conjunto de esquemas prácticos de percepción –división del mundo en categorías–, apreciación, distinción entre lo bello y lo feo, lo adecuado y lo inadecuado, lo que vale la pena y lo que no vale la pena y evaluación –distinción entre lo bueno y lo malo– a partir de los cuales se generarán las prácticas –las elecciones– de los agentes sociales. De esta manera, ni los sujetos son libres en sus elecciones, ni están simplemente determinados.

De esta manera podemos decir que los seres humanos somos en gran parte producto de los que aprendemos en los espacios privados, en este caso, en los hogares y lo aprendido es lo que se reproduce en la sociedad; parte de lo que reproducimos y que es

materia de ésta investigación, son los discursos y prácticas racistas, vistos y aprendidos en el seno familiar.

La familia, desde una perspectiva social, significa el espacio privado legitimado para transmitir un modelo de vida, la familia, como espacio privado, se enfrenta y se dirige a un espacio público donde se concretará aquel modelo de vida sintetizado y nuevo, esto es al nuevo individuo, nacido y/o acogido en un seno familiar, y que es “puesto en sociedad” para que ejerza su papel de manera autónoma y responsable.

7.4.2. Familia y racismo

La sociedad actual se caracteriza por la coexistencia de modelos de vida diversos que se publican en espacios abiertos de manera cada vez más extenuante. Este encuentro entre lo diverso, acostumbramos a positivarlo y a enfocarlo como fuente de riqueza sobre todo de progreso, pero puede ocultarnos una de las patologías más cruentas que toda sociedad debe de saber encarar: el racismo como enfermedad social.

En la confluencia de culturas y de modos de vida diversos, el racismo aparece como la patología social más grave que las sociedades actuales deben saber resolver. Asimismo, la familia es el máximo exponente de la realidad transcultural y del cruce; de hecho, toda familia se organiza inicialmente a partir de la “coincidencia” de proyectos de vida, con objetivos y valores básicos también coincidentes, pero muy a menudo divergentes en sus prácticas concretas (Prats, 2003:131)

Como ya hemos señalado anteriormente el racismo no es innato, sino que se aprende, ese proceso de adquisición ideológica y práctica ha de tener sus fuentes. Van Dijk (2007:25) señala que las personas aprenden a ser racistas de sus padres y colegas que también lo aprendieron de sus padres, y lo aprenden en la escuela y los medios de comunicación, así como a partir de la observación y la interacción cotidiana en sociedades multiétnicas.

[...] los medios de comunicación desempeñan un papel fundamental en la reproducción del racismo en la sociedad, por ejemplo el definir a las minorías como problemáticas, cuando no como desviadas o delincuentes, acertando o confirmando de este modo los estereotipos y prejuicios étnicos prevalentes entre la mayor parte de la sociedad, los medios de comunicación contribuyen a definir la situación étnica por medio de sus propias estrategias de discursos (Van Dijk, 2003:176-177).

La familia es una de las principales instituciones reproductoras del racismo, dado que en sus primeros años, el niño sólo entiende que los niños son sus amigos, si no lo golpean, si

juegan juntos, si comparten los juguetes, sin importarles para nada ni raza, ni religión, ni cultura diferentes.

[...] yo le digo a mi la Juanita (Juanita es hija de Marcela) “si te vas a la casa de alguno de tus vecinos pero sin tocar nada”. Yo no me gusta, y si tiene bastantes hijos, por ejemplo si tiene hijos que no vaya ser así, hacer tantas grosería que vaya, no vaya pegar, y le digo que no vaya a tocar las cosas porque yo no me gusta, que va ir a tocar otro, porque lo he visto así algunos niños cuando llegan a su casa de uno sus vecinos empiezan a tocar cosas y las mamás sólo mirando se le queda así... ¡no le dicen nada! Pero nosotros no me gusta así. Yo le estoy diciendo no vayas a tocar nada si ve algunos diez o cinco pesos yo le digo le dices o lo levantas y lo dejas en la mesa o en donde, pero no quiero que lo vayas agarrar y lo vayas en tienda te vas ir, así le entiende, pero no quiero que lo vayas agarrar cosas así, así no me gusta. Y es que yo desde cuando era muy chiquita la Juanita yo le he enseñado así, de que no agarre las cosas de otra persona.²⁵⁷

Su comportamiento puede llegar a modificarse con las condicionantes familiares: el niño quiere parecerse a sus padres y las ideas o creencias de su familia (tanto padres como abuelos) llegan a ser su modelo a seguir: de padres racistas en la mayoría de los casos saldrán hijos racistas.

[...] lo espontáneo en los niños es no ser racistas. Los niños no nacen racistas. Si sus padres o sus familiares, no les han inculcado ideas racistas, no hay motivo para que lo sean. Pero, si te convencen de que las personas de piel blanca son superiores a las que tienen negra, si tú crees esa afirmación, podrías tener un comportamiento racista hacia los negros (Ben, 2006:23).

Este proceso de reproducción de prácticas racistas en el contexto familiar, lo observamos en la ciudad de San Cristóbal, en los comentarios de Luz, quien participó en el grupo de discusión de madres mestizas:

[...] me acuerdo cuando era niña y mi mamá me llevaba al mercado. Ella siempre le grito a los indígenas, le decía “¿Cuánto cuesta esto?” Y el indígena contestaba: “cinco pesos”, por ejemplo, y mi mamá le decía: “si quieres te doy dos pesos, si no hay te lo comes ‘indio sonso’, a ver si con eso te llenas” y se iba. También, me acuerdo que cuando íbamos a la fiesta de Tenejapa nosotros (los mestizos) nunca nos juntamos con los indios, “esos” no tenían permiso de entrar a nuestras fiestas, ni siquiera a la misa, ni ahora tampoco entran Yo la verdad es que nunca tuve relación con ellos. Mi mamá siempre me decía que cuidará mis amistades y que no me juntara con cualquiera. Aunque éramos pobres, mi mamá siempre nos metían en escuelas pagadas, porque decía que no le gustaba que nos juntáramos con los indios.²⁵⁸

¿Es posible que un niño o una niña cuando sea mayor se convierta en racista? Ben (2006), señala que es posible que todos los niños lleguen a serlo, por ello depende de la educación que le den los padres a sus hijos.

²⁵⁷ Marcela, Grupo de discusión con mujeres indígenas, Marzo del 2010

²⁵⁸ Luz, grupo de discusión realizada a mujeres mestizas, marzo de 2010.

En la adolescencia, el racismo nace al seguir las normas del grupo secundario, el de los amigos y, en especial del líder de su grupo porque surge la necesidad de una autoafirmación y de una rebeldía.

Los padres deben ser responsables de inculcar valores positivos a sus hijos y transmitirlos con el ejemplo. Los valores son parte del desarrollo humano y son instaurados en la familia. Al preguntarle a José Luis sobre qué le enseña a sus hijos en relación a quienes son los indígenas, él nos comenta:

[...] pues yo siempre les digo que somos iguales, que deben de convivir con ellos, sobre todo porque como yo tengo el negocio aquí en el mercado, deben de saber que trabajamos juntos, aunque ni mis hijos ni mi esposa les gusta venir aquí al mercado, porque dicen que es muy sucio. Yo siempre les digo que se deben de llevar bien con ellos, [con los indígenas] aunque claro con sus ciertas distancias, porque con algunos no se puede tratar. Entonces, que tengan cuidado con quien se juntan, porque yo si les digo, algunos indígenas son muy buenos, pero otros son muy abusivos; entonces, deben de tener cuidado y ser muy observadores de con quien se juntan y a quién tratan.²⁵⁹

Aquí retomamos lo que señala Van Dijk (2009) en el sentido de que, muchos discursos racistas se caracterizan por ser jugadas semánticas, con un parte positiva sobre nosotros, y una parte negativa sobre ellos. Por ejemplo, como lo señala José Luis, “yo siempre les digo que somos iguales”, “que se deben de llevar bien con ellos”, aunque recalca con sus “ciertas distancias” y resaltando que “hay que tener cuidado de ellos”.

Los niños o adolescentes no se vuelven racistas en lugares externos al hogar, pero sí pueden profundizarse en esta actitud debido a las relaciones que tiene en un determinado grupo. La actitud racista o discriminadora no es un hecho aprendido externamente, sino en el núcleo familiar, porque las personas no sólo son racistas por la sociedad, de alguna manera traemos esa predisposición desde la casa. Si los niños tienen actitudes racistas, es porque en algún momento sus padres han sentido este tipo de desprecio por el otro y han utilizados expresiones como “indio sucio”, “malditos indios”.

Yo me siento orgulloso de ser coleso, porque pertenezco a una ciudad, con mucha historia, con mucho abolengo, con raíces españolas, con costumbres muy refinadas. La gente de la ciudad somos como dicen gente decente, educados, sobre todos los adultos, con muchos valores, que es algo que yo siempre les digo a mis hijos: “no pierdan eso que nos distingue, que es la educación”; que aunque no hallamos ido a la universidad como yo, pero somos muy preparados, podemos conversar con cualquier persona, nos gusta comer en buenos restaurantes, salir a pasear. Digamos que somos de gustos muy finos, la mayoría de la gente de aquí, usted piensa que tienen mucho dinero, pero no, lo que pasa

²⁵⁹ Entrevista realizada a José Luis, abril, 2010

es que saben vestir, saben comer, saben comportarse en cualquier lugar, tienen educación, pues, no como los “otros” que han venido a invadir aquí.²⁶⁰

Podemos ver como de formas conscientes o inconscientes a través del discurso, los padres enseñan a los hijos lo que consideran bueno, y lo que deben de reproducir. En el caso de José Luis, le enseña a sus hijos que los coletos son gente “refinada”, “decente”, no como “los otros”, los que han venido a invadir aquí, se refiere a los indígenas que han venido a radicar a la ciudad de San Cristóbal.

A los jóvenes se les preguntó qué habían escuchado de sus padres en relación a los indígenas. Varios dijeron que les enseñaron que todos somos iguales, pero que casi nadie tiene relación con ellos. Darío cuenta lo que recuerda de su abuela:

[...] de parte de lo que es mis abuelos, nunca tuve la oportunidad de conocer a mi abuelo paterno porque falleció cuando yo tenía como dos años, pero de parte de mi abuela, este mucho hermetismo y mucho racismo... (baja la voz) Mi abuela siempre se catalogó como señora de sociedad; ella si era de las que decía que era auténtica coleta, y con mucho orgullo lo decía. Ella siempre era de decir yo no voy al mercado porque, en primera, ahí están esos (los indígenas); en segunda, porque hay mucho lodo, y quién sabe si sea lodo porque capaz ni baños hay. Recuerdo una vez que mi abuela se quejaba con mi papá, de la señora que trabajaba en su casa, mi abuela le decía: “mira lo que me hizo esta ¡maldita india!, sonsa, me tiro a la basura el té que me trajiste de...”, de no sé dónde”, porque mi papá viaja mucho. “Y fíjate me dijo la india sonsa, que pensó que ya no servía porque se veía como basura, que va saber la ignorante”, le decía mi abuela a mi papá; “si por eso te digo que ya no quiero más a estos asquerosos”, y bueno, creo que mi papá, él ya no es así, porque yo lo he visto cómo se lleva con los indígenas, y yo también.²⁶¹

La transmisión de la ideología racista se puede presentar también de manera oculta, señalando que puedes llevarte con los indígenas, pero no debes “tenerles miedo”, entonces nos preguntamos ¿acaso se les enseña a los hijos a no tenerle miedo a los franceses, a los ingleses?, ¿Por qué entonces se tiene que decir no tengas miedo a los indígenas? Esto lo podemos ver en el relato de Susana quien proviene de abuelos indígenas y su trato con ellos es mínimo.

[...] por ejemplo para mí, solo mi abuela materna era de San Cristóbal, pero mis demás abuelos eran de Mitontic.²⁶² Mis abuelos se vinieron a vivir aquí y entonces ya mis papás y mis hermanas nacimos aquí, pero sin embargo, por ejemplo, para mis abuelitos, es así un gran amor a su pueblo pero también como que el gran amor a San Cristóbal; y, por ejemplo, para mí: yo tuve una gran convivencia con mucha gente indígena porque mis abuelitos son maestros, uno ya falleció. Entonces, este, por ejemplo mis dos abuelos sabían hablar tzotzil, mi papá sabe hablar tzotzil; entonces había como esa mayor relación, así como no les tengas miedo, no les tengas repudio, es como lo que te van inculcando; pero

²⁶⁰ Entrevista realizada a José Luis, abril, 2010

²⁶¹ Darío, Grupo de discusión realizado con hijos e hijas de familias mestizas, abril de 2010.

²⁶² Mitontic, es un municipio de los Altos de Chiapas.

también si tú eres hijo de un auténtico coleteo (sube el tono de voz) pues entonces así como que casi, casi ni te acerques ni convivas con indígenas; pero este, por ejemplo yo creo en el aspecto que decíamos, de este que decíamos de la gente de otro lado, que dice “tú eres coleteo de mentalidad cerrada” y así.²⁶³

Los factores fundamentales que originan el racismo pueden ser: el entorno familiar, los amigos, el contexto donde se vive, muchas veces los libros de texto y materiales escolares, los medios de comunicación y otros aspectos de la vida cotidiana (dichos, expresiones, experiencias).

El sistema racista, resalta Van Dijk (1994), consta de la acción social (acciones discriminatorias desfavorables para otros) y la cognición social (modelos mentales, conocimientos, actitudes, ideologías), normas y valores que son compartidos por los dominantes (estereotipos y prejuicios). La existencia de este sistema depende de su cotidiana reproducción, a través del discurso del grupo dominante en la política académica, corporativa y en los medios de comunicación.

[...] mi madre siempre nos contó como mi abuelo, que era dueño de una finca, por aquí cerca de San Cristóbal, trataba a los indígenas. Mi mamá dice que mi abuelo siempre les decía que él era el dueño y ellos sus trabajadores, y que tenía derechos sobre ellos. Mi abuelo no permitía que ni mi mamá ni mis tíos, le hablaran a los indígenas, porque mi abuelo siempre les decían que ellos no eran personas decentes, que sólo servían para trabajar como mulas y nada más. Yo pienso ahora que todos somos iguales, aunque a veces si me sacan de quicio, porque no entienden razones; quieres dialogar con ellos y no se puede y a veces digo, creo que mi abuelo tenía razón. A veces algunos de mis maestros nos dicen que les tengamos paciencia, que ellos pueden entender, que nosotros debemos ser los que los debemos entrar en razón, que los indígenas entienden, pero que esto es poco a poco, pero cuando uno quiere hacerlos entender no entienden.²⁶⁴

Podemos ver el discurso racista de la figura de poder, que en este caso es representado por el abuelo, que en las familias extensas es el personaje de mayor respeto, trasciende a los hijos y a los nietos, quienes de manera consciente o inconsciente reproducen los mismos patrones. A la vez, que también, se observa como señala Van Dijk, que el racismo no sólo se aprende en la familia, sino también en la escuela. Algunos profesores, en su afán de ocultar un discurso racista, terminan por hacerlo presente de manera más evidente, al señalar los prejuicios que siempre se tienen para con los indígenas, como son el que “no entienden”, que “hay que tenerles paciencia” y que “somos nosotros (los mestizos) los que vamos a develarles la luz”, no deja de tener el sentido colonialista de dominación.

Existen esquemas mentales colonizadores en muchas personas, esquemas que están alejados de la realidad, a través de la historia. Con el proceso de colonización se ha

²⁶³ Susana, Grupo de discusión realizado con hijos e hijas de familias mestizas, abril de 2010.

²⁶⁴ Javier, Grupo de discusión realizado con hijos e hijas de familias mestizas, abril de 2010.

infravalorado la cultura propia reemplazándola con una cultura impuesta, la cual ha hecho que las personas formen un esquema mental de inferioridad hacia el indígena y han adquirido un estereotipo de persona ideal y de respeto como lo puede ser un español, de piel blanca, ojos claros, “buenos modales”, “gustos refinados” y quien no se ajusta a estos “modelos ideales” regularmente es discriminado.

En los procesos de conquista y de colonización, los colonizadores suelen elaborar teorías acerca de que los grupos colonizados presentan características raciales que los hacen inferiores. Los dominados son calificados de perezosos, ineptos, inhábiles, torpes, tontos, inmorales, negligentes, sucios, irresponsables e, incluso, físicamente defectuosos. Estos calificativos pretenden mostrarse como resultado de un estigma natural (Ben, 2006:12).

Y son precisamente los calificativos, los prejuicios, los que se reproducen constantemente tanto en el ámbito privado como en los ámbitos públicos. En los relatos siguientes, se presentan diferentes formas de reproducción de los estereotipos negativos hacia los indígenas, en el caso de Alberto, primero señala como los coletos son reconocidos como racistas, pero al mismo tiempo reconoce que el insulto más común en la ciudad es cuando te comparan con un indígena; por otro lado, en el caso de Patricia, ella comenta que acude al mercado y de igual manera al comenzar hablar hace su propia defensa, señalando que ella sí ha tenido oportunidad de convivir con los indígenas, que se lleva bien con ellos, pero cuando narra su experiencia en el mercado, comienzan a salir los descalificativos: “testarudos”, “sucios”, “agresivos”, “tercos”, y afirma que si no hubiera indígenas en el mercado, este sería más limpio. En el tercer caso que presentamos, el de Burguete Estrada, cronista adjunto de la ciudad, él recuerda como el proceso de reproducción de los discursos racistas, proviene desde sus abuelos, cuando en tono descalificativo le señalaban que todo lo que hacía mal, le era comparado con “eres un indio” o “pareces indio”, además de que la relación que mantuvo con los indígenas era nada más porque eran sirvientes en su casa.

[...] el coleteo es una persona racista, es una persona cerrada, es una persona que no le gusta el cambio, es una persona que puede pasar toda su vida en el mismo lugar y no está contenta, pero más que nada es por el uso histórico de esa palabra, no tanto, eh, como hemos dicho las personas mayores son las que se marcan más ese cierto racismo hacia los indígenas, que por reproducción social en algunos momentos ese racismo nos ha llegado a las generaciones jóvenes. Tenemos ciertos vestigios de esa identidad coleta, por ejemplo el clásico insulto aquí en San Cristóbal “no seas indio”.²⁶⁵

²⁶⁵ Alberto, Grupo de discusión realizado con hijos e hijas de familias mestizas, abril de 2010.

[...] bueno yo al menos he tenido la oportunidad de convivir con mucha gente indígena, y yo siento que es como todo, como los traten te van a tratar, si los tratas mal te van a tratar mal, si los tratas bien te trataran bien, si les hablas si te llevas bien con ellos, te platican, te invitan a sus fiestas, yo por ejemplo me llevo bien con ellos, me platican, sí son medios testarudos y algo sucios, eso sí... juta, nadie les gana!, porque igual a mi no me gusta ir al mercado porque es un cochinerito. Yo sí creo que si no hubiera indígenas el mercado sería muy limpio, por ejemplo ya no puedes ir con carro porque ya todos los indígenas se pusieron en el mercado en donde era el estacionamiento, y cuidado te metas con ellos, porque no sales viva, ahí sí los indígenas y los taxistas, son igual de agresivos, y la verdad no da ganas de ir, yo si voy, voy el domingo que no llegan tantos indígenas, porque sí, eso sí para que decir, son muy, muy sucios y muy tercos. Por eso está bien que los manden al mercado del norte. Ahí sí estarán todos juntos.²⁶⁶

[...] yo recuerdo que mis abuelos me decían cuando me querían llamar la atención, ¿no?, “si te comportas como un indio, te vistes como un indio, hablas como un indio, bebes como un indio”, todo era como un aspecto despectivo, de que nos fue calando mucho la formación que teníamos, no había acercamiento entre familia mestiza y familia indígena ¡era imposible!. Si los teníamos acaso era como sirvientes, generalmente la servidumbre era indígena y poco a poco ellos se iban a adaptando a las costumbres de los patrones iban mejorando, aprendían español y se iban adaptando, lo que se llamaba las crianzas, las nanas para cuidar a los niños eran indígenas, pero una relación de familia de igual a igual ¡noooooo! Fue imposible.²⁶⁷

¡Uno no nace racista, sino que se hace! Todo depende de la educación que se da en la casa o en la escuela. Aunque claro ningún padre, madre o maestro te enseña a ser racista con plena conciencia, no se levanta por la mañana y dice: hoy le daré clases de cómo ser racista a mis hijos, claro que no, el racista aprende de sus padres al momento en que observa la forma en que se relacionan con los otros, en los discursos que plantean respecto a los que sienten o creen que son diferentes a ellos. En una de las observaciones realizadas durante mis visitas a las familias se presentó la siguiente conversación entre los padres y su hija, en la sobremesa.

Hija: Oye mami que dirías si te digo que ya tengo novio?

Mamá: (con cara de asombro le responde) Pues ya estás en edad de tener novio, solo te pido que tengas mucho cuidado con quién te metes, lo único que te voy a pedir es que no me vayas a traer a la casa a un indio, por favor, porque no te hemos educado para eso.

Hija: (queriendo molestar a la mamá y esperando ver su respuesta, le comenta). ¡Ay mami!, pero que hago si mi novio es de Zinacantán.

Mamá: (con un tono de indignación dice) Mira hija tú sabes que nunca te he prohibido nada, te hemos dado todo, pero no me hagas esto y si me estas bromeando es una muy mala broma.

Hija: Pero mamá ¿qué de malo tiene?

²⁶⁶ Patricia, Grupo de discusión realizado con hijos e hijas de familias mestizas, abril de 2010.

²⁶⁷ Entrevista realizada a Burguete Estrada, Cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Mayo, 2010.

Entonces interviene el padre que se había mantenido solo escuchando

Papá: Mira hija a mi no me gusta meterme en la vida de nadie y menos en la tuya, yo voy a aceptar todo lo que tú hagas, pero eso sí, si quieres vivir amolada ese va ser tu problema. Mi obligación es decirte, como viven ellos (los indígenas): duermen en el suelo, comen tortilla con sal, y los indios son maltratadores de mujeres, por más que estudien o vayan a la escuela. Sí esa vida quieres, adelante, ya estás grande para saber que te conviene o no, yo no te prohibiré nada.

La hija terminó diciendo que era una broma y todos terminaron riéndose de la situación.²⁶⁸

Podemos ver como los prejuicios en cuanto a los indígenas son generalizados en el sentido de que el padre de familia dice a su hija: "...los indígenas duermen en el suelo, comen tortilla con sal y son maltratadores de mujeres...", todos estos son prejuicios enraizados en la idea de que el indígena es pobre, es malvado. Sin embargo, a pesar de estos prejuicios, durante las entrevistas nadie señaló de manera abierta que no aceptaría a un indígena en su familia, los discursos son bastantes "disfrazados", argumentando los padres que su deber es hacerles ver a sus hijos la situación en la que se encuentran, pero que el final dejan "el problema" en manos de los hijos.

El "problema" como le llaman a los indígenas, no se presenta en casos aislados, en la mayoría de los entrevistados mestizos, cuando se les preguntaba en el caso de las madres o padres de familia ¿Qué pensarían si sus hijos se casaran con un indígena? La respuesta casi siempre fue: "Pues no me puedo oponer, pero le haría ver la situación, porque tendrá problemas más adelante"; a continuación se presenta un fragmento del grupo de discusión de las madres de familia mestizas, cuando comentaban acerca de si sus hijos se casaran con un o una indígena

Esperanza: Pues yo le he platicado, y respeto su modo de pensar, pero yo le he dicho si tú te vas a juntar con una india o indígena o a la inversa, lo vas a pensar bien, porque no al rato la vas a tirar ya embarazada, si indígena te gustó hay te quedas y haber que problemas van a ver, porque tu modo de pensar no es igual al de ellos, es diferente, son formas de ser diferentes, son maneras diferentes.

Rosario: Yo le he dicho mi hijo, aunque sea la más pobre pero que te respete y que te quiera,

Carmen: Pero no indios que nos atormenten la vida...

Cecilia: Así, que aunque estén rete civilizados, va seguir siendo el indígena y con sus mismas costumbres con sus mismos sentimientos, aunque el gobierno le ponga casa.

Carmen: así el indio no deja de ser indio, aunque lo vistan de seda, indio se queda ¡sí! (Risas)

Luz: Si nos escucharan, saber que van a decir, estas señoras están locas... (risas),

Cecilia: No pero todo lo que hemos dicho es la verdad, es la verdad.

Esperanza: Sí pues, era cierto cuando las viejitas de antes decían "abran bien los ojos muchachas, Dios hizo las razas, cada quien con su cada quien" ¿verdad?

Cecilia: Sí claro así es.

²⁶⁸ Notas del diario de campo. Junio de 2010

Esperanza: Y todavía yo, que me tocó vivir con una madrina, y me decía: “no porque se ilusionen que vean el indígena ya con su traje, ya va ser caxlan ¡no!, eso no va ser”. No, hora sí que cada oveja con su pareja, porque somos diferentes, en las costumbres, forma de ser y el indígena no lo va dejar nunca y se han visto hechos.

Carmen: Sí pues, sí ya no los dice una señora de experiencia, vamos hacer todo lo posible porque no se mezclen con indios, (risas)

Esperanza: Es que ahora ya están muy igualados como se dice, ya ellos ya van al salón de belleza los hombres, con la peinadora que les corten el pelo, ya no se distinguen, ya las muchachas se van con la finta, porque como ya tienen las grandes camionetas, ya las muchachas se ilusionan por la camionetota, pero es indígena y cuando se vienen a dar cuenta ya vieron que es indígena.²⁶⁹

De la misma manera a los jóvenes mestizos se les preguntó si se casarían con una indígena y el tono de la conversación fue de burla y desacreditación, hasta llegar al sarcasmo:

Javier: Sí yo creo que sí, pero le quito su nahua y como te dije antes, pero como dos semanas la tendría bañándose (risas).

Susana: Fíjate que la posición de las mujeres es como más difícil, siempre hay como mucha discriminación.

Patricia: Imagínate ¿qué harías tú casándote con un indio?

Elena: Yo paso, mejor ni me lo imagino.

Susana: Entonces, si es por el aspecto cultural como mujer ¡no! porque hay mucha desigualdad, es muy porque la mujer no es tomada en cuenta, porque el hombre dice: votas por tal lo haces, si yo digo comes tal, se come eso, si yo digo tal cosa lo haces, entonces para mi ¡No!

Patricia: Entonces (le pregunta a Susana) ¿si fuera un hombre que ya no tiene esas costumbres, y que ya estudió y que al final de cuentas ya se preparó y ya no se viste como indígena, te casarías con él?

Susana: Posiblemente...

Alberto: ¡Ah!, no lo creo...

Javier: No, yo tampoco porque no cambian de mentalidad.

Elena: Tu mamá te desheredaría (risas).

Patricia: ¡Sí!, mi mamá me mandaría por un tubo (risas).

Susana: Bueno, yo creo que quitándoles todo eso, bueno, que igual los pensamientos y todo, igual aunque se superen y estudien siempre van a ser igual, pero es muy difícil de quitárselos

Patricia: Sí, simplemente la actitud machista como se los quitas ¿no?, no cambian, aunque hagan de todo.²⁷⁰

Por tanto, una vez establecidos, los estereotipos tienden a mantenerse o incluso a incrementarse con el paso del tiempo, debido a determinadas características de nuestra forma de procesar la información social en situaciones cotidianas. Y si estos estereotipos son aprendidos en la familia, es más probable que se reproduzcan con facilidad.

Además cuando la familia no está proporcionando esos máximos de felicidad que la sociedad le exige (por desmembramiento, dejadez o intención manifiesta), tampoco nos puede parecer legítimo que otras instituciones como la escuela o la iglesia, sustituya la posible amoralidad detectada en los individuos por una moral instrumental de cariz neutro. Es decir, ante la diversidad, lejos de defender una

²⁶⁹ Grupo de discusión realizada a mujeres mestizas, marzo de 2010.

²⁷⁰ Grupo de discusión realizado con hijos e hijas de familias mestizas, abril de 2010.

anorexia ideológica de neutralidad debemos incrementar nuestra beligerancia hacia manifestaciones privadas (procedentes de la familia) que introduzcan a la discriminación, al rechazo del otro y al racismo (Prats, 2003:134).

Precisamente, son fenómenos estos donde es probable que los discursos de la escuela, la iglesia o la familia no sean coincidentes. Dado que muchas veces las exigencias de la sociedad, hacen a muchas personas tener dobles discursos: uno, el que enseñan en casa, como espacio privado y, otro, muy diferente el que realizan en espacios públicos, como la escuela.

Por lo anterior retomamos de Prats (2003), quien señala que el racismo y cualquier discriminación que se nutra del diferencialismo y la desigualdad se plasman en tres ámbitos: la sensibilidad, la relacionalidad y la conducta moral. Estos dos últimos ejes acostumbra a ser desarrollados en contextos formales, y solemos arbitrar que la sensibilidad moral es más susceptible de ser consumada en situaciones de educación formal. Esto es en ámbitos privados como lo es la familia.

Así, el ámbito familiar es un espacio excepcional para incidir en la sensibilidad y la voluntad morales: la base familiar es sustancialmente emotiva y guiada por una relación afectiva entre sus miembros y, de hecho, el desmembramiento familiar se produce cuando desaparece ese vínculo afectivo. Ello proporciona una potencia pedagógica importante a la familia en el terreno de la sensibilidad moral, aspecto clave en la génesis de todo racismo (Prats, 2003:134).

7.4.3. Racismo y escuela

Entre los muchos espacios del racismo que no se tenía contemplado estudiar en esta tesis, se encuentra la escuela, dada la serie de relatos en los que encontramos discursos racistas en los espacios educativos, consideramos necesario abrir un epígrafe que de cuenta de ello.

Los discursos y prácticas racistas en los espacios educativos se pudieron observar en diversas situaciones, como ejemplo, el caso de Alicia, ella es profesora de primaria en la ciudad de San Cristóbal, y cuando se le preguntó ¿cómo ha sido la relación que ha mantenido con los alumnos indígenas?, comentó que sus experiencias han sido “malas”, en los siguientes términos:

Yo siempre he trabajado muy bien, me gustan mis niños, porque ya llevo veinte años como maestra, me gusta mucho la docencia, pero yo recuerdo cuando un ciclo escolar me tocó varios niños indígenas. La verdad, al inicio, pues, este, no me gustó mucho, porque, este, no sabía, porque no estaba acostumbrada, o perdí

la costumbre, no lo sé, porque aquí en la ciudad no asistían ellos (los indígenas) a la escuela, bueno al menos en la mañana no, pero ahora viera que sí, como ya tienen muchos privilegios, ve que les dan oportunidades, que becas y un montón de cosas, entonces ya los papás los mandan a la escuela, yo creo que por el dinero, no porque quieren que aprendan. El problema fue que ellos, este, no entienden muy bien el español, o yo creo que nada y le dije al director, que hago, y recuerdo que él me dijo: “Pues, nada. Usted de las clases y si no le entienden es su problema, no es nuestro”; yo dije, “pobrecitos ellos no tienen la culpa de que no entiendan”; aunque mire: cuando llega el supervisor, todos debemos de actuar muy bien, hasta los ponemos adelante (a los indígenas); pero bueno, este, yo sí puedo decir, yo creo que si he tenido experiencias malas con ellos, pero no ha sido por mí, si no porque no entienden español.²⁷¹

Esta contrariedad entre lo público y lo privado se ve frecuentemente en contextos diversos. Por ejemplo, muchas amas de casa que hemos escuchando decir cosas denigrantes hacia los indígenas en el ámbito privado, y cuando dialogan en los ámbitos públicos, señalan que los tratan muy bien y frente a otras personas su discurso es totalmente diferente.

En los discursos tanto de los adultos, como de los jóvenes mestizos, se puede observar una “aparente” aceptación hacia los indígenas: por un lado, tratan de exaltar los aspectos positivos de los indígenas, al mismo tiempo que, señalan los puntos negativos, justificando lo segundo, en defensa de la ciudad, asumiendo el sentido de pertenecía, dado que si dañan “mi” ciudad, me dañan a mí.

[...] yo recuerdo mucho por ejemplo, Santo Domingo, que para mí, en mi infancia Santo Domingo era ir a jugar tres o cuatro veces por semana afuera de la iglesia y que era un campo muy bonito, cuidadito y todo, y que no había absolutamente nada de artesanías ni venta de nada ahí. Pues yo creo que por un lado para los de San Cristóbal es un tanto una desventaja ¿no?, porque a veces nos podemos sentir un tanto invadidos ¿no?, pues por todo este fenómeno que se ha dado ¿no?, por los desplazamientos, este, de la gente que corren de sus comunidades o lugares de orígenes ¿no?, todos se vienen a refugiarse en San Cristóbal. Eso ha tenido, yo siento un cierto efecto negativo en la ciudad, porque si no hubieran tantos indígenas como los que tenemos ahorita, igual nuestra ciudad fuera un poco más segura un poco más, este más cuidada y todo, pues bueno también tuvo sus efectos buenos para el turismo, porque todos los extranjeros que vienen lo primero que te preguntan es donde esta Santo Domingo, porque ahí están sus artesanías y todo, ya no es tanto por ir a ver la iglesia ¿no? si no ir a comprar artesanías.²⁷²

Cuando se está siendo observado, regularmente se suele actuar y hablar modificando en parte lo que pensamos y decimos. Este hecho se pudo observar en la conversación con los jóvenes mestizos, sabiendo que estaban en un grupo de discusión, trataban de cuidar al máximo los comentarios vertidos, siempre señalando lo que Van Dijk (2009) ha nombrado como “jugadas semánticas”, entre la cuales está la de la apatía aparente. Se suele demostrar

²⁷¹ Entrevista con Alicia, mujer mestiza, docente de nivel primaria, agosto de 2010.

²⁷² Maricela, Grupo de discusión realizado con hijos e hijas de familias mestizas, abril de 2010.

que se está de acuerdo o que no pasa nada si se convive con los otros, que en este caso son los indígenas, y se dicta un discurso de apatía aparente como: “si no estuvieran aquí los indígenas, la ciudad fuera más segura”, aunque a regañadientes se reconoce la “parte positiva” de la situación.

Esto es lo que Van Dijk (2009) llama discursos racistas en la conversación cotidiana, y señala que es el género más elemental y más extenso de la interacción y del discurso humano, definido típicamente por la carencia de los varios limitantes institucionales. Por lo anterior, es preciso destacar que los discursos racistas de las conversaciones cotidianas, se producen y reproducen en varios ámbitos, no sólo en la familia, sino también en la escuela.

Retomando el análisis de racismo en los espacios educativos, a continuación se presentan diversos discursos racistas vertidos por un grupo de maestros indígenas y mestizos de educación primaria, que se encontraban reunidos en un curso de actualización profesional.

El grupo de maestros de primaria, se encontraba en el curso, discutían en torno al tema de la diversidad cultural. Todos los comentarios giraron en el sentido de defender la riqueza cultural de “nuestros” pueblos indígenas. El señalar “nuestros” es muy común cuando se habla en espacios públicos, pero ya estando en los espacios privados, o en círculos más cerrados, como el de los amigos, la expresión de muchas personas cambian desfavorablemente. En dicha reunión, se daban propuestas de cómo mejorar la educación bilingüe, de respetar las costumbres de los alumnos que provienen de comunidades indígenas, en fin, la reunión fue de lo más armónica posible. Pero en el momento del receso (con esta curiosidad que tiene todo investigador) me acerqué a escuchar los comentarios vertidos por pequeños grupos que conversaban en torno a lo dicho antes en el espacio de la reunión y comentaban lo siguiente:

- Pura “pendejada” se dice, eso de apoyar a los indígenas, para que, si por más que te esfuerces no entienden.
- Si a mí también me pareció una tontería, pero ya ve usted²⁷³ que aquí tenemos que decir que todo está bien, si no imagínese la quemada que nos damos.
- Luego nos dicen “nuestros pueblos”, ¡ni madres!, yo soy de San Cristóbal, no de un pueblo.
- Como vamos a fortalecer la educación bilingüe, si ni siquiera aprenden hablar español, deberíamos mejor exigir que todos los alumnos hablen español al cien por ciento,

²⁷³ En el contexto de las relaciones de los docentes de nivel básico, es costumbre tratarse de usted, aunque sean amigos o compañeros de varios años de trabajo.

- Yo creo, no sé cómo lo ven ustedes, pero lo ideal sería que los maestros indígenas le enseñaran a sus compañeros indígenas y nosotros solo tengamos alumnos mestizos, pero el problema aquí en la ciudad es que ya hay muchos indígenas.²⁷⁴

En esta conversación, como en muchas otras, el discurso racista va dirigido a los “otros”, son ellos, los indígenas, lo que deben de preocuparse por aprender español, aunque como maestros de educación primaria, se les asignan plazas en comunidades y deben ser los docentes los que debería de aprender el idioma de los indígenas, porque son los maestros los que llegan a “invadir” sus espacios. No se trata de proponer que los códigos morales de unos y otros sean los mismos, sino de buscar los aspectos convergentes sobre la base de unos mínimos de autonomía, diálogo y respeto a la diversidad.

La reproducción del racismo tanto en la familia como en la escuela, a través de los discursos presenta “dos caras”, la que se da en los espacios públicos y la de los espacios privados. Por un lado, muchas personas mestizas expresan experiencias y opiniones negativas respecto a algún grupo minoritario. En este sentido Navarro señala que:

La calificación negativa, así como la forma simplificadora de representar a grupos de población, está directamente relacionado con relaciones de poder entre los grupos, y por lo tanto, tienen la función de restar legitimidad a sus sistemas de creencias, formas de organización social y política (2012:88).

Por otro lado, esa representación negativa del “otro” queda sistemáticamente equilibrada por una representación positiva de sí mismo, por ejemplo: “yo soy tolerante”, “soy comprensivo”, “no soy racista”.

Van Dijk (2009) afirma que estas estrategias se llevan a cabo a través de muchas artes y tácticas locales, tales como negaciones y concesiones muy evidentes, contrastes que destacan las diferencias de grupo, competencias y la clásica oposición nosotros/ellos.

En noviembre de 2011, algunas personas mestizas, en una plática informal me comentaban que se encontraban estudiando una maestría en educación en una institución privada en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, y que tenían muchos problemas, dado que tenían varios compañeros indígenas y sus maestros, en este afán de no parecer discriminadores han optado por “darle la vuelta a la tortilla” y ahora presentan un excesivo paternalismo hacia los alumnos indígenas. Los mestizos comentaban que varios docentes les asignaban calificaciones de dieces a los indígenas, sin siquiera entregar trabajos o participar en clase. Esto me llevó a solicitar poder observar una clase, argumentando que

²⁷⁴ Observación realizada en una reunión de docentes de educación básica, en agosto de 2011.

como docente me gustaría conocer las prácticas pedagógicas que se aplicaban en el aula. A continuación narro dos episodios, uno dentro del aula y el otro, en el patio de la institución:

Dentro del aula:

Docente: Chicos hoy vamos a ver la lectura de desafíos de la educación superior, les pido que se organicen en equipos para que hagamos una lectura colectiva, pero por favor, integren a sus compañeros [señala a quienes son indígenas]. No los hagan a un lado, por favor.

Este tipo de paternalismo genera más discriminación dado que ya de entrada están haciéndoles ver como los indefensos que no se pueden organizar, si no hay una autoridad que les dé órdenes para que se puedan integrar. Algunos se fueron acercando a sus compañeros y formaron equipos, otros se quedaron aislados. El docente se acercó a un compañero indígena y le preguntó “¿Por qué no tiene equipo?” A lo que el alumno contestó: “Que prefería estar sólo que así se sentía más a gusto”. Entonces el docente llevó al alumno a un equipo y les dijo por favor integren a su compañero y apóyenlo. De nueva cuenta el docente trata al alumno (de posgrado) como un indefenso que no tiene la capacidad de relacionarse con los demás.

Mas adelante pude conversar con varios de los alumnos del grupo y ya con la confianza obtenida después de dialogar por un largo rato, ellos comentaron que en el receso se habían acercado al asesor para comentarles sus inconformidades en lo referente al grupo. A continuación se describe lo que paso en el tiempo de descanso, que se ha llamado segundo episodio.

El segundo episodio se presentó afuera del aula, en el patio de la institución. Ahí se acercaron varios alumnos mestizos a comentarle al asesor que estaban inconformes por el trato preferencial que se les daba a sus compañeros indígenas, entonces señalan que el docente les dijo: “Miren chicos, esto es algo que tengo que hacer. A mí también me cuesta mucho relacionarme con ellos, sé cómo son, no entienden, por eso mejor les doy por su lado: sé que los que van a obtener algo de esta maestría son ustedes (los mestizos). Ellos (los indígenas) pues no creo que aprendan gran cosa, por eso no me esfuerzo mucho en que entiendan, pero hay cosas que uno tiene que hacer y debemos ser todos tolerantes. Les pido por favor que les tengan paciencia, júntense con ellos, es solo aquí en la escuela, no les digo que se hagan amigos, solo que sean pacientes”.

Según el docente estaba siendo tolerante con los alumnos indígenas, pero todo su discurso está plagado de frases discriminatorias, reproduce la misma representación del indígena que se ha tenido por varios siglos, ya que se refiere a los indígenas como “discapacitados mentales”, incapaces de poder entender lo que él les explica. Su discurso en

la esfera pública (dentro del aula) fue totalmente diferente a su discurso en la esfera privada, en el pequeño grupo que discutía en el patio de la institución.

En el campo de la educación, habitualmente el docente controla los eventos comunicativos, distribuye los turnos para hablar o, al menos, tiene un acceso especial al discurso educacional y, por lo tanto, lo controla. Por su parte, en principio los estudiantes tienen acceso a la conversación en el aula solo cuando se les dirige la palabra o se les invita hacer uso de ella (Van Dijk, 2009:124).

De igual forma, pude tener una conversación con tres alumnos indígenas, a quienes les pregunte ¿cómo era su relación con sus compañeros?, y que los motivaba a estudiar una maestría.

Luis: Yo, si me llevo bien con todos, me cuesta, yo digo que me cuesta mucho, porque a veces es difícil, pero sí, nos llevamos bien, son buenos todos, aunque hay cosas que desde la secundaria yo veo, esto como, eso de que hacen cosas muy diferentes, como decimos nosotros, sus costumbres son “raras”, de que les gusta mucho solo jugar o tener novia en la escuela, yo vine a estudiar y eso no me gusta mucho. Algunos son buenos, también hay malos, no como que no quieren juntar con nosotros, pero bueno, saber por qué.

Carlos: Yo también si bien, también me llevo, yo de esto que preguntabas de la maestría, yo entré porque soy maestro bilingüe y mi gusto es estudiar más, si me gusta mucho la escuela, y si me cuesta a veces porque, son cosas que nunca, aprendí, porque antes no creo que me gustaba la escuela, no lo aprendí nada, pero ahora ya veo la necesidad de ser mejor. Y sí todo me gusta aquí.

Teresa: Es bien difícil para mí, pero es orgullo para mí también, porque mira ya ni yo creo estar aquí, me gusta mucho la escuela, aunque mis padres no querían que estudiara, quieren que me case ya, pero yo todavía les digo que no, por ahora si me gusta estudiar, y yo me llevo poco con mis compañeros porque me cuesta hablar, es difícil, a veces piensan que no los quiero hablar, pero es que no sé. Lo que no me gusta es exponer eso, eso no me gusta. Pero yo sí creo que también algunos compañeros nos ven feo, yo lo he escuchado que dicen cosas malas de nosotros. Un día dijeron que nosotros olíamos mal, pero no de verdad, y por eso ya no quería venir, pero como me gusta, vine.²⁷⁵

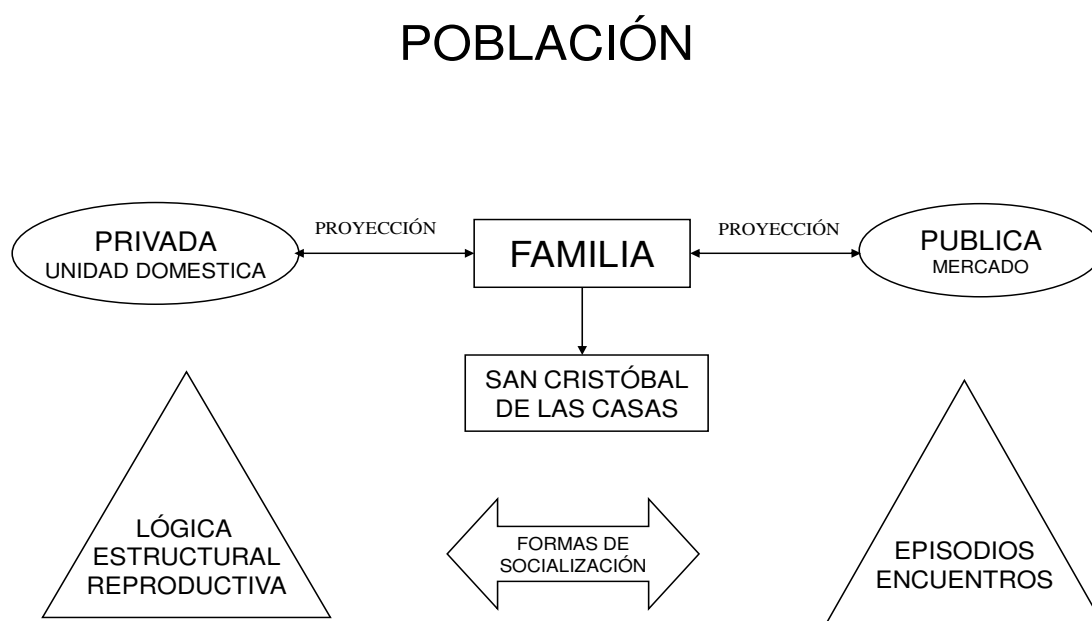
El asunto de los discursos y las prácticas racistas en los contextos escolares, es mucho más común de lo que se puede percibir a simple vista. El gran problema de la actualidad es que estamos siendo presos de la doble moral, las diversas discusiones en torno al respeto a la diversidad cultural, nos llevan a dar discursos en los ámbitos públicos, que difieren mucho de los que hacemos en la esfera privada.

²⁷⁵ Conversación realizada con estudiantes indígenas de posgrado. Noviembre de 2011.

7.5. Identidad, racismo y familia

Finalmente, podemos decir que, no pretendemos llegar a una comprensión del término familia en su totalidad, dado que esto exigiría un análisis de la familia en diferentes épocas, y aún así resultaría sociológicamente imposible dar cuenta en una sola investigación, de una definición precisa y un análisis completo de las nuevas formas de familia, puesto que la familia como dirían los historiadores, es algo distinto en cada momento histórico. Lo que sí puede quedar claro, es que la familia ha sido una institución que es pública y privada al mismo tiempo; ya que las prácticas individuales tienen una proyección en la sociedad, a través de los procesos de socialización. En la siguiente figura se representa el modelo de proyección de la familia en los ámbitos público y privado, que han sido analizados en esta investigación (Ver Figura 4).

Figura 4: Proyección de la familia en los ámbitos público y privado



Fuente: Elaboración propia

En el caso de esta investigación, ya hemos señalado que, una de las unidades de análisis ha sido la familia, vista en dos ámbitos: el privado (la unidad doméstica) y el público (el mercado) en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. En la unidad doméstica, el espacio privado por excelencia, se generan las prácticas individuales, en el contexto de la familia, misma que es vista como una institución pública, por tanto, dichas prácticas individuales tienen una proyección en la vida pública. Es en la familia, en el espacio privado en donde se dan los procesos de socialización, que han de tener sus formas; tanto en la socialización primaria como en la secundaria. Es en el ámbito privado, en la unidad doméstica, a partir del proceso de socialización, donde se aprenden muchas de las prácticas y los discursos racistas, a través de una lógica estructural de reproducción, que tiene una proyección en el ámbito público, en diferentes episodios y encuentros con los “otros”, como: conversaciones, relaciones de compra venta, compadrazgo, matrimonio, amistad, servidumbre, servicios.

Ya hemos señalado que la familia, es una de las instituciones encargadas de la transmisión de la identidad y, también, que tiene como una de sus funciones el proceso de socialización de sus miembros. Y es en ese proceso, donde se transmite el odio, el desprecio, hacia los “otros”. Es en los encuentros con los otros, donde se presentan las prácticas y discursos racistas, que son vistas, aprendidas y posteriormente reproducidas por muchos de sus miembros en la familia.

La familia es el lugar de todos los etnocentrismos de clase, casi siempre inconscientes, puesto que parece depender de la naturaleza de las cosas (Lenoir, 2005:211). Por otro lado, Minuchin (1980) define a la familia como el grupo en el cual el individuo desarrolla sus sentimientos de identidad y de independencia. El primero de ellos fundamentalmente influido por el hecho de sentirse miembro de una familia, y, el segundo, por el hecho de pertenecer a diferentes subsistemas intrafamiliares y por su participación con grupos extrafamiliares.

Bueno, este, a mí en lo personal, mi familia es todo. Yo si lo puedo decir, porque primero quien me dio la vida es mi mamá, primero por eso porque me dio la vida, y desde que yo nací, he crecido en ella, en ella me he formado, me han inculcado valores. Ellos me han impulsado a que yo salga adelante, porque así como yo digo sin ellos no sería lo que soy, porque desde que uno nace depende de los cuidados de la mamá, del papá. Entonces por ese lado soy, este siempre he sentido que le debo todo a mi familia, porque considero que el amor más sincero viene de la familia y ellos siempre van a querer lo mejor para ti, por ejemplo cuando, este yo termine la preparatoria, mis papás siempre me, este, me motivaron, este a estudiar una carrera, a pesar de que ellos son indígenas, siempre

quisieron que yo estudiara, me han motivado mucho, y ellos me han ayudado mucho como persona. Siempre desde lo emocional.²⁷⁶

La familia debe proveer la satisfacción de las necesidades integrales de las personas; es donde se sienta las bases de la supervivencia física y espiritual del individuo. A través de la experiencia familiar, de la comunicación y de la empatía, es como los miembros de la familia deben ir desarrollando lo esencial de cada uno de ellos, al encontrar el refugio y la alimentación material y anímica que permita darle un sentido existencial humanista a su vida. En la familia se va creando y fortaleciendo una interdependencia material y emotiva entre quienes la integran. Se forma un sentimiento de comunidad, de pertenencia, el nosotros frente al yo individual. Son estos procesos los que configuran el vínculo familiar, los que le dan historicidad a la familia (Leñero, 1968:25). Y en este sentido de pertenencia, se habla también del proceso de construcción de la identidad.

La identidad familiar es una manera muy interesante, productiva y de amplias posibilidades empíricas para abordar los estudios de familia, por las implicaciones que tiene para el estudio de los sentimientos de pertenencia, los valores, los proyectos de futuro y, en general, la creación de sentidos y el bienestar personal. Por lo demás, el tema de la identidad familiar atraviesa cualquiera de los restantes mencionados, ya sea porque la familia es una de las principales instituciones que caracterizan, sustentan y diferencian algunas otras identidades (religiosas, nacionales o étnicas) o porque en el escenario familiar, aunque no sea el único, se imitan, reelaboran, o rechazan las identidades que cada niño encuentra «disponibles» a medida que crece; y se favorece la gestación (lo mismo con apoyo, crítica o incluso «guerra interna») de otras nuevas identidades que a los niños, adolescentes, jóvenes o viejos les puede resultar más atractivas que aquellas que la sociedad les ofrece ya hechas (De la Torre, 2003:107).

Los contenidos de los debates actuales acerca de las identidades individuales y colectivas tienen que ver con el propio concepto y las aproximaciones a su estudio, con los procesos de formación de identidades, con la influencia de la familia y otras instituciones sociales en la instauración y mantenimiento de “prácticas sociales del recuerdo” que contribuyen a la creación y mantenimiento de sentimientos de pertenencia, y con los “nuevos tipos de identidades” y las “nuevas maneras de construcción de identidad” característicos del mundo de hoy (De la Torre, 2003:108).

[...] me gustaba mucho aquella ciudad que yo viví, con mis contemporáneos, con mis paisanos los coletos y la ciudad de ahora me parece terrible, pero tengo que vivirla, aquí me tocó nacer, aquí me ha tocado vivir, y si nací aquí, ignoro donde voy a morir, es lo que me duele más el no saber.²⁷⁷

²⁷⁶ Entrevista con Ana, estudiante indígena. Marzo de 2010

²⁷⁷ Entrevista realizada a Burguete Estrada, Cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Mayo, 2010.

De la Torre (2003) apunta que los procesos de formación de las identidades tienen que ver con la influencia de la familia en la instauración y mantenimiento de prácticas sociales del recuerdo, mismas que contribuyen a la creación y mantenimiento de sentimientos de pertenencia.

[...] antes todas las familias eran muy tradicionales, muy religiosas, se educaba a los hijos con muchos valores, se les enseñaba que respetaran a sus padres, ahora ya no, usted va a los jóvenes son puro “guey”, para todo y hasta a los papas les dicen “guey”. Yo no lo veo bien, porque antes el padre o la madre se le hablaba de usted, ahora ya veo que todos los hijos le hablan de tú, se ha perdido mucho el respeto, ya no hay valores, ya los hijos se meten en las conversaciones de los mayores y hablan de todo. En mi familia, si algo me puede distinguir, es que he educado a mis hijos con valores.²⁷⁸

Berger y Luhmann (1968) plantean que la identidad es un asunto de fronteras y límites, de igualdades y de diferencias, que solo tienen sentido en el contexto en el cual ciertos significados fueron construidos, dotados de una realidad objetiva, mediante procesos subjetivos. Estos procesos subjetivos pueden colocar, para distintos grupos, las fronteras de los mestizos e indígenas.

[...] la gente coleta se identifica primero porque no es indígena, es mestiza. Descendiente de españoles, nació y se creció en la ciudad, es gente de buena educación, de buenas costumbres, gente que aprecia la buena comida, la música, el arte. Muchas veces cuando vienen artistas a la ciudad, algunos dicen que aquí la gente no aplaude, que porque somos muy fríos, no es eso, es que la gente sabe reconocer una buena música y si no nos gusta, pues no aplaudimos. También la gente coleta es muy de vida en familia, usted no ve aquí, como pasa con las familias de otros países que a temprana edad corren a los hijos de sus casas, no aquí lo más importante es la vida en familia, casi en todas las casas en San Cristóbal el día domingo es un día para reunirse con toda la familia.²⁷⁹

La sociedad coleta, dadas las características particulares de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, establece determinados límites entre ella y la sociedad indígena con la que conviven a diario, y dicho proceso está teniendo impacto en la experiencia individual y en la identidad. Los coletos están hoy, más que antes, expuestos a una pluralidad de códigos y patrones culturales con los que tienen contacto en su vida cotidiana y que deben manejar. Estos códigos y patrones, y su manejo en la interacción cotidiana, repercuten en el plano de la identidad diferenciándola y este proceso puede generar conflictos (Esteiniou, 1996:15).

Es importante reconocer la vigencia del racismo en la sociedad actual y señalar su relación con la identidad que tiene que ver con nuestra historia de vida, que será influida por el concepto de mundo que manejamos y que predomina en la época y lugar que

²⁷⁸ Entrevista realizada a José Luis, abril, 2010

²⁷⁹ Entrevista realizada a Ricardo González, mayo 2010.

vivimos. Por tanto, hay en el concepto de identidad una relación individuo-grupo-sociedad, por un lado, y de la historia personal con la historia social, por otro.

Es necesario retomar la definición de Fossaert (1983) acerca de identidad, que analizamos en el Capítulo I de esta tesis, en la que señala que la identidad es la representación colectiva de un “nosotros” relativamente homogéneo (el grupo visto desde dentro) por oposición a “los otros” (el grupo visto desde afuera), en función del reconocimiento de caracteres, marcas y rasgos compartidos que funcionan también como signos y emblemas, así como de una memoria colectiva común. Frente a las posiciones individualistas, resulta innegable que el yo y el desarrollo individual no puede explicarse fuera de su contexto social, pues, no puede plantearse al ser humano como un yo carente de un nosotros. Y en ese “nosotros”, se encuentran las formas de racismo expresadas por la familia como fuente de identidad a través de sus discursos y prácticas sociales.

Las siguientes frases permiten relacionar de manera muy clara los procesos de identidad, racismo y familia: “Nosotros los Estrada no somos racistas”, “mi familia no se junta con los indígenas”, “en tu familia defienden a los indígenas, pero en la mía no; nosotros, los odiamos”. Esta última frase fue dicha por la hija menor de una de las familias observadas, con la que he socializado ya por varios años, por tanto existe la confianza para hablar del tema. Ella comentaba que habían ido a un parque de diversiones en la ciudad, y que su hija no pudo jugar porque había muchos indígenas, llegó al grado de decirme, “Te cuento que hoy le di la razón a Hitler. Ahora entiendo porque hizo lo que hizo en Alemania, y aquí en la ciudad nos falta un Hitler que pueda sacar a todos los indígenas de la ciudad”. Entonces, la tía de ella comento, “Ves porque siempre digo que deberíamos ponerles una bomba a todos los indígenas”, Como se señaló en el Capítulo V, en el apartado denominado “malditos indios, los odio”, podemos ver como los discursos racistas son reproducidos en el ámbito de la familia, y como este sentido de pertenencia al hablar de “mi familia”, es el que se presenta en los procesos de construcción y reconstrucción de las identidades.

En este caso señalamos a la familia desde el análisis de la identidad grupal, dado que el proceso de construcción, adaptación y mantenimiento de una identidad grupal refleja siempre dos aspectos: la complejidad interna del actor (la pluralidad de orientaciones que le caracterizan) y las relaciones del actor con el ambiente (otros actores, las oportunidades y restricciones).

Ya hemos señalado en el Capítulo I, que la identidad tiene un fuerte contenido emocional, es una construcción del Yo frente al Otro. Esto es lo que vemos claramente en

las expresiones señaladas en el párrafo anterior; en el caso de los discursos racistas, ese contenido emocional se vuelca en forma negativa, se presenta en forma de odio, los miembros de la familia se permiten decir los más grandes insultos hacia los indígenas, justificando muchas veces que es en defensa de la familia, como señalaba Beatriz cuando comentaba su experiencia de llevar a su hija al parque de diversiones:

Es que mira mi hija no pudo jugar en el parque de juegos, por “esos malditos indios”, a mí no me molestaría tanto, pero quería que mi hija disfrutara de los juegos, porque ¿no se sí ya los viste? Pero hasta juegos para bebés hay, pero esos ¡indios, desgraciados, lo están destruyendo todo! Como no razonan, no entienden que se tienen que quitar los zapatotes sucios para subirse a los juegos. De veras, me acuerdo y me da mucho coraje, antes que no tenía a mi hija, tal vez ni me importaba, pero ahora pienso ¿qué va hacer mi hija si tiene que convivir con todos esos?²⁸⁰

En la identidad grupal, como es la familia podemos ver las relaciones de orgullo “mi familia es maravillosa”; los sentimientos de amor y de odio: “amo mi ciudad pero sin los malditos indios”; los valores de igualdad contra los de desigualdad: “sí claro, todos somos iguales, pero a los indígenas el gobierno les da todo”; así como, la seguridad y la inseguridad en el entorno familiar “mi familia ya no está segura en la ciudad con tantos indios”.

Las identidades están condicionadas a los contextos sociales en los que surgen (Berger y Luckman, 1983: 166), e involucran en ellas no sólo los factores sociales sino también personales, entre los que se encuentran cargas afectivas o aspectos psicológicos internos. Por tanto, la identidad grupal es una construcción que enfrenta uno contra el otro. Lo propio es la afirmación de la negación de lo ajeno; se construye en base a y reforzando las diferencias.

La gente coleta también es gente de bien, eso sí, muy reservada, pero porque creo yo, nos cuidamos de con quién entablamos amistad, pero una vez que alguien se ganó su confianza, lo invitan a su casa y hasta compadres se vuelven. Algunos muy mal dicen que somos gente cerrada, pero no es así, solo que cuidamos de nuestras amistades, y le digo también de costumbres muy arraigadas. También nos distinguimos por la comida, ya que tenemos varios platillos muy tradicionales, como el mole, la sopa de pan, que esta sí es totalmente coleta, los embutidos, el pan, mucha gente viene de fuera solo para comprar pan o embutidos. También creo que la forma de vestir nos distingue mucho, usted no va ver a un coleteo, al menos a un buen coleteo, mal vestido, mal planchado, procuramos siempre arreglarnos bien, difícilmente va ver a un coleteo que vaya a trabajar de pans, eso lo hacen el día domingo que vienen al mercado o van al fútbol, pero en la fiestas y en el trabajo se va impecable, con la ropa muy bien lavada, muy bien planchada. Por ejemplo antes, el día de la fiesta de barrio o en la feria de la ciudad siempre se estrenaba ropa, y se compra ropa para toda la familia.²⁸¹

²⁸⁰ Notas del diario de campo. Febrero de 2012

²⁸¹ Entrevista realizada a Ricardo González, mayo 2010.

Melucci (2002) ha manifestado que entre los elementos principales a tomar en cuenta para comprender el problema de la identidad, están los procesos de autopercepción y heteropercepción, de igual modo que el sentimiento de perdurar en el tiempo y la conciencia de la unidad. Así la identidad de un colectivo surge, en primera instancia, por una especie de identificación que se produce entre los miembros con respecto al grupo del cual forman parte. Es decir, la sociedad en que viven no es sólo la sociedad, sino que es concebida como su sociedad, cimentando la unión entre ellos a través de determinados elementos compartidos, como la historia, el lugar de origen o la cultura local.

El análisis de los procesos de construcción de la identidad permite abordar la problemática de intolerancias, discriminaciones y racismos desde sus diferentes manifestaciones. El racismo es un fenómeno social, que se inscribe en prácticas (formas de violencia, de desprecio, intolerancia, de humillación de explotación), discursos y representaciones (necesidad de preservar la identidad del “yo”, del “nosotros”), que se articulan en torno a estigmas de la alteridad (apellidos, color de piel, prácticas religiosas, prácticas culturales), organiza sentimientos, confiriéndoles en forma estereotipada, tanto en lo que se refiere a sus “objetos” como a sus “sujetos”. Esta combinación de prácticas, de discursos y representaciones en una red de estereotipos afectivos es la que permite atestiguar la formación de una comunidad racista, y también el modo en que como espejo, los individuos y colectividades que son objeto de racismo se ven obligados a percibirse como comunidad.

El nuevo racismo insiste en las diferencias entre culturas, en el derecho que tienen las sociedades a preservar su identidad frente a lo que de manera paranoica, se ve como un peligro de invasión (Arriola, 1998:78).

Bueno yo el concepto que tengo, bueno no el mío, no es tanto, si no el de toda la gente. Bueno por una parte la gente tiene mucho que pensar, y mucho que decir, porque yo conozco, yo no sé si yo coincido y ustedes también, pero hay una cosa, es que el indígena ha invadido mucho la ciudad. El mercado, son muy pocas las personas mestizas que hacen un negocio y más son los indígenas y entre más pasa el tiempo el indígena más va abarcando nuestra ciudad, que pasa de que nosotros va a llegar un momento en que ellos van a ser los líderes y nosotros vamos a ser los ayudantes y nosotros somos muy conformistas... Porque si ellos tienen sus linderos y sus partes donde trabajar porque molestar a la gente. Yo no soy racista con los indígenas, porque todos tenemos derecho de comer, todos tenemos derecho de vivir y de vender lo que queramos, pero no me gusta en realidad de que por ejemplo Caridad, era hermoso lugar hasta para pasear los domingos con los amigos, cuando me crecí Caridad era limpio era una hermosura de árboles,

¿qué pasa?, Caridad, la iglesia de Caridad ya casi lo invadieron los indígenas, ya está toda invadida y Santo Domingo también.²⁸²

El racismo se convierte así en el sinónimo del “status-grupo” que sobrepasa las fronteras naturales, aunque se presenta como paladín de un nacionalismo xenófobo, que impulsa a defender su “territorio”, su “identidad cultural”, a preservar entre ellos “la distancia” (Arriola, 1998:86).

[...] si y es cierto salimos perdiendo y ahorita como que ya se calmó un poco porque cuando recién el conflicto (se refiere al movimiento zapatista de 1994) no sé si ustedes se dieron cuenta algunas veces, de que los indígenas eran muy groseros muy abusivos, les han hecho creer como decían que está es su ciudad y se quieren apoderar de ella, y ¡no!, yo insisto en que cada quien en su lugar, y ellos deben estar en las comunidades no en nuestra ciudad.²⁸³

La forma de situarse como “los otros” tiende, naturalmente, a estar construido, a partir de una perspectiva etnocéntrica. Se incluye en la categoría “nosotros” a todas aquellas personas y grupos sociales que tienen referencias de vida que son semejantes a las del grupo de pertenencia, que tienen los mismos hábitos, valores, estilos de vida, visiones del mundo similares y, de alguna, manera las refuerzan. Los “otros” son aquellos que se confrontan con esta perspectiva por su etnia, religión, hábitos, generación, valores, tradiciones.

Yo me siento coleso auténtico porque, por nacimiento, por raíz, por sangre, por estirpe, como quiera usted me siento coleso auténtico y legítimo. Eso sí, pero ellos lo interpretan como que yo fuera, eso es ahorita en los últimos diez años del siglo XX y en lo que va del siglo XXI que hemos sido que seguimos siendo racista y eso no es cierto; es falso, totalmente falso. Es una figura que ha servido para que algunos indigenistas del nuevo cuño, indigenistas de paga vengan a confundir al mundo con decir que están sufriendo los pobres indígenas ¡No! Si usted va a los pueblos ya tienen todos los servicios, tienen clínicas, tienen todo, tienen dinero, ahora les está dando dinero en abundancia el gobierno federal y, entonces, el mundo no lo deben engañar con decirle que nosotros los colesos los estamos explotando, ¡Ellos son los que nos están ofendiendo! Ellos están abusando ahorita, entonces eso es una realidad.²⁸⁴

El reconocimiento, el desconocimiento o rechazo de las influencias culturales depende del prestigio que está socialmente asociado a cada una de las culturas. Injustamente le han dado “un mal prestigio” a las culturas indígenas, se les ha fomentado una autoestima baja con todos los objetivos que ha recibido. Charles Tylor (2000), señala que la identidad se forma en parte por el reconocimiento o por la falta de éste. Por ello, los indígenas han sufrido un

²⁸² Cecilia, grupo de discusión realizada a mujeres mestizas, marzo de 2010.

²⁸³ Carmen, grupo de discusión realizada a mujeres mestizas, marzo de 2010.

Entrevista realizada a Burguete Estrada, Cronista adjunto de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Mayo, 2010.²⁸⁴

falso reconocimiento de otros y así los individuos y pueblos han sufrido un verdadero daño.

La mayoría de los indígenas fincan su identidad étnica en su comunidad. La comunidad es una organización más amplia que la familia o parentela, que funciona como un medio de identificación y protección. Warman (2003) señala que la comunidad se establece como frontera entre el nosotros y los demás, dentro del cual coinciden y se integran diversos factores de identidad

Esta construcción cotidiana de las identidades se da en todos los espacios relacionales, en la convivencia familiar, en las relaciones de compadrazgo, de amistad y principalmente en los actos básicos de reproducción de la vida social como es el trabajo en el campo, o espacio masculino, en el caso de los padres de familia y sus hijos así como en el espacio doméstico, o femenino, en la relación de las madres con sus hijas donde, con platos en mano, con maíz, frijoles alrededor del fuego no sólo se cocinan los alimentos básicos sino también se forman las futuras “amas de casa”, es decir, las dueñas del espacio femenino (Gómez, 2011:108).

Por tanto la identidad se construye mediante la dinámica de la pertenencia y la exclusión. Bergua (2002:27) señala que la inclusión/exclusión de miembros en el nosotros de la sociedad civil se realiza a partir de códigos que proporcionan categorías estructuradas relativas a lo puro/impuro y la contaminación que serán aplicadas a los individuos.

Así, puede presentarse al otro, o bien rodeado de términos tales como “inadaptación”, “robos”, “drogas”, “prostitución”, que lo inscriben en campos semánticos previamente negativizados. Este es el caso de los indígenas en la ciudad de San Cristóbal, que son señalados como ladrones, sucios, malos, haraganes, perezosos, se les acusa de la drogadicción, de la prostitución.

[...] se ha vuelto el indígena muy abusivos, muy agresivos con nosotras, entonces como quiere que la gente le respete cuando son muy agresivos es ¡imposible! y una de las cosas que hay que cuando va gente a vender una marranita [puerco], una gallina y todo eso, lo primero que hacen los indígenas es correrlo y le dicen este es mi puesto y lo tienes que respetar y aquí la gente, que es de nuestra sangre, que es coleteo de aquí y quiere vender algo y no lo dejan, no le permiten y de verdad yo protesto. Otra cosa que los niños chiquitos que vienen de pueblos los mandan a vender chicles, yo he observado una cosa con mi hijo, que a veces, ya no venden chicles ya venden marihuana, portadores ya de las drogas, si quieres un chicle, el otro día yo le digo a mi hijo quiero un chicle de menta y me dicen chicle de verdad o chicle de mentira y yo digo cuales son los de mentira y los de mentira son los que venden los niños y son droga, ¡si droga!.²⁸⁵

La discriminación implica la agresividad latente, las conductas imaginarias, reales o efectivas, que se expresan a través de acciones y de palabras mediante las cuales se daña a esos otros, humillándolos, desvalorizándolos o directamente destruyéndolos. Por lo cual no

²⁸⁵ Rosario, grupo de discusión realizada a mujeres mestizas, marzo de 2010.

se trata solo del trazado de un límite entre ellos y nosotros. La agresividad implica un plus, la negación, la desvalorización, la inferiorización y llegado el caso la supresión. Este plus es lo que del etnocentrismo se hace discriminación (Ramírez, 2008).

El racismo continúa perpetuándose, porque es transmitido de generación en generación de manera más o menos consiente. Por eso emerge en comentarios racistas, en chistes, sobrenombres, bromas, indirectas o insultos. El racismo se enseña a través de prácticas, pero también de medios más o menos sutiles. El racismo es parte de la estructura y dinámica social, como dice Balibar (1990) constituye un fenómeno social total.

En el pensamiento cotidiano de las personas, están presentes muchos estereotipos y prejuicios que actúan en torno a los grupos indígenas en la ciudad. Al terminar los grupos de discusión y en las entrevistas con algunos mestizos, se les presentó una hoja donde debían señalar lo primero que pensaban de una persona, sobre varios aspectos que representan al indígena y al mestizo. Podemos observar que los estereotipos positivos fueron asignados a los mestizos, en tanto que los negativos se relacionaron con las personas indígenas (Ver Tabla Núm. 2).

Tabla 2: Estereotipos de indígenas y mestizos elaborados por mestizos

UNA PERSONA	MESTIZOS	INDÍGENAS
Con uniforme	Militar/funcionario/ le da presentación	Mesero/intendente/ no saben portarlo
Maquillada	Sra. de sociedad/guapa/ elegante	Prostituta/ igualada/ alzada
Con celular	En comunicación/Trabajo/ normal	Alzado/lo robo/ para presumir/
En carro	Ejecutivo/paseando/ trabajando	Narcotraficante/su transporte/ se ven alzados
En la feria	Conviviendo con la familia/disfrutando de su fiesta	Destrozando todo/da coraje deben estar en sus comunidades/la feria es de los mestizos
Comiendo	Alimentándose/normal/es educado/ es limpio	Muerto de hambre/ los ignoro/ Es sucio para hacerlo/ no saben comer
Con gorra	Se cubre del sol/deportista/	Ladrón/drogadicto/realiza

	accesorio	trabajo
En el banco	Haciendo transacciones/poniendo su dinero	Recibiendo “oportunidades”
Con casa	Se lo compro con su trabajo/se lo heredaron	Invasor/no se sabe como lo consiguió
En un restaurante	Socializando/comiendo/conviviendo	Igualado/los ignoro/no creo que vayan
Tomando Alcohol	Socializando/ en una fiesta/conviviendo	Embruteciéndose/ son irracionales
Con dinero	Lo gano con su trabajo/un gran empresario	Se convierten más alzados y prepotentes/trabajo

Fuente: Elaboración propia.

Podemos decir que los estereotipos que los mestizos tienen hacia los indígenas, presentan varias características, entre ellas: que son compartidas por muchas personas, son atribuidos a una persona como miembro de un grupo y no como sujeto individual, es difícil que puedan cambiar el estereotipo dado, se presentan de forma negativa.

Llama la atención que en el apartado donde debían de responder que piensan de una persona cuando lo ven en el banco, y todos respondieron en el caso de los indígenas “recibiendo oportunidades”, cuando actualmente hay varios indígenas que tienen negocios y llegan al banco a depositar o retirar dinero para la comercialización de sus productos, e incluso cobro o envío de remesas de familiares que han migrado, como lo apunta Burguete:

Es interesante observar la actitud de los gerentes de los bancos que durante los meses de octubre y noviembre se disputan los varios miles de dólares que les ingresan a los cafecultores indígenas de Chenalhó, Chalchihuitan y Tenejapa, así como los 20 millones de pesos que la floricultura Zinacanteca deja como derrama económica de este lucrativo negocio que está totalmente en manos indígenas (1998:137).

Nos damos cuenta que existe un estereotipo generalizado, en donde se considera al indígena como una persona que sólo vive de lo que le da el gobierno. El pago de oportunidades ha sido una queja constante de los mestizos, argumentando que el gobierno sólo protege a los indígenas, siendo que el programa no los excluye, ya que está destinado a todas las personas de bajos recursos económicos, tanto indígenas como mestizos.

Siguiendo con el análisis de la Tabla 2, retomamos lo que señalan los mestizos en el apartado en donde se les cuestiona acerca de la feria, que en muchos lugares de México representa la fiesta más grande del lugar; los mestizos muestran claramente su indignación hacia lo que consideran un proceso de invasión, en el que vemos claramente las prácticas de exclusión, sobre todo cuando señalan que “la feria es de los mestizos”.

De igual manera, el estereotipo que ha marcado en los últimos años las relaciones interétnicas, ha sido el de señalar de forma generalizada a los indígenas como invasores. Generalmente, los mestizos no pueden visualizar a un indígena que tenga el capital económico necesario para adquirir una propiedad; la visión es que, si tiene propiedad es porque, una, es invasor o, la otra, señalan que no pueden saber cómo lo consiguió, presuponiendo que pudo haberlo robado.

Por tanto, otro estereotipo que se presenta con mucha frecuencia, es señalar a los indígenas como “ladrones”. Los mestizos consideran a los indígenas ladrones en muchos aspectos, por ejemplo: si tienen celular, consideran que es porque lo robo, o porque quiere presumir, y lo consideran presumido; si tiene casa propia, es porque es invasor. Incluso al cuestionarlos sobre su opinión acerca de un indígena portando una gorra, señalan que es un ladrón, contrariamente, si el que lo porta es un mestizo, señalan que puede estar haciendo ejercicio, se cubre del sol, o simplemente lo usa como complemento de su vestuario.

Como parte del análisis del proceso de reproducción de los discursos y las prácticas racistas en el contexto familiar, reproduzco el formato que llenó la hija de una de las entrevistadas, que tiene nueve años y ella misma al ver a su mamá llenando la hoja, pidió contestarla ella también (Ver Tabla Núm. 3).²⁸⁶

Tabla 3: Estereotipos de indígenas y mestizos elaborados por mestizos

UNA PERSONA	MESTIZOS	INDÍGENAS
Con uniforme	Se ve decente	Feos
Maquillada	Bonita o regular depende	igualada
Con celular	Depende de que celular sea	Que tal vez fue robado
En carro	Pues depende	Que vende marihuana
En la feria	Que se ven bien	Que no es para ellos
Comiendo	Que se ven más decentes	Que no se ven decentes
Con gorra	Depende del tipo de gorra que sea	Que se ven feos
En el banco	Que ellos son un poco, que les cuesta	Que tal vez lo roban

²⁸⁶ Se anexa el formato original que aquí se transcribe, realizado por la niña de nueve años (Ver Anexo 4).

Con casa	Que lo sacan con esfuerzo	Que roban terrenos
En un restaurante	Que se ven bien	Que no se ven bien
Tomando Alcohol	No se	feos
Con dinero	Bien a veces	Que lo roban

Fuente: Elaboración propia

Los estereotipos que muchos mestizos tienen de los indígenas, tiene relación con su concepción acerca de lo estético. El estereotipo de lo que se considera “bello”, es muy generalizado, al considerar las atribuciones físicas de las personas, por ejemplo, el color de piel, la estatura, el color de ojos, tipo de cabello. Regularmente el tipo de piel oscura es considerado como feo y se asocia a lo “malo”, a actos ilícitos, como ser ladrón, prostituta, invasor. Por otro lado, encontramos también el sentido de la ética en relación a los estereotipos morales, representada en el sentido de lo bueno y lo malo. Los mestizos se consideran “buenos”, “decentes”, “trabajadores”, en tanto que los indígenas son representados como “malos”, “haraganes”, “indecentes”. Todo lo anterior representa muchas de las prácticas y los discursos racistas de los coletos en la ciudad.

Normalmente, y como actos naturalizados, socialmente los grupos indígenas están estigmatizados y ubicados en un rango inferior tanto cultural, social como simbólicamente: tal es la fuerza de las prescripciones socioculturales de clasificación y ubicación en el espacio social (Gómez, 2011:108).

Ya hemos señalado que el surgimiento de estereotipos y prejuicios se ubican en la socialización, principalmente en la primaria; a través de la relación con diferentes grupos de pertenencia, los individuos aprenden mediante agentes socializadores entre los que, en primer lugar se encuentra la familia, seguida de la escuela y los medios de comunicación, los discursos y las prácticas racistas.

De igual forma al terminar el grupo de discusión y en las entrevistas con las personas indígenas, se presentó el formato de estereotipos a los indígenas, para saber qué piensan sobre ellos mismos y sobre los mestizos, y veremos como en los indígenas los estereotipos no están tan marcados como en los mestizos (Ver Tabla Núm. 4).

Tabla 4: Estereotipos de indígenas y mestizos elaborados por indígenas

UNA PERSONA	MESTIZOS	INDÍGENAS
Con uniforme	Policía/estudiante	Estudiante
Maquillada	Bonita/señora	Va a una fiesta/ a mí me gusta
Con celular	Bien/ ellos siempre hablan	Lo usa cuando habla/ me gusta
En carro	Tiene dinero/ te pasan a traer	Muy poquitos
En la feria	Es divertido/comen mucho	Vamos a jugar/ comiendo
Comiendo	Es normal/no se	Es todos los días/verduras y frijoles
Con gorra	Para trabajar/ guapo	Para trabajar
En el banco	Trabajan/tienen mucho	Pago de Estados Unidos/negocio
Con casa	Muy bonitas/ con dinero	Cuesta mucho/poquitos los que tienen
En un restaurante	Tienen dinero	Trabajan/sólo el líder
Tomando Alcohol	Son muy malos/no saben tomar	En la fiesta del pueblo/ es una tradición/pegan a las mujeres
Con dinero	Son malos/no hablan	Tiene negocio/trabaja

Fuente: Elaboración propia

Podemos ver que los estereotipos de los indígenas hacia los mestizos, regularmente son inofensivos, son pocos lo que se presentan en el lado negativo, y en la misma autopercepción se nombran también con algunos calificativos negativos. Es relevante observar que muchos indígenas ven como situaciones “normales” el hecho de que los mestizos tengan casa, carro, comida, dinero y trabajo, en tanto que ellos se visualizan como carentes de las mismas cosas. Y consideran que los mestizos se ven bien en diferentes aspectos, por ejemplo si una mujer mestiza está maquillada o con casa, la consideran bonita, si las indígenas están maquilladas es porque van a una fiesta o por gusto. El único aspecto que los indígenas consideraron negativo tanto de ellos mismos como de los mestizos, es el consumo del alcohol, dado que señalan que el mestizo no sabe tomar y cuando lo hace se vuelve malo. En tanto que visualizan a los indígenas consumiendo alcohol en dos situaciones contrastantes; una es, toman alcohol en la fiesta del pueblo, que es vista como una tradición, es parte de los usos y costumbres y, por otro, lado señalan que cuando los indígenas ingieren alcohol, se presenta la violencia hacia las mujeres.

Existe la autopercepción en los indígenas de ubicarse en el terreno de ser quienes sirven, no se visualizan en un restaurante más que como empleados del mismo, mientras que el mestizo lo ven como una persona con dinero que puede tener acceso a lugares que en lo que ellos sólo pueden estar trabajando. Y asocian muchas cosas con el trabajo, como el uso de accesorios, el dinero, las diversiones.

En este sentido Pettigrew y Meertens (1995), sostienen que el prejuicio sutil se caracteriza por tres componentes, cada uno de los cuales, se expresa de forma regulada y aceptable en las sociedades occidentales. En primer lugar, el prejuicio sutil se caracteriza por una defensa de los valores tradicionales, junto con la percepción de que los grupos minoritarios no respetan dichos valores.

En segundo lugar, el racista sutil tiene una percepción exagerada de las diferencias culturales que separan al endogrupo del exogrupo (ejemplo: los valores, tradiciones, la religión, los hábitos, el estilo de vida). De esta manera se exagera también las diferencias de creencias entre “ellos” y “nosotros”, y el exogrupo se imagina como un conjunto de personas completamente incomparables y ajenas al endogrupo.

Finalmente, “los sutiles” niegan respuestas emocionales positivas hacia los miembros de los exogrupos. Presentan una menor manifestación de sentimientos positivos hacia esos grupos y miembros. El racista sutil se cuida mucho de no revelar sentimientos negativos hacia los indígenas (odio, hostilidad, rabia, antipatía, desconfianza) porque si lo hiciera, esto indicaría que es una persona con prejuicios. Sin embargo, tampoco manifiesta ninguna emoción positiva hacia los indígenas (admiración, simpatía, atracción).

Es importante destacar que aunque la identidad es una construcción grupal, pues requiere de códigos, valores, proyectos, prácticas compartidas, es a la vez un constructo subjetivo que se genera desde individuos posicionados en un lugar social con ubicación espacio-temporal. De esta forma planteamos que un individuo puede ser racista, porque reproduce las prácticas racistas que aprendió en el contexto familiar, pero también puede haber individuos racistas cuya familia no es racista, o padres racistas cuyos hijos no reproducen el racismo en la sociedad.

El proceso de interiorización y asunción de la identidad indígena sólo logra su objetivo después de un largo trabajo de apropiación de las prescripciones sociales, culturales y familiares, pues así como se inculcan e institucionalizan socialmente las identidades de mujer, hombre, niño, niña, también las identidades indígenas son producto de las relaciones y de los mandatos sociales (Gómez, 2011:401).

Jacinto Arias indígena tzotzil, originario de San Pedro Chenalhó, en un artículo presentado en la revista *América indígena* señala que el pasivismo de los indígenas no es prueba de una

aceptación gustosa, señala que acatan las ordenes y determinaciones externas a su medio, sólo porque no ven otra salida.

Nos sentimos impotentes ante la fuerza monstruosa de nuestros enemigos, los mestizos. Pero ¿Por qué estamos siempre con la cabeza baja?, ¿qué es lo que ha fomentado nuestro sentimiento de inferioridad frente al mundo externo? La causa es el constante castigo y vituperio de parte de nuestros enemigos; podría decirse que nos ha pasado lo mismo que a un caballo que ha sido amansado a base de rigor; pues habiendo vivido la larga historia de bajar la voz cuando nos grita un “patrón” (un mestizo), de ser golpeados por el simple hecho de ser tenidos por “muy igualados” y encarcelados por tratar de defender nuestros derechos no nos ha quedado más salida que la de callarnos y asentir a caprichos y determinaciones, aunque fueran contrarias a nuestras propias convicciones (Arias, 1982:14).

Ante todas las situaciones de racismo, en los contextos individual y familiar, muchos indígenas han optado, por un lado, reforzar sus identidades y sentirse orgullosos de ser indígenas, hoy día muchos señalan con orgullo que son indígenas, situación que en el pasado era motivo de vergüenza. De tal manera que han logrado reproducir sus formas de organización y estilos de vida en la ciudad. Otros más han decidido el cambio de sus identidades, y adquieren hábitos de vida, comida, vestido de los mestizos, para poder adaptarse a la ciudad. Y otros más deciden regresar a sus comunidades y defender su identidad contra todo.

Muchos indígenas, han experimentado nuevas formas de organización y nuevas formas de defender sus derechos, así de esta forma, muchos indígenas, sobre todo los que se dedican al comercio, buscan insertarse a alguna organización o sindicato que pueda defenderlos de los abusos que puedan ser víctimas. El estar dentro de una organización les permite obtener ayuda tanto económica como legal para enfrentar los problemas que se presentan en la convivencia diaria, pero también ha sido motivo de abusos de muchos líderes sindicales, dado que les cobran cuotas para poder pertenecer a alguna organización o para poder ayudarlos en la resolución de sus problemas.

Volviendo al tema de los discursos y prácticas racistas podemos señalar que detrás de todos los procesos de racismo, se esconde siempre un problema de reconocimiento, y por lo tanto, de atribución de identidad y alteridad negada. Como en general y paradójicamente nuestra identidad es definida fundamentalmente por otros, en particular por aquellos que se atribuyen el poder de otorgar reconocimientos legítimos desde una posición dominante, siempre nos encontramos en una situación de intercambio de bienes o recursos de identidad y es precisamente esta forma de transacción simbólica la que define genéricamente todas las formas de discriminación social.

El racismo ejercido contra los indígenas se expresa en ámbitos públicos y privados, en espacios cotidianos, en contextos laborales, y en cada uno de ellos adquiere formas específicas. Esto lo podemos observar en un comentario vertido por un taxista mestizo, en un trayecto por la ciudad, de pronto frente al taxi en donde yo me trasladaba, estaba un señor indígena que quería atravesar la calle, y el taxista se paro, le dio paso y de pronto comenzó a decir una serie de agresiones contra los indígenas. A continuación reproduzco el dialogo del taxista:

Mire usted son ¡unos desgraciados estos indios!, no es que sea racista, pero son ¡unos pendejos!, no ponen luces, no saben manejar. Mire lo que me hizo el otro día un ¡desgraciado indio!: iba yo a subir un pasaje y me estacioné; el está a un metro de distancia y me dice: “respeto al peatón” y le digo: “indio burro, pendejo, ni que estuviera en tu trompa, que no ves que hay espacio, pedazo de pendejo, quieres que me quede durmiendo esperando a que pases”. Uno no quiere ser racista, pero son ignorantes, pendejos, abusivos, ya quieren que uno se quede esperando a que pasen.²⁸⁷

El racismo en sus diferentes expresiones, implican el ejercicio de prácticas sociales arraigadas y profundas concepciones ideológicas y culturales que se fundamentan en la descalificación cultural y étnica del otro, del subordinado. Pero la reproducción, tanto de la dominación como de las prácticas discriminatorias, requiere un manejo simbólico de las diferencias. Por ello, el que domina debe conocer y estimular aquellos elementos de la identidad y la cultura del otro que le faciliten la subordinación. De esta forma, los mestizos reproducen las representaciones sociales que son parte de su grupo, y que regularmente son en detrimento de los indígenas.

Los elementos que comúnmente los mestizos utilizan para la desacreditación de los indígenas son: el aspecto físico, la lengua, el vestido, la religión, estilos de vida. De esta forma los discursos dirigidos a los “otros” van en función de que los indígenas “son feos”, es muy común aludir al color de piel, ya que si alguna persona tiene piel morena, se asocia a los indígenas en un aspecto negativo, es como hacer la analogía de blancos y negros. De la misma manera los mestizos se burlan del poco dominio del español de algunos indígenas, y señalan que no saben hablar o no se les entiende nada.

Como bien lo señala González (2007), los mestizos, condenan la igualdad y se refleja en repertorios que inferiorizan la vida rural y los objetos que la gente pobre y campesina utilizan. Es un marcador de inferioridad en el imaginario de los mestizos no comer en mesa, no usar cubiertos, andar descalzo o usar caites, sombreros, machetes,

²⁸⁷ Notas del diario de campo mayo de 2010.

rebozos, mecapales, petates, o compartir la fantasmagoría popular sobre espantos y seres sobrenaturales.

Pero en el otro lado, está la imagen del indígena “bueno”, marcado en la figura del pasado que genera curiosidad y muchas veces se presenta como algo exótico. Esto es, cuando se recalca el “lado positivo” de los indígenas, en la mayoría de las veces es como parte del pasado glorioso, y es el que se exhibe con orgullo en los museos.

La identidad nacional recupera un pasado común indígena, pero sólo se reconoce con las altas culturas prehispánicas. [...] el racismo de asimilación ha considerado también incompatibles las culturas de los pueblos indios por atrasadas en inferiores con respecto a la cultura nacional “superior y única”, irreconciliables en lo que se refiere al núcleo duro de las mismas y en tanto que su inclusión está sujeta a su negación (Castellanos, 1998:18).

La relación entre mestizos e indígenas ha sido muchas veces conflictiva, otras más armoniosa, porque podemos encontrar a mestizos que mantienen una buena relación con los indígenas, de amistad, de compadrazgo e incluso se puede ver actualmente matrimonios entre indígenas y mestizos, aunque son los menos, de esto retomamos lo que señala Aubry cuando dice: “una ciudad es a la sociedad lo que un transformador a la corriente eléctrica: aumenta la tensión o sea, crea problemas por resolver otros, prende chispas para desviar incendios. Sean felices o no, haya explotadores o dominados, un pacto reúne a sus habitantes para seguir viviendo juntos puesto que, de no existir tal convenio, la ciudad se extinguiría” (1991:113).

Finalmente, podemos decir que, Racismo, identidad y familia son conceptos que están relacionados porque, para el ejercicio del racismo, generalmente un grupo social, en este caso la familia, emplea ciertos rasgos de identificación y cohesión social (cultural, lingüística, religiosa, étnica) como elementos para explicar y justificar sus relaciones con otros grupos sean de segregación, dominación, discriminación, exclusión, que se efectúa sobre otro grupo. Así, el racismo requiere de la construcción de fronteras de identificación que permiten diferenciar a grupos que se distinguen entre el “nosotros” y se confrontan a partir de discursos y prácticas discriminatorias con los “otros”, que consideran diferentes.

CONCLUSIONES

Nadie nace odiando a otra persona por el color de su piel, su origen o su religión. La gente tiene que aprender a odiar y si ellos pueden aprender a odiar, también se les enseñara a amar. El amor llega más naturalmente al corazón humano que su contrario.
Nelson Mandela

La investigación aquí expuesta es resultado de un trabajo que presenta una visión del racismo como fenómeno social en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas; un fenómeno que se inscribe en prácticas y discursos, que fueron analizados a partir de la familia como fuente de identidad primordial y como institución reproductora del racismo; en dos ámbitos específicos: el espacio público, el mercado “José Castillo Tielemans”, en donde a diario conviven indígenas y mestizos y, el espacio privado, la unidad doméstica. No pretendemos agotar las discusiones en cuanto al tema, solamente señalar que esta tesis representa una actualización de las mismas en cuanto al fenómeno del racismo.

El desarrollo de este trabajo permitió confirmar las hipótesis planteadas, al inicio del mismo, así como responder a las preguntas tanto la central como las específicas, de tal forma que se logró alcanzar los objetivos señalados en la investigación; y a partir de los datos obtenidos en el trabajo de campo, presentamos las siguientes conclusiones.

Podemos afirmar que el racismo es un fenómeno social que sigue vigente en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, y se manifiesta a través de los discursos y las prácticas sociales. Además, el racismo es aprendido y reproducido principalmente en el contexto de la familia, a través de los procesos de socialización. Es en esta tesitura que nuestras contribuciones adquieren relevancia.

Avanzar en la comprensión del fenómeno del racismo en la ciudad de San Cristóbal no ha sido tarea sencilla, ya que el contexto presenta realidades tan diversas, como tan diversas han sido las definiciones del mismo. Dado que una generalidad en la sociedad es la negación del racismo. Frecuentemente, se considera tema tabú, porque la mayoría de las personas no quieren discutir y menos asumir su postura racista. En diversas ocasiones

escuchamos que el racismo no existe, es decir que se niega, se mitiga, y muchas veces se esconde, pero se habla y se práctica todos los días.

Bajo la justificación de que “las razas no existen”, se ha pretendido negar o restarle importancia a un fenómeno que sigue vigente, minimizando la situación y dejándolo sólo en prácticas de diferencia. Podemos decir, que lo que ha pasado con el racismo, es que su proceso de conceptualización se ha ido transformando en cuanto a sus enfoques, métodos y objetos de estudio. Como construcciones sociales, muchos conceptos de las ciencias sociales se han ido renovando y depurando y, por tanto, reestructurando.

En general, señalamos que cuando se habla de racismo tanto a nivel teórico como en el análisis de los datos, es posible observar algunos elementos claves, como: el desprecio y la desvalorización del otro, alegando diferencias biológicas o culturales. El discurso racista se teje a partir de una idea central: la inferioridad cultural; justificándolo con estrategias discursivas como la negación aparente, términos despectivos, exageración de los aspectos negativos de los indígenas y énfasis en los positivos de los mestizos.

En muchos discursos teóricos, actualmente se habla de un “nuevo racismo” que se ha nombrado como “racismo cultural”, “racismo cotidiano” o “racismo simbólico”, pero no podemos hablar de lo nuevo sin dejar de señalar “el viejo racismo”. Este es la base de las nuevas prácticas racistas que se presentan de manera más sutil y han dejado a un lado, o ha disminuido, la violencia física, al menos en lo que se refiere a la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, para dar paso a un racismo que se presenta de manera más contundente en el discurso, a través de desacreditaciones, frases discriminatorias, estereotipos, dichos que se hacen visibles en los espacios sociales tanto públicos como privados.

Del uso del término racismo, se han desprendido múltiples acepciones, que hacen su definición objeto de desacuerdo por la variedad de fenómenos a los que se aplica en la práctica. Como señalamos en el Capítulo II *De la raza al racismo*, respecto a la definición del racismo, los estudiosos de las ciencias sociales, señalan que el concepto deja de tener en cuenta la idea de raza para retomar el de cultura, de ahí que el concepto de racismo que retomamos en esta tesis, es el que lo define por las diferencias, biológicas o culturales, reales o imaginarias, en provecho de un grupo y en detrimento del Otro, con el fin de justificar una agresión y un sistema de dominación.

Por tanto, podemos decir que el concepto de racismo ha sufrido como señala Casaús (2002) una metamorfosis. Y actualmente no podemos hablar de racismo solo pensando en las razas, porque:

- a) Al ser el racismo una construcción histórica que forma parte de la ideología dominante e intrínseca en todo el orden social y económico dominante, las manifestaciones del racismo se van transformando o empiezan a presentarse nuevas formas, de acuerdo al desarrollo mismo de las sociedades.
- b) El racismo es un proceso dinámico que depende de muchos condicionantes y circunstancias, tanto personales como sociales. No hay causas, ni explicaciones únicas para el racismo, puesto que son distintos los motivos que mueven a las personas, grupos e instituciones.
- c) El racismo, no sólo es una ideología, sino una serie de actitudes y prácticas sociales, que sirven para justificar un sistema de violencia, exclusión, dominación y negación de la cultura del otro, del diferente.
- d) Las prácticas y discursos racistas cambiaron en varios sentidos, desde la visión del racismo como doctrina. Ha dejado de hablarse de raza para hablar ahora de cultura, así también, se han dejado las ideas de la pureza de sangre para hablar ahora de la identidad y, de igual forma, se está sustituyendo la idea de la desigualdad y actualmente se habla de diferencia entre “nosotros” y “los otros”.
- e) Argumentamos la pertinencia del racismo como concepto analítico capaz de poder explicar las prácticas y los discursos en la familia como fuente de identidad, y hemos descrito a lo largo de esta tesis, especialmente en el Capítulo II *Manifestaciones del racismo*, un amplio conjunto de teorías que permiten explicar su vigencia.

Por otro lado, podemos decir que, en San Cristóbal de Las Casas, existe un racismo que se ha alimentado de la tradición y tiene sus raíces en la colonia. La composición de la población, las relaciones, las prácticas y discursos sociales y muchos elementos de la cultura de la ciudad que existen hasta la actualidad, se formaron bajo un modelo colonialista. Muchos coletos, aún quieren conservar las relaciones coloniales de poder con los indígenas y siguen manteniendo sus fronteras identitarias. Las tensiones interétnicas se han formado, y reformulado a través de una historia de larga duración, que va desde la fundación misma de la ciudad, y que se siguen reproduciendo hasta la fecha. Dichas tensiones, las vemos reflejadas en los discursos producidos por diversos miembros de las familias coletas y expresan cierto tipo de reivindicación de un lugar de privilegio que de acuerdo a ellos “les corresponde” por ser descendientes de los conquistadores y fundadores de la ciudad.

En general, las familias que pertenecían a la vieja oligarquía, o las viejas familias finqueras, no aceptaron, ni aceptan, una relación de iguales con los indígenas, porque están acostumbradas a verlos como sus peones, sus sirvientes, como una clase inferior. Y las

familias coletas desean mantener su “status” de familias descendientes de españoles, y muchos siguen reforzando la idea de “la pureza de sangre”, “el abolengo”, “la estirpe”, como le llaman, tanto Burguete Estrada, como Antonio Gutiérrez.

Quienes se autonombraron como “auténticos coletos” en 1994, se proclamaron como un grupo heredero de la tradición española, que sustenta cierto poder socioeconómico, al adscribirse dueños de comercios y de tierras, que han manifestado un rechazo hacia los indígenas por considerarlos inferiores culturalmente. La “autenticidad” refiere a la “falsedad”, lo cual es una falacia en términos identitarios y que alude a intereses sociales y principios ideológicos inertes que esencializan las identidades.

El pasado colonial en la ciudad de San Cristóbal, sigue vivo en muchas de las prácticas racistas de sus habitantes, se sigue aprobando al individuo con características físicas “aceptables” como: “alto”, “de tez blanca”, “de buenos modales”, en tanto que el “otro”, el “diferente” es discriminado por su color de piel, por sus costumbres y tradiciones y se le asignan los estereotipos negativos como “sucio”, “haragán”, “feo”, “invasor”, “ladrón”, “delincuente”. En el fondo de la lógica discursiva que surge tanto de las tensiones interétnicas, como de la reivindicación de un lugar de privilegio de las familias coletas, encontramos el elemento etnocéntrico, que permite a los mestizos hacer la diferencia entre ellos y los indígenas.

El recorrido histórico de los discursos racistas recoge los principales significados presentes durante la colonia, producidos por las élites y reproducidos a través de sus instituciones, como la familia. La noción de la memoria histórica, a través del recuerdo y el olvido plantea la relación entre pasado y presente, y es preciso señalar, que las huellas de la historia de los sectores discriminados son borradas casi en su totalidad. Se establece una dialéctica entre pasado y presente, a partir del cual la articulación de la experiencia histórica permite que el recuerdo, por ejemplo, de una invasión indígena, nutra, movilice y legitime los discursos y prácticas racistas.

Los discursos analizados de la población coleta, tienen como fundamento la diferencia, y está aparece continuamente como una diferencia cultural, pero que señala de algún modo una diferencia biológica, dado que los sujetos de estudio, siguen considerándose como superiores. Los discursos en tanto formas y prácticas de exclusión se presentan como un elemento de defensa del territorio, de los espacios culturalmente definidos.

En las conversaciones cotidianas se puede constatar discursos racistas sobre los indígenas, que los describen como “animales” más que como personas, como “perversos”,

“necios”, “testarudos”, “vengativos”, “cobardes”, “traicioneros”, “desconfiados”, “simuladores”, “violentos”, “perezosos”, “ladrones”, “mendigos”, “tontos”, “ignorantes”, “infantiles”, “desagradecidos”, “abusivos”, “soberbios”, “indecentes”. De igual manera, se les compara con animales como: burros, puercos, hormigas, mulas, culebras, zanates. Aludiendo a un proceso de animalización, que no es más que una negación de humanidad.

El discurso coeto se caracteriza por una importante presencia de prejuicios y estereotipos negativos hacia los indígenas, así como por un paternalismo que encubre un discurso racista. En los discursos de la población coleta estudiada encontramos una negación del racismo y una transferencia a otros de sus propias actitudes diciendo “yo no soy racista, pero sí conozco gente así”. Este es el discurso de doble moral, el discurso sutil, como se le está llamando actualmente en algunos discursos teóricos, o el racismo simbólico, en donde nadie se asume como racista pero tampoco aceptan tener una convivencia y, menos o muy problemáticamente, que los indígenas sean parte de la ciudad.

Consideramos que son discursos racistas los que incluyen una serie de características como: estereotipos negativos hacia los “otros”, prejuicios, relaciones de poder, relaciones de desigualdad y que, son representaciones del otro asociadas a una valoración negativa y positiva del propio grupo, lo que refleja una postura de la identidad.

Los discursos racistas que señalaron con más frecuencia los sujetos de estudio, mezclando rasgos discriminadores, xenófobos o paternalistas, son los siguientes:

- 1- “Malditos indios los odio”
- 2- “Que les pongan una bomba para que se mueran todos”
- 3- “Son una bola de haraganes”
- 4- “Me gustaría una ciudad sin indios”
- 5- “Los indígenas son una marabunta”
- 6- “Los indígenas son irracionales”
- 7- “Malditos, abusivos”
- 8- “Me gustaría que alguien sacara a todos los indígenas de la ciudad”
- 9- “Pobrecitos inditos ellos no tienen la culpa”

Estos discursos reflejan representaciones colectivas que manifiestan: tensiones étnicas, una visualización de los indígenas como animales (animalización), segregación espacial, un paternalismo disfrazado de racismo, al nombrarlos siempre con diminutivos, así también una victimización por parte de los mestizos.

Generalmente, tanto los discursos como las prácticas racistas, se presentan en mayor medida en los espacios privados, se pudo observar en los espacios públicos, como el

mercado o los espacios áulicos, prácticas como; miradas de enojo, indiferencia, es muy difícil que los mestizos se sienten al lado de un indígena, dado que argumentan que “huelen feo”. Se escuchó con frecuencia culpar a los indígenas de problemas sociales como la basura, la delincuencia, la prostitución, estas situaciones se presentaban en las conversaciones cotidianas, en diferentes espacios públicos. Es muy común escuchar este tipo de comentarios en el mercado público, pero también es de señalar, que empresas privadas como la radio local, revive constantemente estos sentimientos de odio, y abre los micrófonos para que la “sociedad coleta” manifieste sus inconformidades.

El discurso coeto resulta en la mayoría de las veces contradictorio o de “doble moral”, como señalamos en el Capítulo VII. Por una parte, se muestran comprensivos, ciudadanos con educación, con clase, solidarios con las demandas de las minorías y, por otra parte, cuando estas demandas se convierten en acciones, como apoyos económicos, materiales, de espacios, surgen las prácticas de exclusión y de deslinde de responsabilidades, como el de señalar, que el gobierno tiene la culpa porque “ha alzado a los indígenas”.

En lo que respecta a las prácticas racistas, es preciso señalar que éstas no han permanecido estáticas en cuanto a la forma en que se manifiestan, simplemente se han transformado en formas diferentes que siguen teniendo la misma función de reproducir el carácter jerárquico de la estructura social, para justificar la dominación, la desigualdad, la explotación y ocultar injusticias, violaciones y el no reconocimiento de los derechos humanos. Por tanto, podemos considerar que el racismo se expresa a través de relaciones sociales, en el imaginario social, en los discursos y las prácticas cotidianas.

Las prácticas racistas, se expresan a través del rechazo a los procesos culturales que se consideran extraños a la cultura propia, es una forma de intolerancia al Otro. Este aspecto revela muchas situaciones de carácter emocional, ya que el individuo que es intolerante al Otro, en muchas ocasiones ni siquiera se percata del porque es intolerante, simplemente siente molestia, coraje, ira, odio, hacia las formas de vida de lo que considera diferente.

Otra de las manifestaciones en que se expresa el racismo es por medio de la segregación social y espacial. En este sentido podemos percatarnos que existen claras separaciones de los lugares en donde habitan los mestizos y los indígenas, así se observa que los barrios donde residen los mestizos están generalmente en las zonas centrales mientras que en las periferias de la ciudad, habitan la gran mayoría de personas indígenas. Así podemos señalar que una de las expresiones más fuertes de racismo es la exclusión social/espacial.

Uno de los aspectos del racismo que actualmente ha cambiado o ha disminuido considerablemente es el hecho de la violencia física. Ya no se observa la violencia física hacia los indígenas, al menos en muchos espacios públicos. Parece que ha quedado atrás la práctica histórica de cuando los indígenas se tenían que bajar de las banquetas porque los mestizos debían de pasar; o ese retrato sin igual que Rosario Castellanos (2005) hace sobre las atajadoras.

En las nuevas manifestaciones de racismo, ahora se retoma la riqueza cultural de las comunidades indígenas, se habla ahora de lo “bueno” de las culturas indígenas, se exhiben en los museos, se les presumen en otros países, se recuperan costumbres y tradiciones. Se trata de acciones que advierten valores culturales pero que, al mismo tiempo son de alguna manera folkloristas o folklorizantes porque no dejan de ser prácticas racistas que, se han convertido en la “moda”, en muchos espacios, en donde se privilegia lo indígena/mercancía y se llega incluso a desacreditar la relación con lo mestizo.

A pesar de que actualmente existe una mínima toma de conciencia sobre el abuso, la injusticia, el maltrato que se ha tenido en contra de los indígenas, el racismo sigue vigente en las prácticas de discriminación directa e indirecta, y en la propia negación del mismo. Las prácticas de discriminación encuentran su expresión en el discurso cotidiano, en estereotipos, prejuicios, burlas. Cambian las formas de explotación, pero el abuso, la intolerancia, la discriminación, la exclusión, siguen presentándose de manera habitual y de ello dimos cuenta en varios apartados de esta tesis. Las actitudes y conductas que comprenden prácticas y discursos racistas de los mestizos hacia los indígenas las resumimos en: estereotipos negativos, desacreditaciones, discriminación, exclusión, sentimiento de miedo generado por la idea de una invasión, el temor de perder sus propiedades a manos de los indígenas, defensa de la identidad mestiza, memoria colectiva, mito de origen o descendencia, agresiones directas, empujones, jalones, reproducción de las formas de racismo en la familia.

Si retomamos la Figura I sobre los Códigos de poder y prácticas racistas, presentada en el Capítulo II *Manifestaciones de Racismo*, se pueden exponer una serie de categorías relacionadas con los discursos y las prácticas racistas de los mestizos hacia los indígenas:

1. Atribuyen el problema a los otros, lo que señalamos con anterioridad como el proceso de transferencia “nosotros no somos racistas, pero los turistas no les gusta ver tanta mugre”.
2. Se les culpa de la delincuencia, la drogadicción, la prostitución, la basura, ellos son los malos, los atrasados.

3. La falta de educación. Se señala siempre que los indígenas son analfabetos, no razonan, no entienden, son ignorantes, “barbaros”, por tanto creen que son inferiores. Los mestizos se consideran superiores en tanto que se señalan como gente educada “con clase”, “con estirpe”, “con abolengo”.
4. El uso de diminutivos es otra de las estrategias para marcar la inferioridad de las características de los indígenas, para verlos como inofensivos: “inditos” “chamulitas”, “pobrecitos”, “marchantita”.
5. Una apatía aparente hacia los indígenas, “yo si les compro a ellos, pobrecitos, porque no tienen la culpa”, “ellos no saben hablar, pero nadie les enseñó”, “a mi no me afecta, no vivo cerca”.
6. La lengua: simplemente se dice que son indígenas porque no hablan español. Y no consideran los idiomas de los indígenas importantes, ni les preocupa o desean aprender algún idioma indígena.
7. Entre lo propio y lo ajeno: los mestizos consideran que es “su ciudad”, y todo lo que hacen es por el bien de San Cristóbal.
8. Los procesos de inclusión/exclusión. Los coletos se identifican por sus costumbres, “sus formas de vida”, por sus barrios y señalan no querer a los indígenas en la ciudad, “los prefiero de lejitos”, “en mi casa no entran”, “que regresen a sus comunidades”.

Hablamos de espacios públicos y privados y, en este sentido, señalamos que las prácticas y discursos racistas actualmente se presentan de manera más discreta y han cambiado de escenarios, ya que anteriormente se observaba los procesos de violencia, discriminación, exclusión de manera abierta y en cualquier espacio público. Actualmente, éstos se han trasladado en gran parte a los espacios privados, es en la unidad doméstica donde se puede hablar y decir los más grandes insultos en contra del indígena; es, también, en los círculos cerrados, como el de los amigos en donde se “permite” y “se acepta” el hablar, hacer bromas, insultar y denigrar a los indígenas. En el espacio público se cuida el lenguaje, para que las personas no aparezcan como racistas, los discursos son más sutiles e indirectos y, con ello, se obtienen muchas ventajas, las personas no dejan de ser respetables, no pueden ser acusadas de racistas. Como señala Taguieff (1991) la utilización de un lenguaje implícito, dificulta la aplicabilidad de la ley contra el racista y el despliegue de sutiles estrategias de presentación y de representación políticamente “correctas”.

Pero a pesar de estas sutilezas, sigue perdurando “el desprecio” que buena parte de la población coleta siente hacia los indígenas, esto se puede ver en un discurso que se

explicó de manera muy clara en el Capítulo V acerca de las prácticas y discursos racistas titulado *“Malditos indios los odio”*.

El discurso de muchos mestizos, se presenta a partir de una aparente aceptación a los indígenas, dadas las condiciones sociales que cambiaron a partir de 1994. Esto llevó a muchos indígenas a organizarse, en torno a muchas asociaciones, les dio unión y fuerza, hecho que comentaron los mestizos “es que ellos son muy organizados”, “cuando se juntan dan miedo”, “ahora ya no les puedes hacer nada, porque el gobierno los protege”.

Un punto de inflexión en las relaciones interétnicas fue el estallido del EZLN, porque permitió el cambio de muchas de las relaciones indígena-mestizo en la ciudad. Aunque muchas veces, como lo hemos comentado, ha sido en apariencia. El movimiento zapatista ha planteado entre sus principales exigencias igualdad y derechos para todos los mexicanos; el discurso zapatista ha profundizado la lucha por los derechos de los indígenas, he hizo que muchas personas, instituciones, políticos, académicos voltearan a ver a los indígenas, quienes hasta ese entonces eran casi totalmente ignorados.

La llegada de los zapatistas a la ciudad en 1994 indignó a muchos coletos, quienes reforzaron su identidad como mecanismo de defensa, fue el momento en que se conformó el grupo de los “auténticos coletos”. Actualmente muchos coletos se deslindan de este grupo que esencializó la identidad, dado que ha sido reconocido como un grupo en el que sus miembros son racistas, por tal razón señalan ser coletos pero no “auténticos coletos”.

El discurso que se presenta en los espacios públicos y privados, resulta contradictorio cuando los coletos señalan no ser racistas, pero en el momento de hablar sobre la identidad, las relaciones de pareja, las relaciones amistosas, expresaban su rechazo hacia los indígenas. En los espacios públicos los mestizos, especialmente los coletos, se muestran generosos y exhiben una actitud más bien positiva hacia los indígenas, pero en la práctica, se pudo apreciar una tendencia hacia la discriminación. Estas contradicciones se reflejan en varios aspectos:

1. En el de la identidad: cuando ven como un problema el hecho de que los indígenas puedan traspasar las fronteras de la identidad coleta, niegan rotundamente que un indígena nacido en San Cristóbal de Las Casas, pueda ser coleteo.
2. En la familia: no aceptan que alguien de su familia o ellos mismos, en el caso de los jóvenes, contraiga matrimonio con un o una indígena.
3. En la ciudad: el miedo de la invasión está muy presente en los sujetos de estudio y sólo se habla de los indígenas para hacer referencia a los “problemas que estos ocasionan”.

Hemos señalado que en los espacios públicos, las prácticas y discursos racistas, han disminuido considerablemente, ya que como vimos en el Capítulo VI, acerca del mercado, este es un lugar privilegiado en donde a diario conviven indígenas y mestizos en diferentes relaciones: vendedor-comprador, comprador-vendedor, comprador-comprador, vendedor-vendedor. Por tanto, han existido momentos de unión entre los mestizos e indígenas, sobre todo en el espacio del mercado, esto pasa cuando se suscitan situaciones que afectan a los dos sectores, como fue la situación que se presentó en el mercado “José Castillo Tielemans”, cuando las autoridades municipales y estatales pretendían desalojarlos de su centro de trabajo y trasladarlos a otro lugar. Este hecho acercó mucho a los comerciantes mestizos con los indígenas y, los primeros, llegaron a aceptar que un indígena los representará a todos y a todas. El mercado ha sido un espacio primordialmente de comercialización, aunque en este proceso muchas veces se ha forzado la convivencia, ya que los vendedores pasan muchas horas en dicho espacio y esto lleva a que convivan los unos con los otros.

En tanto que en los espacios privados, como son los hogares, las prácticas y los discursos racistas son totalmente abiertos, sin precaución, sin temor. Los discursos se han solapado, la mayoría de los coletos se cuidan de no agredir a los indígenas en los espacios públicos, éstos se manifestaron con la mirada, la desaprobación, la exclusión, pero dentro de los hogares, se pueden escuchar insultos, desacreditaciones, juicios de valor contra los indígenas.

Se trata de la actitud contradictoria o de doble discurso como se señaló en el último Capítulo, en donde se guardan las formas, se cuidan las palabras, puesto que se niega toda intención racista, se evita la discriminación descarada, y se tiene un sentimiento de grupo amenazado ante las minorías. El carácter indirecto del discurso racista se ejemplificó con muchos comentarios.

Generalmente las relaciones entre indígenas y mestizos, han sido conflictivas por varios aspectos. La ciudad representa un campo de disputa en el que cada día aumenta el número de familias indígenas que llegan a radicar, esto permite revivir el miedo de muchos coletos de perder su poder y sus propiedades.

El miedo se suele adscribir automáticamente a las diferencias, como éstas por el mero hecho de ser desconocidas, no pudieran provocar curiosidad, admiración, u otro tipo de sentimiento “positivo”, sino solo colocarnos en una posición incómoda de celo, envidia, desconocimiento ante la que no sabemos cómo reaccionar y en la que sustituimos nuestra falta de respuesta con una actitud racista. El racismo se aprende y se está expuesto a el

constantemente. De la misma manera se puede decir que hay miedos aprendidos socialmente que se basan en estereotipos. Un estereotipo socialmente aceptado entre los mestizos, es el hecho de que los indígenas son invasores y en la sociedad coleta, ese miedo se expande en el sentido de que al invadir la ciudad, llegará un momento en que les quitaran sus casas. De la misma forma señalan que los indígenas son malos si se juntan en grupo y te pueden matar si les haces algo, entonces se enseña a tenerles miedo o, por lo menos, a ser precavidos en su presencia y no precisamente por las diferencias físicas o culturales que se puedan encontrar, sino simplemente por una creencia. Existe también el miedo de perder sus privilegios, la posición de superioridad, de patrón, de amo, como lo han señalado los coletos: “los indios se están igualando y ya no respetan nada”.

En relación a la familia como una institución de socialización donde se reproducen los discursos y las prácticas racistas, y en donde los individuos aprenden las formas de pertenencia a determinado grupo social y, por tanto, a formar su identidad, podemos señalar que:

- a) El racismo como discurso interpreta realidades, las define y redefine entre los miembros de la sociedad coleta. El racismo se reproduce en los procesos de socialización, dentro y fuera de las instituciones, como lo es la familia, en tanto unidad doméstica y la escuela, aunque esta última no la investigamos, aparece frecuentemente en los discursos de los actores y, por tanto, nos llevó a incluir un apartado titulado *Racismo y escuela*.
- b) Los discursos y las prácticas racistas en San Cristóbal, las reproducen primordialmente los jóvenes hijos e hijas de familias mestizas, dado que los aprendieron en el contexto de la familia, cuando escuchan decir a sus padres insultos hacia los indígenas; cuando los regaños o llamadas de atención, por algún comportamiento de indisciplina de sus hijos o simplemente por no saludar a los adultos inmediatamente aparecen frases de corte como: “pareces indio que no saludas”, “te comportas como un indio”.
- c) Este proceso de reproducción de las prácticas y los discursos racistas, es un aprendizaje que va de generación en generación, de la misma forma que los jóvenes están aprendiendo de sus padres a ser racistas, los adultos también lo aprendieron de los suyos, y de forma más violenta, dado que los adultos pudieron observar a sus padres agredir física y verbalmente a los indígenas.

En lo que respecta a los procesos de construcción y reconstrucción de las identidades, podemos decir que los discursos y las prácticas racistas en los actores sociales de San

Cristóbal de Las Casas son dispositivos que expresan y refuerzan identidades individuales y grupales cuya construcción ha estado dada por la presencia más o menos conflictiva del “otro” y la dinámica de relaciones marcadas por su desconocimiento, negación de alteridad e, incluso, de humanidad por medio del rechazo, la discriminación y la exclusión.

Los coletos construyen su identidad a partir del imaginario de superioridad, pues se tienen como “educados”, “íntegros”, “dignos”, “de buena familia”, “refinados” y consideran que la permanencia de los indígenas en la ciudad amenaza su identidad.

Es importante señalar también, que muchas prácticas y discursos racistas, pasan inadvertidos por los indígenas, ya que han permanecido así por tantos años, que para muchos es una condición normal. La discriminación para los indígenas es como un estigma natural, pocos indígenas llegan a preguntarse por qué existe la discriminación. Dado que se presenta la naturalización de los mecanismos de reproducción social.

Por otro lado, un aspecto por demás relevante y específico del racismo en San Cristóbal, es la preocupación por “la conservación de la identidad” y en este caso, de la “identidad coleta”, esto lleva a una resistencia a la integración, y trae a colación los recuerdos de la memoria colectiva, y su afán de la defensa de “nuestras formas de vida”, “nuestras costumbres” y “nuestra ciudad”, discursos que han servido a los mestizos para justificar sus prácticas racistas hacia los indígenas.

Las distinciones generadas por los mestizos coletos en su proceso histórico específico de construcción de su identidad, se basan en mecanismos de inclusión/exclusión. Por tanto, lo que ha dado forma y orientado la reproducción y reconstrucción de las identidades mestizas, ha sido precisamente la confrontación con el otro, y a partir de dicha confrontación se ha establecido una relación dinámica en la que han delimitado sus fronteras. La interacción de mestizos e indígenas está basada en dichos límites. Así, también, consideran siempre la identidad indígena como inferior.

En lo que respecta a las identidades mestizas e indígenas, podemos señalar que estas se construyen y reconstruyen en los procesos de socialización en el contexto familiar. La dinámica sociocultural de los procesos de construcción de la identidad en las familias mestizas en San Cristóbal, está dada por:

- a) La diferencia: si la identidad es una construcción social, en la que se crea un sentido de pertenencia, esto hace que los mestizos se sitúen frente a los indígenas como diferentes. Y, en oposición a los indígenas, se es mestizo, porque no se es indígena. La identidad ha servido como estandarte de una lucha del “nosotros” contra “los otros”.

- b) Lugar de origen: los coletos defienden su identidad fundamentalmente por haber nacido en la ciudad de San Cristóbal, aunque no aceptan que los indígenas que nacen en la ciudad sean considerados como coletos.
- c) Sentido de pertenencia: la ciudad es “su ciudad”, “su tierra”, “su espacio”, “su pueblo” y se resisten a que otros vivan en ella.
- d) Pasado colonial: el orgullo de la descendencia española sigue muy vigente en muchos coletos, incluso en lo que representa la arquitectura de la ciudad, señalan que no hay otro lugar con los templos y las calles de San Cristóbal.
- e) Forma de vestir: los coletos argumentan que son gente de “buen vestir”, que saben portar un buen traje o un vestido de gala. Y las señoras siempre son recatadas al vestir.
- f) La gastronomía: señalan que cuentan con una gran variedad de platillos dignos de cualquier paladar, y refieren que el que es buen colete, sabe comer sobre todo la famosa sopa de pan.
- g) Por sus apellidos: el común denominador de muchas familias coletas, cuando conocen a alguien es preguntarle sus apellidos, para saber de que familia vienen, para ellos los apellidos como Moshan, Pale, Ico, no son dignos, por pertenecer a familias indígenas.
- h) Las costumbres y tradiciones: parte de la identidad coleta está representada por sus fiestas de barrios y de ahí se hace otro tipo de identidad, dado que depende del barrio o colonia al que se pertenezcan también hacen determinadas clasificaciones, de esta forma la gente que viven en los barrios del centro, son las que tienen mayor arraigo a la identidad coleta.

En tanto que la dinámica sociocultural de los procesos de construcción de la identidad en las familias indígenas en San Cristóbal, está dada fundamentalmente por:

- a) La reproducción del espacio comunitario: dada por los liderazgos y formas de organización social y cultural.
- b) Orgullo por su origen: los indígenas sienten más abiertamente orgullo de su origen, situación que no sucedía años atrás, dadas las prácticas racistas que nos les permitían nombrarse abiertamente como indígenas.
- c) El idioma: muchos indígenas señalan que desean mantener vivo su idioma, pero muchos jóvenes ya no lo aprenden o son sus padres, los que señalan que prefieren que hablen en el idioma español.

- d) Su vestimenta: aunque están dejando de usarse por los altos costos que conlleva realizarla, dado que son las mismas indígenas las que elaboran sus prendas de vestir. Son las mujeres, las que más visten los trajes de sus comunidades de origen.
- e) Su comida: en la ciudad, la mayoría de los indígenas sigue alimentándose a base de maíz y frijol, sin embargo, están cambiando sus hábitos alimenticios consumen enlatados, comida rápida o productos elaborados en la ciudad.
- f) Costumbres y tradiciones: muchos de los indígenas reproducen muchas costumbres, sobre todo en la familia. Siguen manteniendo un sistema patriarcal y viven como las familias extensas, muchos conservan relaciones con las comunidades de origen, y otros más, sobre todo los jóvenes ya no han regresado al lugar donde residen sus familiares.
- g) Trabajo: se consideran hombres y mujeres de trabajo, los primeros dedicados al cultivo y las mujeres al tejido y, actualmente, muchos ya dedicados al negocio y a trabajos asalariados, así como en el transporte urbano.
- h) En la diferencia: se identifican en función de que no son mestizos. No son caxlanes, señalan algunos. En la negación, encontramos algunos indígenas que ya no se asumen como indígenas y se identifican más con los mestizos.

En general, en cuanto a la identidad coleta, estos la asumen por su ascendencia española, en tanto que el indígena alude a sus raíces mayas. Encontramos algunas diferencias en cuanto a categorías como edad, género, ocupación, idioma. De acuerdo a la edad, los coletos tanto adultos como jóvenes tienen las mismas expresiones en cuanto a su identidad. La diferencia se presenta más entre los indígenas, dado que los adultos expresan más orgullo y conocimiento de sus raíces, mientras que los jóvenes refieren su identidad en relación a lo que hacen sus padres, porque muchos de los jóvenes ya no hablan un idioma indígena, ni portan su traje regional, y son menos marcadas las costumbres que reproducen en la ciudad.

En relación al género, los coletos tanto hombres como mujeres, hacen uso de la memoria colectiva para definir sus identidades, porque tienen los mismos discursos en cuanto se refieren a la comida, las formas de vestir, sus costumbres. Mientras que en los indígenas, hay una diferencia marcada, sobre todo en cuanto a las funciones de cada género, la mujer regularmente se asocia al hogar, al cuidado de la familia, mientras que el hombre al campo, al sustento familiar. Aunque actualmente ya podemos encontrar a muchas mujeres indígenas dueñas de un negocio, como empleadas en algunas empresas, además del tradicional empleo en casas particulares.

Respecto a la ocupación, las personas entrevistadas fueron profesionistas, amas de casa, estudiantes, comerciantes y esto no hizo diferir en sus discursos en cuanto a su identidad. En el caso de los indígenas, el discurso sí cambió, sobre todo en los jóvenes estudiantes, ellos presentan discursos más elaborados, cuidan su lenguaje y algunos definen su identidad desde sus dinámicas de interacción con los grupos secundarios.

En relación al idioma, los coletos se niegan a aprender un idioma indígena, porque señalan que son los indígenas los que tienen la “obligación” de aprender español, porque son ellos, dicen, los que vinieron a la ciudad. Mientras que los indígenas entrevistados todos hablan español, y señalan que les gusta, porque de esa manera se sienten menos discriminados y, sobre todo, se pueden defender de los insultos de los mestizos, situación que sus padres o abuelos no pudieron hacer, porque no entendían el español, por tanto sólo agachaban la cabeza y aceptaban todo lo que les decían. Mientras el coletos vive su identidad y la reconstruye como símbolo de orgullo, los signos y símbolos de la identidad indígena son objeto de burla y rechazo por parte de los mestizos. El lenguaje dice Eduardo Galeano “no es una señal de identidad, sino una marca de maldición, no distingue, sino delata, no incluye, excluye, no integra, segrega” (2006:87).

En cuanto a las familias indígenas que viven en la ciudad, podemos señalar que se vieron en la necesidad de generar mecanismos de adaptación al nuevo contexto al que llegaban. La solidaridad ha constituido el eje fundamental para asegurar la supervivencia económica, política, social y cultural de los indígenas en San Cristóbal. La familia se ha consolidado como uno de los principales mecanismos de transmisión de las normas y valores necesarios para la interacción social, además de encargarse de dar continuidad a las costumbres y tradiciones de los indígenas.

Por ello, podemos señalar que la continuidad étnica se ha conservado, entre otras cosas, gracias al papel preponderante que ha tenido la familia como una de las instituciones comunitarias centrales encargadas de la reproducción social. De esta manera, el estudio de la familia es fundamental para detectar los mecanismos que permiten la reproducción de la identidad ya que esta institución es la encargada de transmitir a los menores el universo simbólico de referencia y, por lo tanto, su noción de pertenencia a un grupo.

Si bien es claro que tanto las familias indígenas como las mestizas cumplen con muchas de las funciones básicas como institución social, y de esta forma contribuyen a la formación y re-producción de los procesos identitarios de los miembros de la familia: también, es cierto que la sociedad con muchas de sus agencias culturales contribuye a la transformación de los individuos. La escuela, la iglesia, los amigos, los medios de

comunicación, el estado mismo, son agentes de cambio en el proceso de formación y transformación de las identidades o de sus resignificaciones.

Por otra parte, en lo que respecta a las relaciones entre indígenas y mestizos en la ciudad, podemos señalar que éstas han sido relaciones forzosas, conflictivas, contrastantes, aunque, también, las hay armoniosas, de compadrazgo, de amistad, de intercambio, comerciales. Así podemos encontrar que algunos mestizos, aunque son los menos, han establecido alianzas comerciales y matrimoniales con los indígenas, pero es importante observar que en estos matrimonios, frecuentemente algún cónyuge es de otra ciudad o estado, incluso extranjeros.

El mercado público es el lugar en donde se pueden observar con mayor frecuencia relaciones de compadrazgo, pero en estas relaciones, la persona mestiza es siempre el padrino o madrina; no se encontró a ningún indígena que haya apadrinado a algún mestizo. Es esta situación la que muchas veces utilizan los mestizos como justificación al señalar que, si no se llevaran con los indígenas no fueran padrinos de sus hijos. Sin embargo, refuerza sistemas de superioridad y dominación, sin reciprocidad plena.

El problema del racismo como fenómeno social ha existido no sólo en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, sino en todo el país, dado que es muy difícil el reconocimiento pleno del otro. Algunos problemas sociales se han suscitado a raíz de no poder reconocer que existe una diversidad de culturas y que todos los individuos podemos convivir en todos los espacios posibles siempre y cuando se reconozca la existencia del otro, se respete la diferencia de culturas y se acepte que debe existir igualdad de hecho y de derecho para todos los individuos.

En general, no podemos señalar que todos los coletos sean racistas, no existe un país entero o una ciudad o una comunidad en la que podamos señalar que todos sus miembros sean racistas. Existe gente racista y gente que no lo es. El racismo en todas sus manifestaciones se ha presentado en la ciudad de San Cristóbal como lo contrario al reconocimiento, al respeto, a la valoración del otro. Porque en muchos casos, el racismo es una respuesta racional para defender privilegios sociales, económicos, políticos, culturales, frente a aquellos a los que se considera inferiores y a los que se suele culpar de todas las situaciones negativas que se presenten.

Finalmente el analizar las prácticas y los discursos racistas en la familia como fuente de identidad, me permite esbozar algunas propuestas iniciales que pudieran en alguna medida, sino erradicar, cuando menos incidir en el cambio de las prácticas de racismo en la ciudad.

- Debemos dejar de hablar de razas, para hablar de género humano y comprender que el racismo no es simplemente una situación de diferencias biológicas.
- La lucha contra el racismo debe comenzar en casa, en el contexto familiar. Se debe enseñar o reforzar en los hijos valores, como: la igualdad, solidaridad, fraternidad, tolerancia, respeto; dado que la enseñanza recibida en casa, es la que trasciende en la sociedad. Porque un niño o niña que crezca en un medio racista, tendrá grandes posibilidades de repetir el comportamiento de sus padres.
- La familia debe proveer de modelos positivos a sus hijos, mismos que permitan ver en los demás las cualidades, no las diferencias.
- Se deben de evitar a toda costa, las actitudes racistas en contra de cualquier persona, evitar las burlas, los chistes, las desacreditaciones, dirigidas a los que se consideran una minoría. Debe de existir una comprensión cultural de las desigualdades sociales.
- Se debe de canalizar en positivo, las acciones que se consideran conflictivas, y evitar los prejuicios inmediatos. Por tanto, se debe de enseñar a los hijos y a la sociedad en general a realizar un análisis de cualquier situación que consideremos conflictiva entre indígenas y mestizos y valorar el problema, no enjuiciar al otro.
- Debemos de dejar de hacer separaciones por cuestiones de identidad, dado que la identidad es una construcción social, por tanto, debemos tener claro que todos somos iguales, sin diferencias o más allá de las diferencias.
- Se requiere hacer una conciencia antirracista en los diversos espacios públicos como la escuela y los medios de comunicación.

Por lo anterior, podemos decir que las próximas líneas de investigación que esta tesis abre, deberían de ocuparse de un análisis más detallado de las prácticas y discursos racistas en la familia a través de los diferentes niveles socioeconómicos, así como realizar estudios en los espacios educativos y en los medios de comunicación. Sin olvidar realizar análisis más profundos de la visión indígena, en todos sus contextos.

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, Richard. 1956. **Encuesta sobre la cultura de los ladinos en Guatemala**. Editorial del Ministerio de Educación Pública, Guatemala.
- Aguado, Juan Carlos y Portal, María Ana. 1992. **Identidad, ideología y ritual**. Universidad Metropolitana, México.
- Aguado Odina, Teresa. 2007. **Racismo qué es y cómo se afronta**. Pearson educación, España.
- Aguilar López, José María. 1992. **Trascendencia y alteridad. Estudio sobre E. Lévinas**. Universidad de Navarra, Pamplona.
- Aguilera Portales, Rafael Enrique- 2002. “El problema del etnocentrismo en el debate antropológico entre Clifford Geertz, Richard Rorty y Lévi-Strauss”. En: **Gaceta de Antropología**, núm. 18. Granada, España.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1987. **Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica**. Instituto Nacional Indigenista, primera reimpresión, México.
- Angulo Barredo, Jorge. 2003. “Procesos de población y organización social en comunidades indígenas de San Cristóbal”. En: **Anuario IEI IX**. Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. México. pp. 63-81.
- Allport, G. W. 1954. **La naturaleza del prejuicio**. Addison-Wesley, Cambridge
- Aramoni Calderón, Dolores y Morquecho E., Gaspar. 1996. “La otra mejilla... pero armada: El recurso de las armas en manos de expulsados de San Juan Chamula”. **En: Anuario 1996**, CESMECA, México. pp. 553-611.
- Arellano Sánchez, José y Santoyo R., Margarita. 1997. “Racismo y nuevos sujetos sociales en Chiapas. El surgimiento del EZLN”. En: **Cuadernos. VI Jornadas Lascasianas. La problemática del racismo en los umbrales del siglo XXI**. UNAM, México. pp. 171-184

- Arenas Bianchi, Clara, Charles R. Hale y Gustavo Palma Murga. (Eds.) **¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú.** AVANCSO, Guatemala.
- Arendth, Hannah. 2002. **Tiempos presentes.** Gedisa, Barcelona.
- Arias Sojom, Jacinto. 1982. “¿Será mejor que nos hagamos ladinos?” En: **América indígena.** Vol. XLII, No.1, Enero-Marzo. pp. 12-18.
- Arriola, Aura Marina. 1998. “El racismo contemporáneo, ¿unidad simbólica del mundo neoliberal?” En: **Nación Racismo e identidad.** Nuestra Era, México. pp. 75-87.
- _____ 2001. **Identidad y racismo en este fin de siglo.** FLACSO/Magnaterra, Guatemala.
- Artigas, Juan. 1991. **La arquitectura de San Cristóbal de Las Casas.** Gobierno del Estado de Chiapas, Facultad de Arquitectura. UNAM, México.
- Aubry, Andrés. 1991. **San Cristóbal de las Casas. Su historia urbana, demográfica y monumental 1528-1990.** Instituto de asesoría antropológica para la región Maya A. C., México.
- Auge, Marc. 1994. **Los no lugares, espacios del anonimato.** Gedisa, Barcelona.
- Avendaño, Amado. 1994. “Quién patrocina la guerra contra la paz en Chiapas”. En: periódico **El Tiempo.** 22 de marzo de 1994. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- Ayús Reyes, Ramfis. 2007. **La aventura antropológica. Cultura poder, economía y lenguaje.** Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- Balibar, Etienne e Immanuel Wallerstein. 1990. **Raza, nación, clase, las identidades ambiguas.** Verso, Paris.
- Banton, Michael. 1999. **Racial Theories.** Cambridge University Press, Cambridge
- Bauman, Zygmunt. 2005. **Identidad.** Editorial Losada, Argentina.
- Barabas, Alicia. 2000. La construcción del indio bárbaro: de la etnografía al indigenismo. En: **Revista Alteridades,** UAM-I, México. pp. 9-20.
- Barcia Zequeira, María del Carmen. 2003. “La familia: historia de su historia. En: Vera Estrada, Ana (Comp.) **La familia y las Ciencias Sociales.** Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, La Habana. pp. 23-46.

- Barbagli, Marzio. 1987. "Strutture e relazioni familiari", En: **La Storia, Tranfaglia**. N. y M. Firpo (Eds.), Vol. III, UTET, Turín.
- Barnes, B. 1992. **Acción colectiva**. Sage, Londres.
- Barth, Frederick. 1977. **Los grupos étnicos y sus fronteras**. F.C.E., México.
- Bartolomé, Miguel Alberto. 1997. **Gente de costumbre y gente de razón**, Siglo XXII Instituto Nacional Indigenista, México
- Brah, Avtar. 1994. "Time, place and Others: discourses of race, nation and ethnicity". En **Sociology**, Vol. 28, n°3, pp. 805-813.
- Ben Jelloun, Tahar. 2006. **Papá ¿qué es el racismo?** Traducción de Malika Embarek López. Alfaguara, México.
- Benjamín, Thomas. 1995. **Chiapas: tierra rica, pueblo pobre. Historia política y social**. Grijalvo, México.
- Berger, Peter y T. Luckmann. 1983. **La construcción social de la realidad**. Editorial Amorrortu, Buenos Aires.
- Bermúdez H., Luz del Rocío. 2011. **¿Categoría étnica? Los coletos y la designación de procesos de identidad social**. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Boletín AFEHC no. 50 [versión electrónica] Disponible en: http://afehc-historia-centroamericana.org/index.php?action-fi_aff&id-2729 consultado dic. De 2011.
- Betancourt, Darío. 1997. **Bases regionales en la formación de comunas indígenas urbanas en San Cristóbal de Las Casas**. Tesis de Licenciatura. UNACH, México.
- Bettelheim, Bruno y Janowitz, Morris. 1981. **Cambio social y prejuicio**. F.C.E., México.
- Billig, Michael. 1984. "Racismo, prejuicios y discriminación". En: Serge Moscovici, **Psicología social. Pensamiento y vida social. Psicología y problemas sociales**. Paidós, España. pp. 575-600.
- Blumer, Herbert. 1969. **Interaccionismo simbólico: perspectiva y método**. Prentice Hall, Nueva Jersey.
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1989. **México profundo. Una civilización negada**. Grijalbo, México.
- _____. 2004. "Sobre la ideología del mestizaje (O cómo el Garcilaso Inca anunció, sin saberlo, muchas de nuestras desgracias)". En: Valenzuela Arce,

- José Manuel. (Coord.) **Decadencia y auge de las identidades**. P. Y. V. México. Pp. 249-288.
- Bourdieu, Pierre y J. C. Passeron. 1972. **La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza**. Editorial Laia, Barcelona.
- _____. 1970. **La reproducción**. Laia, Barcelona
- Bruner, Jerome. 2002. **La fábrica de historias. Derecho, Literatura, Vida**. F.C.E., Buenos Aires.
- Burguete Estrada, Manuel. 1998. **Los mercados de San Cristóbal, Merposur: el último del siglo XX**, H. Ayuntamiento Municipal de San Cristóbal de Las Casas 1996-1998. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.
- _____. 2004 (Folleto) **¿Qué es un coletó? La extraña biografía de un capitán fundador**. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.
- Calveiro, Pilar. 2005. **Familia y poder**. Libros de la Araucaria. Buenos Aires.
- Camacho Dolores, Lomelí, Arturo y Hernández Paulino (Coords.) 2007. **La ciudad de San Cristóbal de Las Casas: a sus 476 años. Una mirada desde las Ciencias Sociales**. CONECULTA, Chiapas. México.
- Candau, Joel. 1998. **Memoria e identidad**. Ediciones sol, Buenos Aires.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 2007. **Etnicidad y estructura social**. CIESAS/Casa abierta al tiempo/Universidad Iberoamericana, México.
- Carrillo Trueba, César. 2009. **El racismo en México. Una visión sintética**. CONACULTA, México.
- Casaús Arzú Marta Elena. 1999. "La metamorfosis del racismo en la Élite de poder en Guatemala". En: Clara Arenas Bianchi, Charles R. Hale y Gustavo Palma Murga (Eds.) **¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú**. AVANCSO, Guatemala. pp. 47-92.
- _____. 2002. **La metamorfosis del racismo**. Chulsamaj, Guatemala.
- _____. 2007. **Guatemala: linaje y racismo**, El Colegio de México/FLACSO, Costa Rica.
- Casares, Julio. 1982. **Diccionario ideológico de la lengua española**. Gustavo Gil, Barcelona.
- Castellanos, Rosario. 2005. (1ª reimpresión) **Ciudad Real** Punto de Lectura, México.
- _____. 1962. **Oficio en tinieblas**. Planeta, México.

- Castellanos Guerrero, Alicia y Sandoval Juan Manuel (coord.). 1998. **Nación, racismo e identidad**. Nuestro tiempo, México.
- Castellanos Guerrero, Alicia. 1988. **Notas sobre la identidad étnica en la región Tzotzil Tzeltal de Los Altos de Chiapas**. Universidad Autónoma Metropolitana, México
- _____. (Coord.). 2003. **Imágenes del racismo en México**. AM/Plaza y Valdés editores, México.
- Castells, Manuel. 1999. **La era de la información: el poder de la identidad**. Vol. II. Siglo XXI editores, México.
- Castoriadis, Cornelius. 1985. "Reflexiones en torno al racismo. Racismo y Mestizaje". **Debate Feminista**. Núm. 24, año 12, octubre, Olivia Gall. (Coord.) pp. 221-259.
- Cisneros, Isidro H. 2004. **Derechos humanos de los pueblos indígenas en México. Contribución para una ciencia de los derechos colectivos**. CDH, México.
- Colby, Benjamín N. y Pierre L. Van Den Berghe. 1992. Relaciones étnicas en el sureste de México. En: Evon Z. Vogt. (Edit.) **Los Zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas**. CONACULTA/INI, México. 2ª. Reimpresión.
- Colino, César. 2009. "Racismo". En: Román Reyes (Dir.) **Diccionario crítico de ciencias sociales**. Editorial Plaza y Valdés, Madrid-México.
- Cooley, Charles Horton. 1902. **Human Nature and social order**. Charles Scribners sons, Nueva York.
- Corcuff, Philippe. 1998. "Algunas oposiciones clásicas de las Ciencias Sociales". En: **Las nuevas sociologías**. Editorial Alianza, Madrid. pp. 11-22.
- Cohn, Gabriel. 2002. "Ideología". En: Altamirano, Carlos (Dir.) **Términos críticos de sociología de la cultura**. Paidós, Argentina.
- CONAPO, **Proyección de Población 1995-2030**.
- Crowley, John. 1993. "Etnicidad, nación y contrato social". En: Taguieff, André (Comp.) **Teorías del nacionalismo**. Paidós, Barcelona. pp. 257-269.
- Cruz Salazar, Tania. 2006. **Las pieles que vestimos. Corporeidad y prácticas de belleza en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Un estudio con jóvenes indígenas y mestizas**. CIESAS, México. Tesis Doctoral.

- Chacón Jiménez, Francisco. 2003. "Pluralidad de los estudios sobre familia". En: Vera Estrada, Ana (Comp.) **La familia y las Ciencias Sociales**. Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, Cuba. pp. 11-20.
- Chinoy, Ely. 1980. **La sociedad**. F. C. E., México.
- Chihu, Aquiles. 2002. **Sociología de la identidad**. Porrúa, México.
- De La Fuente, Julio. 1990. **Relaciones interétnicas**. INI/CONECULTA, México.
- De La Torre Molina, Carolina. 2003. "Identidad e identidades. A propósito de la familia". En: Vera Estrada, Ana (Comp.) **La familia y las Ciencias Sociales**. Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, La Habana. pp. 105-119.
- Delgado, Manuel. 1992. **El animal público**. Anagrama, Barcelona.
- Delgado, Margarita. 1993. **Cambios recientes en el proceso de formación familiar**. En: Revista Española de Investigaciones sociológicas. Núm.64, pp. 123-154. Consultado en octubre de 2010. Disponible en: <http://www.reis.cis.es/REIS/pdf/064.pdf>.
- De Vos Jan. 1986. **San Cristóbal Ciudad colonial**. INAH, Editorial Fray Bartolomé de Las Casas. Chiapas, México.
- _____ 1985. **La batalla del Sumidero. Antología de documentos relativos a la rebelión de los chiapaneca, 1524-1534**. Editorial Katún, México.
- Díaz-Polanco Héctor. 1985. **La cuestión étnico-nacional**. Editorial Línea, México.
- _____ 1992 **Autonomía regional: la autodeterminación de los pueblos indios**. Siglo XXI, México
- Dieterich, Heinz. 2000. **Identidad Nacional y globalización: la tercera vía crisis en las Ciencias Sociales**. Editorial Nuestro Tiempo, México.
- Dubet, F. 1989. "De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto". En: **Estudios sociológicos**, Vol.VII, Núm. 21, septiembre-Diciembre.
- Durkheim, Emilio. 2001. **Educación y sociología**. Ediciones Coyoacan, México.
- Eco, Humberto. 1999. "Preámbulo ¿sólo puede constituirse el futuro sobre la memoria del pasado?" En: Barret-Ducrocq, Fraoncoise (Dir.) **¿Por qué recordar?** Granica, Barcelona. pp. 183-186.

- Eguiluz, Luz de Lourdes. 2003. **Dinámica de la familia**. Editorial Pax México, México.
- Elías, Norbert. 1990. **La sociedad de los individuos**. Península ideas, Barcelona.
- Erickson, Eric H. 1997. **Sociedad y adolescencia**. Siglo XXI, México.
- Espinoza, L. Y Pérez C. 1991. **La cultura en México**. F. C. E., México.
- Esteinou, Rosario. 1996. **Familias de sectores medios: perfiles organizativos y socioculturales**, CIESAS, México.
- _____. 1999. "Fragilidad y recomposición de las relaciones familiares". En: **Revista Desacatos**. Revista de Antropología Social. No. 2, Revista semestral, otoño de 1999. CIESAS; México. pp.11-26.
- Estrada, L. 2003. **El ciclo vital de la familia**. Grijalbo, México.
- Estrada Martínez, Rosa Isabel. 2009. **Indígenas en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas**. Groppe, México.
- _____. 1995. **El problema de las expulsiones en las comunidades indígenas en los Altos de Chiapas y los derechos humanos**. CNDH, México.
- Favre, Henry. 1981. "El cambio socio-cultural y el nuevo indigenismo en Chiapas". En: **Revista Mexicana de Sociología**. Vol. 48, no.3 México Jul.-sep. pp. 161-196.
- Fanon, Frantz. 1994. **Los condenados de la tierra**. F.C.E., México.
- Fernández Christlieb, Pablo. 2002. Psicología colectiva e historia y memoria. En: Flores, Fátima (Coord.). **Senderos del pensamiento social**. UNAM, México. pp. 37-52.
- Flaquer, Lluís. 1998. **El destino de la familia**. Ariel, Barcelona.
- Flores Cano, Enrique. 1996. **Etnia, Estado y Nación**, Taurus, México.
- Fossaert, Robert. 1983. **Las estructuras ideológicas**. Seuil, París.
- Foucault, Michel. 1997. **Genealogía del racismo**. La Piqueta, Madrid.
- Franco P., Víctor. 1995. Conflictos de normas en las relaciones parentales en las culturas indígenas. En: Victoria Chenaut y Ma. Teresa Sierra (Comps.) **Pueblos indígenas ante el derecho**. CIESAS, México.
- Freyermut Enciso, Graciela. 2000. **Morir en Chenalhó. Género, etnia y generación. Factores constitutivos del riesgo durante la maternidad**, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, México. Tesis Doctoral.

- Fromm, Erick. 1964. **El corazón del hombre**. F.C.E., México.
- Funes, Patricia y Ansaldi Waldo. 1991. **Patologías y rechazos. El racismo como factor constitutivo de la legitimidad política del orden oligárquico y la cultura política latinoamericana**. Ponencia presentada en las Terceras Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia de Universidades Nacionales, realizadas en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 11-13 de septiembre de 1991.
- Galeano, Eduardo. 2006. **Ser como ellos y otros artículos**. Siglo XXI, España.
- Gall, Olivia. 1998. “Los elementos estructurales del racismo en Chiapas” En: Castellanos Guerrero, Alicia y Sandoval Juan Manuel (Coord.) **Nación, racismo e identidad**. Nuestro tiempo, México. pp. 143-190.
- _____. 2004. “Identidad, exclusión y racismo. Reflexiones teóricas y sobre México”. En: **Revista Mexicana de Sociología**. Año 66, Núm. 2, abril-junio 2004. pp. 221-259.
- García de León, Antonio. 1985. **Resistencia y utopía**, 2do. Vol. Edit. Era, México.
- García-Gual, Carlos. 1992. “La visión de los otros en la antigüedad clásica”. En: M. León Portilla et. al., (Edit.) **De palabra y obra del nuevo mundo**. Vol. I. Siglo XXI, Madrid.
- García Martínez, Bernardo. 1994. **Historia General de México**. El Colegio de México, México.
- Garduño Ruiz, Everardo. 2010. “Multiculturalismo, prejuicio y discriminación. Baja California: una historia de xenofobia y exclusión”. En: Alejandra Navarro Smith y Carlos Vélez Ibáñez (Coords.) **Racismo, exclusión, xenofobia y diversidad cultural en la frontera México-Estados Unidos**. Universidad Autónoma de Baja California, Centro de Investigaciones culturales – Museo, Arizona: Arizona State University. Mexicali, Baja California, México.
- Gamio, Manuel. 1948. **Consideraciones sobre el problema indígena**. INI, México.
- Geertz, C. 1992. **La interpretación de las culturas**. Gedisa, Barcelona.
- Giddens, Anthony. 2010. **Sociología**. 6ª. Edición, Alianza Editorial, Madrid.
- Gimeno Giménez, Leonor. 2004. **La psicología del racismo en España**. Universidad Complutense de Madrid, Madrid. Tesis doctoral.

- Giménez, Gilberto. 2004. "Materiales para una teoría de las identidades sociales". En: Valenzuela Arce, José Manuel (Coord.) **Decadencia y auge de las identidades**. Plaza y Valdés, México. pp. 45-78.
- _____ 2005. **Teoría y análisis de la cultura**. CONACULTA, México.
- Giner, Salvador, Emilio Lamo de Espinosa y Cristóbal Torres (Eds.), 1998. **Diccionario de sociología**, Editorial Alianza, Madrid.
- Gobineau, Joseph Arthur, Conde de. 1973. **Escritos políticos**. Extemporáneos, México:
- Goffman, Erving. 2006. **Estigma. La identidad deteriorada**. Amorrortu editores, Buenos Aires.
- Gómez Izquierdo, José Jorge. (Coord.) 2005. **Los caminos del racismo en México**. Plaza y Valdés, México.
- Gómez Lara, Horacio. 2011. **Indígenas, mexicanos y rebeldes. Procesos educativos y resignificación de identidades en los Altos de Chiapas**. UNICACH/CESMECA/Juan Pablos editor, México.
- González Ponciano, Jorge Ramón. 1999. "Esas Sangres no están limpias. Modernidad y pensamiento civilizatorio en Guatemala (1954-1977)". En: Clara Arenas Bianchi, Charles R. Hale y Gustavo Palma Murga (Eds.) **¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú**. AVANCSO, Guatemala. pp. 15-46.
- _____. 2007. "La antropología, la blancura, el mestizaje y la construcción de lo nacional en Guatemala". En: Olivia Gall (Coord.) **Racismo, mestizaje, modernidad: visiones desde latitudes diversas**. UNAM/CRIM, México. pp. 167-194.
- Grignon, Claude y J. C. Passeron. 1991. **Lo culto y lo popular, miserabilísimo y populismo. En Sociología y literatura**. Edit. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Gutiérrez Gutiérrez, José Antonio. 1996. **Infundios sobre San Cristóbal de Las Casas**. Grupo editorial Miguel Ángel Porrúa, Fundación Chiapaneca Colosio, A. C. México.
- Habermas, Jürgen. 1989. **Identidades nacionales y posnacionales**. Tecnos, Madrid.
- _____ 2001. **Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos**. Ediciones Cátedra, Madrid.

- _____. 2005. **Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública.** Ed. Gustavo Gili, Barcelona.
- Hale, Charles R. 1999. "El discurso ladino del racismo al revés en Guatemala". En: Clara Arenas Bianchi, Charles R. Hale y Gustavo Palma Murga (Eds.) **¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú.** AVANCSO, Guatemala. pp. 273-304.
- Hall, Stuart. 2003. "Introducción: ¿quién necesita identidad?" En: Stuart Hall y P. Du Gay, (Comps.) **Cuestiones de identidad cultural.** Amorrortu, Buenos Aires. pp. 13-39.
- Henríquez, Elio. 2011. "Ocupan indígenas mercado recién inaugurado en Chiapas. En: **Periódico la Jornada,** lunes 10 de octubre. México.
- Herón Pérez, Martínez. 1997. **Refrán viejo nunca miente. Refranero mexicano.** El Colegio de Michoacán, México.
- Horton, Paul. B. y Chester L. Hunt. 1998. **Sociología.** Mc Graw-Hill, México.
- Husserl, Edmund Gustav. 1994. **Problemas fundamentales de la fenomenología.** (Trad. De César Moreno y Javier San Martín). Alianza editorial, Madrid.
- Hvostoff, Sophie. 2004. "Indios y coletos: por una relectura de las relaciones interétnicas en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas". En: Mayra Lorena Pérez Ruiz (Coord.) **Tejiendo historias. Tierra, género y poder en Chiapas.** Instituto Nacional de Antropología, México. pp. 297-320.
- INEGI 2000. Chiapas **XII Censo General de Población y Vivienda.** Resultados Definitivos.
- Iñiguez Rueda, Lupicinio. (Edit.) 2006. **Análisis del discurso. Manual para las Ciencias Sociales.** Editorial UOC, Barcelona.
- Jelin, Elizabeth. 2002. **Los trabajos de la memoria.** Siglo XXI. Madrid.
- Johnston, Hank, Enrique Laraña y Joseph Gusfield. 1994. "Identidades, Ideologías y Vida Cotidiana en los Nuevos Movimientos Sociales". En: Laraña y Gusfield (Eds.) **Los Nuevos Movimientos Sociales. De la Ideología a la Identidad.** Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid. pp. 22-69.
- Joseph, Isaac. 1999. **Retomar la ciudad. El espacio público como lugar de acción.** Universidad Nacional de Colombia, Medellín.

- La Noticia. 1997. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Octubre, núm. 886.
- Laraña, E. Gutsfield. 1994. **Los nuevos movimientos sociales: de la ideología a la identidad**. CIS, Madrid.
- Lefebvre, Henry. 1971. **La producción del espacio**. Antrhopos, Paris.
- Leñero Otero, Luis. 1968. **Investigaciones de la familia en México**, Instituto Mexicano de Estudios Sociales, A.C., México.
- León Portilla. 1992. et. al., (Eds.) **De palabra y obra del nuevo mundo**. Vol. I. Siglo XXI, Madrid.
- Lofland L.H. 1998. **The Public Realm. Exploring the City's Quintessential Social Territory**. Aldine Gruyter, New York.
- Lofland, J. Y Lofland, L. H. 1995. **Análisis social cualitativo**. Belmont, California.
- Lomnitz, Claudio. 2002. "Identidad". En: Altamirano, Carlos (Dir.) **Términos críticos de sociología de la cultura**. Paidós, Buenos Aires.
- López Beltrán, Clara. 2008. **Alianzas familiares, élites, género y negocios en la paz, Siglo XVII**. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Maalouf, Amin. 1998. **Identidades asesinas**. Alianza editorial, España.
- Mandujano, René G. 2011. "Con el programa observador ciudadano no se podrá abatir al ambulante, devora la ciudad desde 1780". En: **Periódico DI**, 27 de febrero de 2011. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- Mannheim, Karl. 1987. **Ideología y utopía**. F.C.E. México.
- Marinas, José Miguel. 2007. **La escucha en la historia oral**. Editorial síntesis, Madrid España.
- Markman Sydney, David. 1990. **San Cristóbal de Las Casas**. Patronato Fray Bartolomé de Las Casas. México.
- Mayorga Mayorga, Francisco. 2000. **Recetario popular coletto. Cocina indígena popular**. CONACULTA, México.
- Mead, G. H. 1934. **Mind, self and society: from a stand point of social behaviorist**. Univesidad de Chicago, Chicago.

- Melel Xojobal. 2000. **Rumbo a la calle. El trabajo infantil, una estrategia de sobrevivencia.** Caridad y educación integral A. C. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- Melucci, Alberto. 2002. **Acción colectiva, vida cotidiana y democracia.** El Colegio de México, México.
- Memmi, Albert 1993. **Racismo y Odio del otro.** Edicusa, Madrid.
- Menéndez, Eduardo L., 1968. "Colonialismo y racismo: introducción al análisis de las teorías racistas en antropología". En: **Revista Transformaciones.** Centro Editor de América Latina, Buenos Aires. pp. 19-46.
- Miles, Robert. 1993. **Racismo.** Londres, Macmillan.
- Minuchin, Salvador. 1980. **Familias y terapia familiar.** Gedisa, Madrid.
- Morales, José Francisco. 2002. "La herencia desgraciada: racismo y heterofobia en Europa". En: **Estudios Sociológicos,** Núm. 34. El Colegio de México, México. pp. 62-93.
- Mörner, Magnus. 1969. **La mezcla de razas en la Historia de América Latina.** Paidós, Buenos Aires.
- Moscovici, Serge. 1985 **Psicología social I. Influencia y cambios de actitudes. Individuos y grupos.:** Paidós, Barcelona
- Morin, Edgard. 1980. **Introducción al pensamiento complejo.** Gedisa, España.
- Morquecho, Gaspar. 1992. **Los indios en un Proceso de Organización. La Organización Indígena de los Altos de Chiapas.** ORIACH. UNACH, México. Tesis de Licenciatura.
- _____. 2002. **San Cristóbal "huele a indio". De racismos.** Ediciones Pirata, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- Muratorio, Blanca. 1994. **Imágenes e imaginarios. Representaciones de los indígenas ecuatorianos siglos XIX y XX.** FLACSO, Quito, Ecuador.
- Navarro Smith, Alejandra. 2005. Structural Racism and the Indigenous Struggle for Land, Justice and Autonomy in Chiapas, México.
- _____. 2007. **Los indígenas no hablan 'bien'. Defensores comunitarios, ciudadanía étnica y retos ante el racismo estructural en México.** Culturales.

Mexicali: CIC-Museo/Universidad Autónoma de Baja California. Vol. III, No. 5. Enero-Junio ISSN 1870-1191. pp 105-134. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=69430505&iCveNum=6679>.

_____ 2012. Representación y antropología visual: videos y construcción de significados sobre lo cucapá. En: Revista Chilena de Antropología Visual. Número 20- Santiago, Diciembre. pp. 79-105.

Navarro Smith, Alejandra y Vélez Ibáñez, Carlos (Coords.). 2010. **Racismo, exclusión, xenofobia y diversidad cultural en la frontera México-Estados Unidos**. Universidad Autónoma de Baja California, Centro de Investigaciones culturales – Museo, Arizona: Arizona State University. Mexicali, Baja California, México.

Ojeda, Norma y Raúl González. 1992. Niveles y tendencias del divorcio y la separación en el norte de México. En: **Frontera Norte**, vol. 4 núm. 7, enero-junio, El Colegio de la Frontera Norte, México, pp. 157-177.

Olivera, Mercedes. (Coord.) 2004. **De sumisiones, cambios y rebeldías. Mujeres indígenas de Chiapas**. Vol. I. CONACYT/UNICACH/UNACH. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.

Palacios, Jesús y María, Rodrigo (2001). “La familia como contexto de desarrollo humano”. En: María, Rodrigo y Jesús, Palacios (Coord.) **Familia y desarrollo humano**. Alianza, Madrid. pp. 25-44.

Paniagua Flavio Antonio. 1976. **Catecismo elemental de historia y estadística de Chiapas**. Chiapas, México.

Paniagua Mijangos, Jorge Gustavo. 2004. “Indios y ladinos en una ciudad multicultural”. En: **Anuario IEI X**. Instituto de Estudios Indígenas, Universidad Autónoma de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. México. pp. 145-171.

_____ . 2005. **Los ladinos. Imaginario social y antropología urbana en San Cristóbal de Las Casas**. Serie Monografías IEI, UNACH. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

- Paris Pombo María Dolores. 1998. "Las relaciones entre indios y ladinos en los relatos de Rosario Castellanos". En: Castellanos Guerrero, Alicia y Sandoval Juan Manuel (Coord.) **Nación, racismo e identidad**. Nuestro tiempo, México. pp. 191-208.
- _____. 2003. "Discriminación laboral y segregación espacial en ciudades del sureste mexicano" En: **Imágenes del racismo en México**. UAM/Plaza y Valdés, México. pp. 143-179.
- Parsons, T. 1955. **The family socialization and interaction process**. Free Press, London.
- Pérez-Agote, Alfonso. 1986. "La identidad colectiva: una reflexión abierta desde la sociología". En: **Revista de Occidente**, núm. 56. pp. 76-90.
- Pérez Duarte, Alicia. 2007. Derecho de familia. F.C.E. México.
- Pettigrew, T. F. y Meertens, R.W. 1995. "Prejuicio .sutil y manifiesto en el Oeste de Europa". En: **Revista Europea de psicología social**, Núm. 25. pp. 57-75.
- Pineda, Francisco. 2003. "La representación de 'indígena'. Formaciones imaginarias del racismo en la prensa". En: **Imágenes del racismo en México**. UAM/Plaza y Valdés editores. México. pp. 229-313.
- Pineda, Vicente. 1986. **Sublevaciones indígenas en Chiapas, gramática y diccionario tzeltal**. INI, México.
- Pintos, José Luis. 1990. **La ambigüedad del espacio urbano. Las fronteras de los saberes**. Akal, Madrid.
- Pitarch Ramón, Pedro. 2004. "Un lugar difícil: estereotipos étnicos y juegos de poder en Los Altos de Chiapas". En: Viqueira, Juan Pedro y Ruz Mario Humberto (Eds.) **Chiapas los rumbos de otra historia**. UNAM/CIESAS. México. pp. 237-250.
- Pozas, Ricardo y Pozas, Isabel H. 2006. **Los indios en las clases sociales de México**. Siglo XXI, México.
- Prats Gil, Enric. 2003. **La familia como escenario para transgredir el racismo**. Estudios sobre educación, No. 4 pp. 131-139 [Versión electrónica]. Consultado en: septiembre de 2010. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10171/8430>.

- Quijano, Anibal 1993. "Raza, etnia y nación en Mariategui: cuestiones abiertas", En: Mariategui y Europa Jose Carlos (Edit.) **La otra casa del descubrimiento**. Editorial Amauta, Lima.
- _____. 2000. "Colonialidad del Poder, eurocentrismo y América Latina". En: Edgardo Lander (Comp.) **La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas**. CLACSO, Buenos Aires. Disponible en: [www//http://ninliotevavirtual.clacso.org/ar/libros/lander/Quijano.rtf](http://ninliotevavirtual.clacso.org/ar/libros/lander/Quijano.rtf).
- Quintero, Oscar. 2010. "Racismo, algunas definiciones y aproximaciones desde las ciencias sociales". En: Hoffmann, Odile y Quintero, Oscar (Coords.) **Estudiar el racismo. Textos y herramientas**. Documento de Trabajo No. 8, Proyecto AFRODESC/EURESCL, México. pp. 4-20.
- Rabell Romero, Cecilia (Coord.) 2009. **Tramas familiares en el México contemporáneo. Una perspectiva sociodemográfica**. Universidad Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Sociales/El Colegio de México, México.
- Ramos, Ramón. 1989. "La memoria colectiva". En: **Revista de Occidente**. No. 100, septiembre. pp. 63-81.
- Remesal, Fray Antonio de. 1988. **Historia general de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala**. 2 vols. Porrúa, México
- Reyes, Román. 2009. **Diccionario crítico de ciencias sociales**. Editorial Plaza y Valdés, Madrid-México.
- Ricoeur, Paul. 2001. **Ideología y utopía**. Gedisa, España.
- Rivera J., Hector. 1994. "En Chiapas coincide lo indígena con la pobreza," En: **Revista Proceso**, Núm. 898, 17 de enero de 1994.
- Roussel, Louis. (1987). **El futuro de la familia**. Ediciones Odile Jacob, Paris.
- Rus, Diana. 1997. **Mujeres de tierra fría. Conversaciones con las coletas**. UNICACH, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.
- Rus, Jan. 2004. "¿Guerra de castas según quién? Indios y ladinos en los sucesos de 1869". En: Viqueira, Juan Pedro y Ruz Mario Humberto (Eds.) **Chiapas los rumbos de otra historia**. UNAM/CIESAS, México. pp. 145-174.

- _____. 2009. La nueva ciudad maya en el valle de Jovel: urbanización acelerada, juventud indígena y comunidad en San Cristóbal de Las Casas. En: Estrada Saavedra, Marco (Edit.) **Chiapas después de la tormenta. Estudio sobre economía, sociedad y política.** Colegio de México/Gobierno del Estado de Chiapas/Cámara de Diputados LX Legislatura, México. pp. 169-219.
- Sagrera, Martín. 1998. **Los racismos en la Américas. Una interpretación histórica.** IEPALA, Madrid.
- Said, Edward. 2001. "Cultura, identidad e historia. En: Shöeder, Gerhart y Breuninger, Helga (Comp.) **Teoría de la cultura. Un mapa de la cuestión.** F.C.E. Buenos Aires. pp. 7-11.
- Salles, Vania. 2004. "Las Familias, las culturas, las identidades". En: Valenzuela Arce, José Manuel. (Coord.) **Decadencia y auge de las identidades.** Plaza y. Valdés, México. pp. 249-288.
- Sen, Amartya. 2001. "La otra gente. Más allá de la identidad". En: **Letras libres**, oct. 2001, año III, núm. 34, México. pp. 12-20.
- Smelser, Neil J. 1994. "Teorías sociológicas" En: **Revista Internacional de Ciencias Sociales.** Núm. 139, UNESCO, México. pp. 9-23.
- Sulca Báez, Edgar. 1996. **Nosotros los coletos. Identidad y Cambio en San Cristóbal de Las Casas,** SEPARATA, Anuario 1996. CESMECA, México.
- _____ 1992. "Notas para una aproximación de la teoría de la identidad". En: **Antología básica de Identidad étnica y educación indígena.** Ed. SEP. pp. 9-23.
- Taguieff, Pierre A. 1992. "Las metamorfosis ideológicas del racismo y la crisis del antirracismo," En: J. P. Alvite (Coord.) **Racismo, antirracismo e inmigración.** Donosita, París. pp. 31-52.
- _____ 1998. **El color de la sangre. Doctrinas racistas a la francesa.** La Découverte, Paris.
- Tajfel, Henri. 1984. **Grupos humanos y categorías sociales.** Editorial Herder, Barcelona.
- _____ 1983. "Psicología social y proceso social". En: Torregosa y Sarabia, B. **Perspectivas y contextos de las psicología social.** Editorial Hispano Europa. Barcelona. pp. 177-215.

- Tello Díaz, Carlos. 2006. **La rebelión de las Cañadas: origen y ascenso del EZLN**. Editorial Booket, México.
- Thompson, John B. 2002. **Ideología y cultura moderna. Teoría crítica en la era de la comunicación**. Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Todorov, Tzvetan. 2007. **Nosotros y los otros**. Siglo XXI, México.
- Torregrosa, J. R. 1983. **Perspectivas y contextos de la psicología social**. Editorial Hispano-Europea, S.A. Barcelona.
- Tylor, Charles. 2000. **Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna**. Paidós, Barcelona.
- Tylor, Edward B. 1975. "La ciencia de la cultura." En: Khan, J. S. (Comp.). **El concepto de la cultura**. Barcelona, Anagrama.
- Ugarteche, Oscar. 1998. **La arqueología de la modernidad**. DESCO, Lima.
- Urías Horcasitas, Beatriz. 2007. **Historias secretas del racismo en México (1920-1950)**. Tusquets, México.
- Valenzuela Arce, José Manuel. 1998. **El color de las sombras. Chicanos, identidad y racismo**. El Colegio de la Frontera Norte, Universidad Iberoamericana, Plaza y Valdés, México.
- _____. 2004. "Identidades culturales: comunidades imaginarias y contingentes". En: Valenzuela Arce, José Manuel. (Coord.) **Decadencia y auge de las identidades**. P. Y. V. México. pp. 97-120.
- Valdivia Sánchez, Carmen. 2008. **La familia: conceptos cambios y nuevos modelos**. La Revue du Redif. Vol. 1 pp.15-22. [Versión electrónica]. Consultado en: Agosto 2011. Disponible en: <http://www.upcomillas.es/redif/revista/Deusto.pdf>.
- Van Dijk, Teun A. 2003. **Dominación étnica y Racismo discursivo en España y América Latina**. Gedisa, España.
- _____. 2003. **Racismo y discurso de las élites**. Gedisa. España.
- _____. (Comp.). 2007. **Racismo y discurso en América Latina**. Gedisa. España.
- _____. 2009. **Discurso y poder**. Gedisa. España.

- Vázquez, Félix. 2001. **La memoria como acción social. Relaciones, significados e imaginario.** Paidós, Barcelona.
- Vázquez León, Luis. 1992. **Ser indio otra vez. La purepechización de los Tarascos Serranos.** CONACULTA, México.
- Villoro, Luis. 1994. "Sobre identidad de los pueblos". En: León Olivé y Fernando Salmerón (Eds.) **La identidad personal y la colectiva.** Ed. UNAM, México.
- Viqueira, Juan Pedro. 2002. **Encrucijadas Chiapanecas: economía, religión e identidades.** El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos: Tusquets Editores, México.
- _____. 2004. "Las causas de una rebelión india: Chiapas, 1712". En: Viqueira, Juan Pedro y Ruz Mario Humberto (Eds.) **Chiapas los rumbos de otra historia.** UNAM/CIESAS. México. pp. 103-143.
- _____. 2004. "Los Altos de Chiapas: una introducción general". En Viqueira, Juan Pedro y Ruz Mario Humberto (Eds.) **Chiapas los rumbos de otra historia.** UNAM/CIESAS, México. pp. 219-236.
- _____. 2008. "Indios y ladinos, arraigados y migrantes en Chiapas: un esbozo de historia demográfica de larga duración". En: Villafuerte Solís, Daniel y García Aguilar, María del Carmen (CoordS.) **Migraciones en el sur de México y Centroamérica.** UNICACH, Porrúa. México.
- Wall, R. (edit) (1983). **Historia de la familia en Europa.** Cambridge University Press, Cambridge.
- Warman, Arturo. 2003. **Los indios mexicanos en el umbral del milenio.** F. C. E., México.
- Weber, Max. 1973. **Ensayos de metodología sociológica.** Porrúa, Buenos Aires.
- Wieviorka, Michel. 1992. **El espacio del racismo.** Paidós, España.
- _____. 1994. **Racismo y exclusión, estudios sociológicos,** vol. XII, N. 34, enero-abril, El Colegio de México, México. pp. 37-48.
- Yáñez, Sonia. 2004. "Producción, reproducción y orden de género". En: Todaro, Rosalba y Yáñez, Sonia (Eds.) **El trabajo se transforma. Relaciones de producción y relaciones de género.** Ediciones, centro de estudios de la mujer, Santiago de Chile.

Yazbeck, María Carmelita. 2010. **Servicio social y pobreza**. En revista Katálisis, vol. 3, núm.2, julio-diciembre, pp153-161. Universidad Federal de Santa Catarina, Brasil. [Versión electrónica]. Consultado en: febrero de 2011. Disponible en: <http://redalyc.cuamex.mx/src/inicio/artpdfred.jsp>.

Zanfrini, Laura. 2004. **La convivencia interétnica**. Alianza editorial, México.

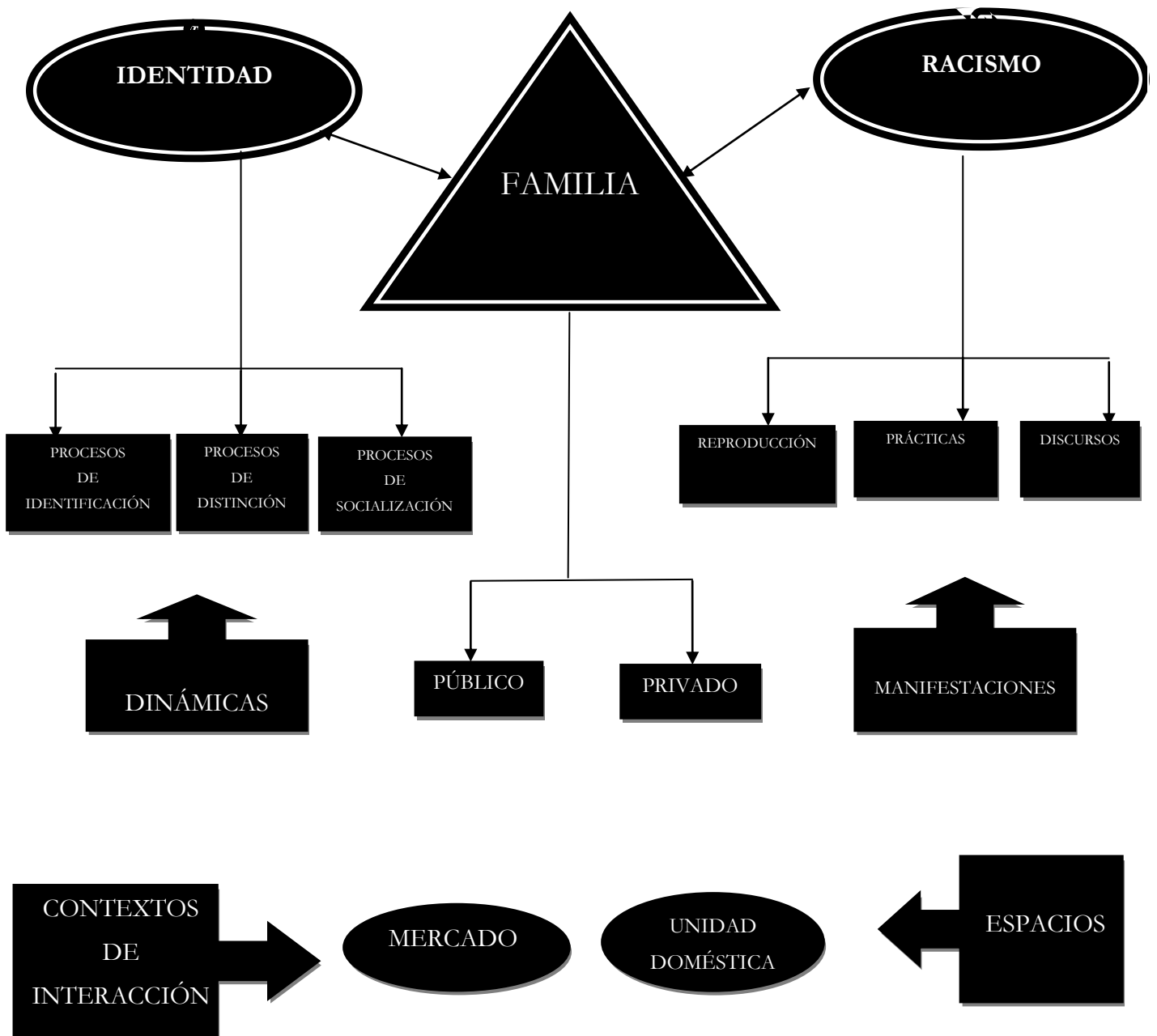
Zea, Leopoldo. 1982. **Conciencia y posibilidad del mexicano. El occidente y la conciencia de México**. Porrúa, México.

FUENTES DOCUMENTALES

Archivo Histórico Municipal (AHM), San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

ANEXOS

Anexo 1: Construcción teórica



Anexo 2: Técnicas de recolección de información

TÉCNICA	SUJETOS	No.	CATEGORÍAS	UNIDADES DE ANÁLISIS
Entrevistas a profundidad	-Informantes claves*	2	Formas de racismo Espacios de racismo	Significados, Prácticas, Discursos
	- Mujeres madres solteras.	2	Conflictos de identidad	Formas simbólicas - Intencionales - Estructurales
	- Vendedores del mercado	4		- Referenciales - De valoración - Contextuales
Grupos de discusión	Familias	4	Formas de racismo Espacios de racismo Fuentes de identidad Conflictos de identidad	Significados, Prácticas, Discursos, Episodios, Encuentros, Relaciones Estilos de vida, Grupos Formas simbólicas - Intencionales - Estructurales - Referenciales - De valoración Contextuales
Test de estereotipos	Familias	21	Estereotipos Formas de racismo Prácticas racistas	Significados, Prácticas, Discursos, Formas simbólicas: Intencionales, Estructurales.

* Se entiende por informantes clave a aquellas personas que puedan brindar información detallada, ya que tienen experiencias o conocimiento del tema a estudiar, como ejemplo de unos de nuestros informantes claves esta el cronista de la ciudad. Ver detalles mas adelante

DISEÑO DE LOS GRUPOS DE DISCUSIÓN

NO.	ACTORES	EDAD	ORIGEN ÉTNICO	TIPO DE FAMILIA
1	Mujeres mestizas, madres de familia	20-60 años	mestizos	Nuclear, extensa y monoparental
2	Mujeres indígenas madres de familia	20-40 años	indígenas	Nuclear, extensa y monoparental
3	Hijos e hijas de familias indígenas	15-30 años	indígenas	Nuclear, extensa
4	Hijos e hijas de familias mestizas	15-20 años	mestizos	Nuclear, extensa y monoparental

El corpus central de la investigación estará dado de la siguiente manera:

Ámbitos:

- Público: Mercado público “José Castillo Tielemans”
- Privado: Familias en el espacio de la unidad doméstica

Grupo de discusión de mujeres mestizas madres de familia

- Cecilia, 56 años, vendedora del mercado, originaria de San Cristóbal de Las Casas.
- Carmen, 50 años, maestra de primaria, originaria de San Cristóbal de Las Casas.
- Cecilia, 52 años, maestra de primaria, originaria de San Cristóbal de Las Casas.
- Luz, 48 años, ama de casa, originaria de San Cristóbal de Las Casas.
- Esperanza, 49 años, ama de casa, originaria de San Cristóbal de Las Casas.

Grupo de discusión de mujeres indígenas madres de familia

- Rosa, 36 años, tzotzil, vendedora del mercado, originaria de Youbach, municipio de San Juan Chamula.
- Pascuala, 41 años, tzotzil, vendedora del mercado, originaria de Paraje Los Ranchos, San Juan Chamula.
- Laura, 39 años, tzeltal, vendedora del mercado, originaria de San Antonio del Monte

- Patricia, 45 años, tzeltal, vendedora del mercado, originaria de San Miguel, municipio de San Juan Chamula.
- Marcelina, 49 años, tzotzil, ama de casa, originaria de San Andrés Larrainzar

Grupo de discusión de hijos e hijas de madres mestizas

- Darío, 22 años, profesionista, originario de San Cristóbal de Las Casas.
- Elena, 19 años, estudiante, originaria de San Cristóbal de Las Casas.
- Carlos, 26 años, profesionista, originario de San Cristóbal de Las Casas.
- María, 29 años, profesionista, originaria de San Cristóbal de Las Casas.
- Maricela, 21 años, estudiante, originaria de San Cristóbal de Las Casas.
- Javier, 21 años, estudiante, originario de San Cristóbal de Las Casas.

Grupo de discusión de hijos e hijas de madres indígenas

- Claudia, 19 años, estudiante, originaria de Zinacantan.
- Jesús, 21 años, estudiante, originario de Tenejapa.
- Carmen, 22 años, estudiante, originaria de San Juan Chamula.
- Julio, 20 años, estudiante, originario de Tenejapa.
- Santiago, 20 años, estudiante, originario de Oxchuc.
- Tomas, 21 años, estudiante, originario de Huixtan.

Entrevistas²⁸⁸ a vendedores del mercado

- Ricardo González, 58 años, venta de herramientas, originario de San Cristóbal de Las Casas.
- José Luis Suarez, 49 años, venta de plásticos, originario de San Cristóbal de Las Casas.
- Cristina Aguilar, 46 años, venta de tacos, originaria de San Cristóbal de Las Casas.
- Rosa María Hernández, 36 años, venta de verduras, indígena tzotzil, originaria de Huixtan

²⁸⁸ Los nombres y apellidos originales de las familias se han cambiado por otros, como parte de un proceso ético en la investigación. Únicamente los representantes institucionales se les dejó su nombre bajo la aceptación de ellos mismos.

Entrevistas a madres solteras

Marcela, madre mujer indígena tzeltal, originaria de Huixtan.

Lucía, madre soltera indígena tzotzil, originaria de San Andrés Larrainzar

INFORMANTES CLAVES

- Cronista de la ciudad. Manuel Burguete Estrada
- Administrador del mercado. Juan Carlos Estrada

Anexo 3: Test coletto

Comencemos con Este Test... a Ver Qué Tan Coletto Eres...

El mejor hospital es... A. Hospital Ángeles B. Hospital ABC C. El hospitalito de las madres	Tu agua purificada favorita es... A. Ciel B. Bonafont C. Nectarin
Tu diseñador favorito es... A. Giorgio Armani B. Carolina Herrera C. Alejandra Montes de Oca	Si necesitas medicina vas a... A. Farmacia del Ahorro B. Farmacias Similares C. Farmacia Bios
Compras tu ropa en... A. Liverpool B. Saks Fifth Avenue C. Doña Chole	Tu Estación de radio favorita es... A. Exa FM B. La poderosa C. La WM
Sin temor a equivocarte reconoces las voces de... A. Paty Chapoy B. Chabelo C. Hugo Robles y Camachin	Si necesitas un regalo sabes que lo puedes encontrar en... A. Angelopolis B. Galerías Boulevard C. Las Licas
Tu antro favorito es... A. CocoBongo B. Zhio C. Makia (¿hay otro?)	El mejor café lo encuentras en... A. Starbucks B. Punta del Cielo C. Café San Cristóbal
Si quieres saludar gente y encontrarte a todo el mundo vas al... A. Club B. Centro comercial C. Namandi	Los sábados por la noche cenas... A. Pizza B. Tacos C. Tamales
Tu comida favorita es... A. Milanesa B. Lasaña C. Sopa de pan	Tu cena favorita es... A. Sushi B. Huaraches C. Chalupas y pan compuesto! (del negro Luis)
La pizza por tradición es de... A. Dominos B. Pizza Hut	Las mejores películas las viste en... A. Cinopolis B. Cinemex

C. El Punto	C. Cinemas Santa Clara
Tu canal favorito de TV... A. MTV B. CNN C. El canal de Enoc	Son las 4 am y se acabaron los hielos, vas a... A. OXXO B. 7 Eleven C. Súper Express o con “El Chaparro Maldito”
Si pudieras hacerle una pregunta a Dios le preguntarías... A. ¿Podemos acabar con las guerras y el calentamiento global? B. ¿Por qué el cielo es azul? C. ¿Cuándo PTM van a poner Aurrera en El Cubito?	Selecciona una de las opciones y ponle música, de seguro te la sabes. A. Dale a tu cuerpo alegría macarena, que tu cuerpo es pa darle alegría y cosa buena. Hay! macarena! Ahaaah!.. B. Estas son las mañanitas que cantaba el rey David a las muchachas bonitas se las cantamos así. Despierta mi bien despierta mira que ya amaneció... C. La princesa! Joyería y relojería la princesa! La mejor calidad a muy buen precio encontraras en la princesaaaaa...
El periódico de tu preferencia es... A. La Jornada B. El Universal C. La Foja Coleta	Bosque, tobogán, grutas y soldados ¡Piensa rápido! A. Selva B. Guerra C. Rancho Nuevo
El mejor lugar para ejercitarse es... A. Sport City B. Joyo Mayu C. El Cerrito de San Cristóbal y el SEDEM	Menciona un personaje que te inspire y que te haya servido como ejemplo para ser mejor cada día... A. Madre Teresa de Calcuta B. Juan Gabriel C. Doña Chole
Tú máximo sueño y meta en la vida es ser... A. Presidente de México B. Astronauta C. Reina de la primavera y de la paz	Significado de Cuxtitali... A. Maíz en Nahuatl B. Cuerpo en Latín C. Donde la vida del puerco no vale nada
Menciona tu fobia más fuerte... A. A las alturas B. No tengo fobias C. A los tsucumos que venían en los huevos pero que nadie nunca vio	Arcoíris, Pequeño Sol y Tepeyac son nombres de... A. Cuentos infantiles B. Alabanzas cristianas C. Escuelas
Los mejores helados son los de... A. Holanda B. Nestle C. Don Salva	Botanas ilimitadas, alcohol, domingo 1 pm... ¡Piensa rápido! A. Colesterol y problemas del riñón B. Fútbol C. La diligencia
Las fiestas siempre terminan en... A. Un OXXO B. Una taquería	A que antro jamás entrarías... A. Al Loboombo B. Al News Divine

C. En San Pancho	C. A la Palace
Los pasteles son de... A. El Globo B. Cualquier super C. Candilejas	Crees en santa clous porque... A. Me dijeron mis papas B. Por que creo en los deseos y la buena voluntad C. Por que lo vi en un carrito de la Bios

Si tus respuestas fueron C ¡felicidades, eres un perfecto coletol!, de seguro te casarás en el Casa Mazariegos o Casa del Lago y serás velado en el puente blanco. Y cuando viajas a otra ciudad no puedes salir sin una caja llena de quesos, café, pan y dulces coletos para regalar.

Anexo 4: Refranes de estereotipos indígenas

El desprecio a los indios viene de lejos

Refranes que vienen de la Nueva España y otros acuñados en el siglo XIX fueron recopilados por el investigador Herón Pérez Martínez en "La identidad étnica en el refranero mexicano", aquí una muestra:

- A barbas de indio, navaja de criollo.
- Ay, Chihuahua, cuánto apache, cuánto indio sin huarache!
- Cuando el indio encanece, el español no aparece.
- Está como verdolaga en huerto de indio.
- Indio con puro, ateo seguro.
- Indio, pájaro y conejo, en tu casa, ni aun de viejo.
- Indio que suspira no llega bien a su tierra.
- Indio que mucho te ofrece, indio que nada merece.
- Indio que quiere ser criollo al hoyo.
- Indio que va a la ciudad vuelve criollo a su heredad.
- Indio que fuma puro, ladrón seguro.
- Indios y burros, todos son unos.
- La pujanza del dinero hace al indio barrigón.
- Más seguro, más marrao, dijo el indio.

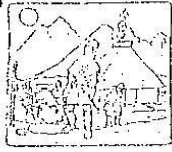
- No hay que darle la razón al indio aunque la tenga.
- No hay indio que haga tres tareas seguidas.
- No te fíes de indio barbón, ni de gachupín lampiño, de mujer que hable como hombre, ni hombre que hable como niño.
- No tiene la culpa el indio, sino que el que lo hace compadre.
- Pa' que sepas lo que es amar a Dios en tierra de indios.
- Para un burro, un indio; para un indio, un fraile.
- Para el caballero, caballo; para el mulato, mula, y para el indio, burro
- Pareces burro de indios, que hasta los tamales te cargan.
- Pendajos los indios que hasta para miar se encueran.
- Si es indio, ya se murió; si es español ya corrió.
- Tanto dura un indio en un pueblo, hasta que lo hacen alcalde.
- Al indio, la culebra y el zanate, dice la ley que se mate.
- Indio, piche o alcaraván, no se crían porque se van
- El que anda con indio, anda solo.
- El indio por mal quiere.
- *Un indio menos, un plato más*
- *No hay peor cosa que poner a un indio a comer en plato de china",* será presumido.
- No hay cosa peor que poner a un indio a repartir chicha.

Anexo 5: Estereotipos de indígenas y mestizos elaborados por mestizos.

Formato llenado por una niña de 9 años.

UNA PERSONA	MESTIZOS	INDIGENAS
Con uniforme	se ve desente	FEOS
Maquillada	bonito o regular depende	I Guabada
Con celular	depende de que sea celular sea	que talvez fue robado
En carro	Pues depende	que venden malicuanas
En la feria	que se ven bien	que no es para ellos
Comiendo	que se ven mas desentes	que no se ven desentes
Con gorra	depende de tipo de gorra sea	que se ven feos
En el banco	que ellos son un poco que les cuesta	que talvez lo roban
Con casa	que lo sacan con esfuerzo	que roban terrenos
En un restaurante	que se ven bien	que no se ven bien
Tomando Alcohol		
Con dinero	no se bien abases	Feos que lo roban

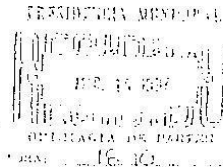
Anexo 6: Oficio dirigido a Rolando Villafuerte



yi ch' el ta muc' jchiltac tic
ta sjunul chiapas
- C R I A C H -

CONSEJO DE REPRESENTANTES INDÍGENAS DE LOS ALTOS DE CHIAPAS
"POR LA DIGNIDAD DE LOS INDIOS"
SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, CHIAPAS. APDO. POSTAL 153

C. Rolando Villafuerte.
H. Presidente Municipal Constitucional
Presente



San Cristóbal de las Casas, 14 de Marzo de 1.997.

Si queremos hacer un mercado debemos intentar hacerlo bien de una vez.

En el librito que Ud. nos entregó en nuestra pasada reunión que lleva por título "Reordenamiento del comercio urbano informal", en lo que abre el librito, que es "problemática", se resume la problemática en cuatro puntos:

- 1. Contaminación ambiental.
- 2. Obstrucción vial.
- 3. Insalubridad.
- 4. Inseguridad pública.

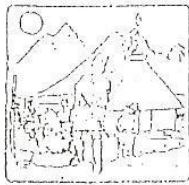
Esa problemática es la problemática vista desde el punto de mira de la presidencia municipal y nosotros la aceptamos porque es verdadera. pero es de por sí corta y estrecha.

La presidencia municipal también tendrá que ponerse en nuestro punto de mira para entender que, para nosotros, la problemática es muy otra.

Porque el librito dice que hay 2.635 comerciantes no más.

Y ahí viene lo primero que no está correcto.

Porque si contáramos todas las personas que quieren vender en el mercado para ganar su comida



yi ch' el ta muc' jchiiltac tic
ta sjunul chiapas
- C R I A C H -

CONSEJO DE REPRESENTANTES INDÍGENAS DE LOS ALTOS DE CHIAPAS
"POR LA DIGNIDAD DE LOS INDIOS"
SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, CHIAPAS. APDO. POSTAL 153

RESIDENCIA MUNICIPAL

decentemente, serían tantas que no podemos decir cuántas serían.
Y aunque yo soy presidente del CRIACH no pienso solo en nosotros. También pienso en todos los demás indígenas que necesitan vender en el mercado y también pienso en los mestizos y en los ladinos.

Porque el mercado tiene que ser para todos.

¿ Cuántas personas necesitan vender en el mercado hoy ?
¿ Y cuántas necesitarán vender mañana ? Porque nuestros hijos crecen y necesitan su lugar para vender.

Y cuando dice contaminación ambiental y salubridad, ¿ quien se perjudica por eso ? La gente que vende en el mercado es la que más se perjudica. Y la que compra también. Y por eso ahorita es menos la venta. Nadie quiere comprar en un mercado sucio, que huele feo. Por eso la falta de servicios y de buena organización en el mercado es otro problema muy importante para nosotros.

Y la inseguridad pública es otro problema. Y eso es porque en el mercado no hay autoridad ni ley. Y así no puede haber seguridad para nadie. Y nadie quiere comprar en un mercado inseguro, peligroso. Y por eso también ahorita es menos la venta.

Para nosotros hace falta autoridad y ley en el mercado para que se proteja al que vende y también al que compra, para que no haya rateros, para que no se pueda jugar con los precios, para que un kilo sea un kilo y no menos de un kilo, para que los bolos no puedan comprar trago en el mercado, para que el grande no aplaste al chico y así muchas cosas.



yi ch' el ta muc' jchiiltac tic
ta sjunul chiapas

- C R I A C H -

CONSEJO DE REPRESENTANTES INDÍGENAS DE LOS ALTOS DE CHIAPAS
"POR LA DIGNIDAD DE LOS INDIOS"

SAN CRISTÓBAL DE LAS CASAS, CHIAPAS.

APDO. POSTAL 153
PRIMERA MUNICIPAL

Donde el librito dice contaminación ambiental, nosotros decimos falta de organización y donde dice insalubridad, nosotros decimos falta de servicios y donde dice inseguridad pública nosotros decimos falta de Autoridad y ley.

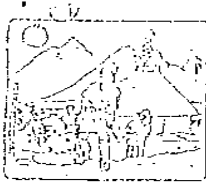
Y todo eso porque nunca nadie quiere hacer un mercado de a de veras, y si no hay mercado de a de veras la pobreza va a aumentar y la ciudad va a estar triste y no va a haber dinero y van a aumentarse los conflictos y se habrán mas rateros y vamos a ir a peor y no a mejor.

Y para nosotros ya ni modo, pero ¿ y para nuestros hijos, que le vamos a dar a nuestros hijos ?

Si no pueden comprar y vender con dignidad van a salir rateros y drogadictos y nosotros tendremos la culpa. Y si un día los gringos ya no quieren venir mas a San Cristóbal, pues nos vamos a morir de hambre porque si no tenemos un mercado de a de veras pues no hay donde comprar y vender y seremos mas pobres que antes.

Y para tener un mercado de a de veras necesitamos lugar para todos los que quieran vender ahorita y mañana y pasado mañana. Y lugar para los servicios y limpieza y organización y necesitamos autoridad que haga cumplir la ley y que proteja al chico del grande y lugar para bodegas y para estacionamiento y para un hotel para los que vienen de lejos a comprar y a vender y muchas cosas.

Yo he estudiado mucho los mercados de nuestros antepasados cuando eran grandes y ellos eran ricos con sus mercados. Y tengo seguro que se puede hacer un mercado grande que de riqueza para todos pero eso ya no es comercio urbano informal, eso es comercio muy formal, porque no solo frutas y verduras debe haber en el mercado.

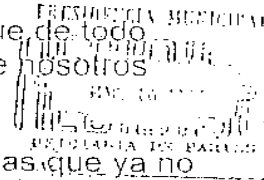


yi ch' el ta muc' jchiiltac tic
ta sjunul chiapas

- C R I A C H -

CONSEJO DE REPRESENTANTES INDIGENAS DE LOS ALTOS DE CHIAPA
"POR LA DIGNIDAD DE LOS INDIOS"
SAN CRISTOBAL DE LAS CASAS, CHIAPAS. APDO. POSTAL 153

De todo hay que vender en el mercado, porque de todo hay en esta tierra que Dios nos ha dado y que nosotros por sonsos estamos echando a perder.



Y muchas personas saben hacer muchas cosas que ya no hacen porque no tienen para venderlas un lugar digno. Por eso yo quiero ayudarle a que hagamos un mercado. Porque yo se que ahí esta nuestro futuro.

Por eso lo primero es que busquemos juntos un terreno nuevo, porque en el de San Ramón no se puede, y yo lo comprendo, pero en el de Mercaltos vamos a estar peor que ahorita porque con 17.000 metros no tenemos ni para empezar.

Nos hace falta un terreno que tenga por lo menos 20 hectáreas, aunque empecemos poco a poco pero que no se nos quede chico en tres días, porque para eso es mejor estarse quieto.

Si quiere lo buscamos y cuando lo tengamos yo le explicaré como le entramos a construir un mercado de a de veras y si no pues ni modo y yo lo haré con mi gente aunque será para todos porque todos lo necesitamos.

Yo ya estoy espantado de tanta violencia y lo que quiero ahorita es luchar porque haya paz y justicia y prosperidad y nuestros hijos nos lo puedan agradecer.

Atentamente,

C. Domingo López Ángel
(Presidente de CRIACH.)

Anexo 7: Oficio dirigido a diversas organizaciones civiles

20 de diciembre de 2010

Comerciantes del mercado José Castillo Tielemans

Adherentes a la Otra Campaña.

A la Junta de Buen Gobierno de Oventik
A los Adherentes a la Otra Campaña Nacional e Internacional
A las Organizaciones No Gubernamentales Nacionales e Internacionales
A todos los organismos de Derechos Humanos Estatales, Nacionales e Internacionales
A todos los medios de comunicación independientes
A todos los medios masivos de difusión
A todo el pueblo de México y del mundo

Hermanos y hermanas:

Les queremos compartir la historia y situación del conocido e histórico Mercado José Castillo Tielemans y hacer nuestra denuncia de lo que está pasando.

Hace 40 años, una señora que se llamaba Eterbina Ballina fue el donante del mercado José Castillo Tielemans en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Desde ese tiempo, el mercado tiene la función para nosotros y nosotras de ser el centro de trabajo, lo que tenemos cada día, allí sale la paga para nuestra comida, porque muchos de nosotros y nosotras somos indígenas.

Hace un año, el presidente Municipal empezó a construir un nuevo mercado en la zona norte de la ciudad de San Cristóbal. Nosotros sabemos bien que este mercado era acuerdo para los habitantes de las 48 colonias de la zona norte de la ciudad y que les dijeron que le tocaba 60 puestos a cada colonia. Pero luego el presidente cambió al acuerdo y resultó que solo tocarían 6 puestos por cada colonia y a otras solo 5 puestos. Esto pasa porque las autoridades nos quieren llevar a todos y todas al nuevo mercado del norte.

No se sabe bien que va a ocurrir con el mercado José Castillo Tielemans. Unos dicen que la municipalidad lo tiene vendido con la empresa Soriana y otros que van a poner un parque. Nosotros y nosotras no queremos ni la empresa Soriana ni el parque. Ni queremos el mercado de la zona norte porque es otro sitio y otro trabajo, y nosotros estamos acostumbrados a nuestro puesto desde hace muchos años.

Dice en el periódico que el presidente municipal nos va a sacar a la fuerza porque ellos tienen la fuerza pública y la maquina pesada. Dicen los funcionarios que no tenemos derecho a hablar porque no somos ciudadanos de San Cristóbal y esto no es cierto. Además, como dice la Constitución política mexicana todos los seres humanos si tenemos derecho a manifestarnos, y como adherentes a la Otra Campaña vamos a defender nuestro centro de trabajo, el mercado José Castillo Tielemans, porque es nuestra vida.

Exigimos:

Como comerciantes adherentes a la Otra Campaña nos decidimos a RESISTIR al traslado de nuestro puesto al nuevo mercado de la zona Norte.

Sabemos que hay locatarios que ya se fueron al nuevo mercado a recibir sus puestos y esto lo respetamos. Pero también queremos el respeto de todas y todos las y los comerciantes que quieren seguir en el mercado José Castillo Tielemans.

Hacemos responsable al presidente municipal de San Cristóbal de las Casas, señor Mariano Díaz Ochoa de lo que nos pueda pasar a todos y a todas los y las comerciantes que vamos a resistir a la reubicación.

ATENTAMENTE

Comerciantes del mercado José Castillo Tielemans

Adherentes a la Otra Campaña

Si nos tocan a unos nos tocan a todos,

VIVA LA OTRA CAMPAÑA!!

Anexo 8: Archivo fotográfico en el marco de la cumbre de turismo de aventura.²⁸⁹

Foto 1: alameda de Santo Domingo sin vendedores de artesanías



²⁸⁹ La cumbre de aventura se realizó en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, del 17 al 20 de octubre de 2011, y en esos días desalojaron a los indígenas que habitualmente tienen el mercado de artesanías en Santo Domingo y Caridad. Nadie explicó porque. Hecho que tenía muy contentos a los coletos y disfrutaban de ver la alameda “sin indios” como ellos decían.

Foto 2: Alameda de Caridad sin vendedores de artesanías



Anexo 9: Archivo fotográfico del mercado público Castillo Tielemans

Foto 3: Fachada principal del mercado



Foto 4: Vendedores ambulantes afuera de la nave principal



Foto 5: Vendedores con puestos fijos



Foto 6: Puesto fijos con venta de flores



Foto 7: Puestos fijos con venta de frijol y maíz



Anexo 10 Archivo fotográfico de los sucesos del 12 de octubre de 1992²⁹⁰

Foto 8. Marcha de cientos de indígenas por las calles de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas.



Foto 9: Pancarta de la manifestación



²⁹⁰ Fecha en que varios indígenas tras una marcha por las calles de la ciudad, derribaron la estatua de Diego de Mazariegos, fundador de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

Foto 11: Momento en que derriban la estatua de Diego de Mazariegos, ubicada en la plazuela de Santo Domingo

