

El otro y yo. Identidad ladina en Tumbalá, Chiapas

José Alejos García
CEM-IIF-UNAM

Todas las figuraciones valorativas propias de la existencia del mundo, tienen al otro como su protagonista justificadamente concluso; todos los argumentos se componen en torno al otro, sobre él se han escrito todas las obras, se han vertido todas las lágrimas, a él se han dedicado todos los monumentos (Bajtín, 1982:102).

Introducción

En la antropología mesoamericana ha privado una concepción sustancialista y monológica respecto a la cultura y la sociedad, evidente en las investigaciones sobre cuestiones de etnicidad y en particular en lo referente a la identidad étnica. En esa tendencia global, que incluye distintas corrientes teóricas e ideológicas, se ha pretendido identificar las diferencias sustanciales, las esencias profundas, que permitan definir de manera absoluta a las etnias, grupos o clases sociales.

Asimismo, los investigadores se han esforzado por explicar en términos de teorías cada vez más complicadas, con lenguajes teóricos más y más alejados de la realidad social que se intenta describir o interpretar. Ha privado lo que Bajtín llama una actitud

cienticista y monológica, donde el autor de la investigación ejerce un control absoluto sobre el lenguaje, convirtiendo lo que originalmente fueron relaciones dialógicas en un monólogo que cosifica a los sujetos y los despoja de su posibilidad de expresarse por sí mismos, si no es a través del discurso del autor. Esa visión positivista que busca descubrir esencias en objetos preconstruidos teóricamente no pueden sino dar productos poco confiables y sí con fuertes cargas ideológico-políticas que se mueven en el transfondo de las investigaciones¹.

Esa misma postura se encuentra en los estudios antropológicos que han privilegiado a la cultura indígena y la han descrito e interpretado en términos funcionales o estructurales, asumiendo a las comunidades como sistemas cerrados, sin mayor relación con los contextos sociohistóricos más amplios. De allí ha resultado una imagen del indígena como un ser absolutamente distinto a una otredad "ladina", de la que se supone otra especificidad, a la que se adhieren fuertes cargas peyorativas y contrapuestas o antagónicas con la primera. Es el caso de la célebre dicotomía indio/ladino, que la antropología norteamericana se ha encargado de difundir como "la contradicción fundamental". Muy poco se ha hecho por conocer en profundidad a los llamados "ladinos", y sí en cambio, ha privado una grave ambigüedad en el uso del término, que de manera frecuente se emplea para referirse ya no sólo a los "mestizos hispanohablantes", sino a los no indígenas en general, produciendo de esta manera un efecto de ocultamiento de otros sectores de poder, como son los extranjeros². De hecho, resulta aún más grave el que no existan investigaciones

¹ Una fuerte crítica en ese sentido la ha formulado Bourdieu, al señalar el epistemocentrismo, intelectualismo o teoricismo del científico social (1992).

² Es sintomático que ese ocultamiento de la presencia extranjera mediante la palabra ladino, ocurra justamente en el discurso de los antropólogos extranjeros. Véase como un ejemplo el estudio de Adams (1964:21) sobre los ladinos guatemaltecos.

acerca de la presencia y dominación de los extranjeros y de la cultura que representan (cf. Alejos, 1992).

Teniendo presente esas reflexiones críticas, discutiré en esta ponencia la problemática de la identidad étnica de una población ladina del norte de Chiapas. En particular, me interesa analizar la cuestión en un momento histórico clave, que es la década de los años treinta de este siglo, en que se ejecutó una radical reforma agraria en la región y en la cual entraron en juego las identidades étnicas como factores *decisivos* de un dinámico proceso social.

Mi argumento se fundamenta en una perspectiva bajtiniana de la etnicidad, que consiste en un concepto *relacional* de identidad, según el cual, ésta es siempre resultado de una relación entre el yo y el otro, entendidos como aspectos complementarios más que como alteridades absolutas. En este sentido, la identidad de los ladinos sería la resultante de la intrínseca relación entre sí mismos, y entre éstos y los diversos grupos que conforman esa otredad.

Perspectiva teórica

La obra de Mijaíl Bajtín es de un extraordinario valor para la antropología, en particular para la investigación etnológica. Su concepción del lenguaje y de la cultura constituye una propuesta llena de recursos teóricos y metodológicos para la realización de un nuevo tipo de investigación humanística. Conceptos como *dialogismo*, *enunciado* y *discurso*, entre otros, permiten una aproximación distinta y original al fenómeno antropológico.

Para Bajtín el lenguaje es por su propia naturaleza un fenómeno social, es el medio primordial de la interacción y la comunicación entre personas en sociedad, y por lo tanto, debe verse como una actividad esencialmente ideológica, política. El enunciado es la unidad del lenguaje visto como realidad comunicativa, como discurso. Alguien debe *decirlo* a alguien, en respuesta a enunciados previos y anticipando futuras respuestas, se debe estar realizando algo al decirlo, con vista a determinados fines e intereses. "No puede haber un sentido-en-sí porque un sentido existe tan sólo para un otro sentido" (*ibíd.* 368). Al

enunciado lo conforman lo dado y lo creado. Lo primero es lo ya existente, lo ya dicho, es el *discurso ajeno*, que desde el origen ha modelado al pensamiento propio. "La conciencia del hombre despierta envuelta en la conciencia ajena" (*ibíd.* 360). Pero al mismo tiempo, todo enunciado es a su vez un acto nuevo, que responde a circunstancias distintas, a un contexto nuevo que define su sentido concreto.

Esta perspectiva *relacional* sobre el significado lingüístico fundamenta a su vez la concepción de Bajtín sobre la identidad y la otredad. Para él, ser significa ser para otro, y a través del otro, ser para sí mismo; "mirando al fondo de sí mismo el hombre encuentra los *ojos del otro* o *ve con los ojos del otro*" (*ibíd.* 328). De la misma manera, comprender al autor de un texto es ver y comprender la otra conciencia, la conciencia ajena. "El ver y comprender al autor de una obra literaria significa ver y comprender la otra conciencia, la conciencia ajena con todo su mundo, es decir, comprender al otro sujeto" (*ibíd.* 302).

En esta concepción, el "yo" existe sólo en relación con un "tú", "yo me conozco y llego a ser yo mismo sólo al manifestarme para el otro, a través del otro y con la ayuda del otro. Los actos más importantes que constituyen la autoconciencia se determinan por relación a la otra conciencia"³.

Así, la idea que Bajtín tiene del Otro deriva de una ontología en la cual, el Yo se estructura a partir de ese Otro, el Yo y el Otro son entidades complementarias, más que alteridades. El hombre aprende a hablar a partir del discurso ajeno y mantiene con éste una relación intrínseca a lo largo de toda la vida. Cada enunciado es un hecho siempre original, pero está a la vez conformado por lo ya dado, que es el discurso ajeno. Al hablar, el Yo siempre se dirige al Otro, en respuesta a lo ya dicho y anticipando sus futuras respuestas. Esto hace del mundo un espacio de actos éticos, porque se llevan a cabo para el Otro, bajo la mirada del Otro. Bubnova señala que éstas son para Bajtín las relaciones valorativas vitales

³ Cita a Bajtín en Silvestri y Blanck (1993:104).

básicas, que fundamentan la "arquitectónica del mundo real vivenciado a partir de la triple óptica: Yo-para-mí, el-Otro-para-mí, Yo-para-el-Otro" (1994).

Arquitectónica de la identidad ladina

Esta concepción del mundo, de Bajtín, nos permite visualizar la "cuestión étnica" con un profundo sentido relacional. El mismo Bourdieu, quien ha recibido un fuerte influjo del pensamiento bajtiniano, reconoce que "lo real es relacional... lo que existe en el mundo social son relaciones". El *campo*, uno de sus conceptos teóricos más importantes, Bourdieu lo define como "una red, o una configuración de relaciones objetivas entre posiciones" (1992:72). Lo mismo ocurre con otros conceptos suyos como *habitus*, *mercado* y *capital*.

Ahora bien, en nuestro caso concreto, ¿cómo se dan esas relaciones y entre qué elementos, para conformar lo que es el ladino? Aún de manera muy abstracta, considero que la identidad del ladino se conforma en la relación de un Yo con un Otro muy complejo, conformado por dos componentes culturales básicos: 1. el occidental (español-europeo-extranjero) y 2. el indígena. Así, el ladino se define por el complejo de relaciones dinámicas que establece entre sí mismo frente al occidental y al indígena. En otras palabras, la identidad del ladino es resultado de un triple juego de imágenes: una autoimagen (yo-para-mí), la imagen que de mí tiene el Otro y la imagen que Yo tengo del Otro.

Esas relaciones de Ego con sus componentes referenciales presentan siempre cargas o valencias positivas y negativas, de acuerdo con los intereses y posiciones en juego al interior de un campo determinado, y es en esos términos como se define su "identidad". Un individuo vive una red de relaciones de afinidades, antipatías, alianzas y luchas, como parte de su vida en sociedad, que en gran medida hereda y reproduce como un *habitus*, pero que también cambia como resultado de la historia. A continuación paso a analizar la conformación de la identidad étnica de una población ladina rural del norte de Chiapas, en términos de sus componentes, de sus interrelaciones y de sus fluctuaciones históricas.

Los ladinos tumbaltecos

En este apartado voy a referirme a la población de un lugar particular, pero que comparte características similares y la misma historia social de una región mucho más amplia. Se trata del municipio de Tumbalá, ubicado en la Sierra Norte de la entidad, cuya población era para 1990 casi en su totalidad indígena (99.6%)⁴, situación similar en ese sentido a la prevaleciente hasta fines del siglo pasado. De hecho, Tumbalá es de los pueblos norteños que durante la Colonia mantuvo un alto grado de aislamiento y de supremacía indígena. Las fuentes históricas son claras al indicar la ausencia casi total de población de origen español o ladina⁵.

Dicha situación demográfica cambió radicalmente hacia fines de la última década del siglo pasado, como consecuencia de las políticas agrarias del gobierno mexicano, que con el objetivo de promover el "desarrollo" y el "progreso", permitió la apropiación por parte de extranjeros y nacionales de inmensos latifundios, en los que inversionistas, sobre todo estadounidenses y alemanes, crearon un emporio cafetalero, tal como ocurría en El Soconusco y en Guatemala. En breve, los indígenas, ch'oles en su mayoría, fueron convertidos en peones de las fincas y su territorio fue prácticamente invadido por una minoría de extranjeros propietarios y administradores, y por una creciente población ladina que llegó atraída por las nuevas oportunidades económicas, proveniente de pueblos como San Cristóbal, Comitán, Ocosingo y Yajalón⁶.

⁴ Datos estadísticos del XI Censo General de Población y vivienda de 1990, en INI (1993:23).

⁵ Al respecto, consúltese el documento publicado por Breton sobre La "Provincias de Tzendales" de mediados del siglo XVIII (1991).

⁶ Esta "invasión de ladinos a pueblos indígenas en esa época ha sido señalada por etnólogos como La Farge (1973:283), y fue resultado de la inversión extranjera en la agricultura y por las políticas liberales tanto en México como en Guatemala.

En un inicio, estos migrantes ladinos encontraron empleo en las fincas de extranjeros, o en las de los pocos rancheros del lugar, que también se incorporaron a la agroindustria cafetalera⁷. Los ladinos traían consigo una *cultura hípica* de herencia española que se conjugaba perfectamente con las necesidades de los cafetaleros. Fueron ellos los encargados de la crianza del ganado vacuno y caballar, y del transporte con bestias de carga de los productos agrícolas hacia los puertos de embarque, pero también del transporte de los insumos de las fincas, provenientes del exterior. En otras palabras, estos ladinos fueron los vaqueros, los arrieros de las muladas y los obreros de otros *oficios* complementarios, sin los cuales la empresa cafetalera no hubiera podido arrancar⁸.

Lo ocurrido fue entonces que los ladinos rurales, criados en las antiguas fincas de corte colonial, que habían aprendido esa cultura hípica de su patrón criollo, encontraron un nuevo espacio de aplicación de su cultura al servicio de un nuevo patrón, el inversionista extranjero. Por supuesto, sus habilidades incluían la administración de toda la actividad agrícola de los peones indígenas, lo cual abarcaba un amplio rango de oficios: enganchadores y contratistas en los pueblos, mayordomos, capataces, caporales, jefes de cuadrillas, etc. Además, esta intensificación de la actividad económica de la región requería de funcionarios públicos —alfabetos los de mayor rango— que se ocuparan del manteni-

⁷ Si bien tanto los extranjeros como los nacionales fueron finqueros, estos últimos se diferenciaron en este período llamándose "rancheros" por conveniencias de índole jurídica y política.

⁸ Es interesante en este sentido el libro del historiador sancristobalense Prudencio Moscoso *La arriería en Chiapas* (1988), por la valoración positiva que hace de la cultura hípica de los ladinos chiapanecos. La crianza de ganado vacuno y caballar era hasta fechas recientes una actividad económica fundamental de la sociedad rural, del dominio de la población hispano-ladina. Moscoso nos brinda imágenes de aquel pasado reciente, donde las artes y oficios practicados por los ladinos fueron piezas clave del proyecto estatal de desarrollo económico.

miento de la "ley y el orden": alcaldes, jueces, tesoreros, policías. Las nuevas oportunidades económicas no terminaban allí para los migrantes ladinos. Muchos llegaron a pueblos como Tumbalá a establecerse como pequeños comerciantes, transportistas independientes o pequeños propietarios de terrenos, que con el tiempo se convirtieron en nuevos rancheros.

Este acelerado proceso de apropiación del territorio y del pueblo en particular, por parte de extranjeros y ladinos, fue para los indígenas ch'oles un golpe muy violento, ante el cual generaron en un inicio una resistencia oculta, no declarada, debido a la férrea estructura de dominación existente, pero que se fue tornando cada vez más agresiva y abierta, en concordancia con las políticas agraristas del gobierno federal.

Con la reforma agraria ocurrida desde mediados de los treinta, las relaciones de poder experimentaron cambios notables. Los finqueros extranjeros perdieron de golpe gran parte de sus latifundios y sus empresas quebraron definitivamente, porque además los indígenas obtuvieron tierras de cultivos y se negaron a trabajar para ellos. Estos últimos, ahora convertidos en ejidatarios, retomaron la cafecultura, pero con una lógica económica campesina, en pequeñas parcelas y transportando el producto sobre sus espaldas, a distancias muchas veces considerables.

En todo este proceso, los ladinos, ahora ya firmemente establecidos en la zona, fueron sin duda los mayores beneficiados. Muchos de ellos se aliaron con los indígenas en las solicitudes de tierras y obtuvieron dotaciones ejidales, otros compraron tierras a precios muy bajos a los finqueros arruinados, convirtiéndose en rancheros latifundistas, y otros muchos establecieron negocios en el pueblo, que prosperaron enormemente con la compra de café a los ejidatarios y la venta de aguardiente y artículos de consumo a aquéllos, también en condiciones extremadamente desventajosas para los mismos. Es ese el origen de los llamados *coyotes*, que los campesinos suelen comparar con los animales del monte que se roban sus productos. En general, puede decirse que los ladinos tomaron en sus manos el monopolio del poder económico y político, que en las décadas anteriores tuvieron los cafetaleros. Indígenas y ladinos entablaron una nueva forma de relación,

siempre asimétrica, pero ahora bajo la cobertura de un poderoso aparato ideológico estatal⁹, que ha permitido a los ladinos un extraordinario monopolio del poder en diversos campos de la sociedad chiapaneca.

Esta nueva estructura de poder prevaleció hasta tiempos recientes, en que de nuevo están ocurriendo cambios importantes. Los ladinos de Tumbalá, así como de muchos otros pueblos de Chiapas, nuevamente están migrando, en busca de mejores oportunidades¹⁰. En parte, ese proceso obedece, como ellos mismos dicen, a que "ya no conviene" quedarse en el pueblo, porque "el negocio ya no rinde", la cafecultura ha caído notablemente y los campesinos se han vuelto más beligerantes. Además, los ladinos se sienten aislados en esos pueblos y sus expectativas de educación y de otros negocios los conducen hacia nuevos "polos de desarrollo", como Palenque, San Cristóbal o Villahermosa.

Historia e identidad

Este breve resumen de historia regional, que he estudiado con mayor amplitud en otros trabajos¹¹, nos proporciona un contexto histórico para la discusión de la identidad étnica ladina, en términos de los tres tipos de relación del Yo y el Otro, que he señalado al inicio.

En un primer momento, el de su inmigración a Tumbalá, los ladinos presentan una autoimagen fuertemente vinculada a la

⁹ Benjamin (1989) considera que la historia moderna de Chiapas está marcada por una progresiva centralización del poder por parte del Estado mexicano.

¹⁰ Respecto a esa reciente emigración ladina de los pueblos indígenas, véase la etnografía de Kleimann sobre Tenejapa (1989:89), donde la explica en términos de una mayor presencia indígena en la economía.

¹¹ Véase al respecto Alejos (1994, y tesis doctoral en elaboración). Dos fuente muy importantes sobre la historia moderna de Chiapas son los libros de Benjamin (1989) y de García de León (1985).

cultura hípica española, ellos *son* vaqueros, arrieros, talabarteros, etc., es decir que se identifican y se les identifica como tales. Pero también existe una relación negativa hacia ese Otro hispano, no tan fuerte ni aparente, que se da en la ruptura, al menos parcial, de su subordinación al patrón criollo, rompiendo la relación paternal para contratarse al servicio del patrón extranjero.

Así inicia el ladino un nuevo tipo de relación con Occidente, subordinado económica y luego ideológicamente al extranjero, al "alemán", como entonces se le llamó genéricamente. También allí ocurre una relación bivalente, pues por un lado, se trata de un patrón de quien el ladino aprende la cultura de la máquina y del capital, de él aprende los nuevos oficios y una nueva visión del mundo de los negocios. Pero si bien actuó como su aliado e instrumento de explotación del indígena durante varias décadas, esto termina con las nuevas circunstancias producidas por la reforma agraria. Entonces, el ladino abandona su posición subordinada frente al extranjero, en forma indirecta contribuye a su caída y se apropia de sus bienes.

La otra relación básica que define la identidad del ladino es la que mantiene con el indígena. Como ha sido señalado con frecuencia por los antropólogos, tal relación es de contraste y oposición, evidente no sólo en la explotación económica, en la discriminación y en la estigmatización del indígena, sino también en la lucha por la tierra y en la resistencia de este último hacia el ladino. Se trata sin duda del rasgo más fuerte y que con el tiempo se ha tornado más y más violento, pero tampoco es lo único, ni algo sin posibilidades de cambio.

Hemos visto cómo a su llegada a Tumbalá y a otros pueblos cafetaleros del norte chiapaneco, el ladino asumió una posición de superioridad ante el indígena, esa que el finquero le asignó, pues fue contratado precisamente para eso, y en las décadas siguientes reforzó notablemente esa posición, convirtiéndose en el coyote o empleado público que vive y se enriquece del trabajo indígena, sin conflicto aparente con su fervor cristiano. Durante la reforma agraria lo vemos "identificarse", al menos por conveniencia, con las causas campesinas, e incluso adoptar una posición de clase *vis a vis* el empresario capitalista extranjero. Incluso si fue sólo para

explotarlo mayormente, el ladino tuvo que acercarse al indígena y establecer relaciones positivas con él, con su cliente principal. Pero aún de manera más sutil, vemos al ladino rural, sobre todo el de las generaciones posteriores, incorporar a su personalidad elementos culturales de los indígenas locales, como el idioma, creencias, gustos culinarios, etc. Es decir que junto a su rechazo aparente de lo indígena, existe también una identificación, reprimida o no, hacia ese Otro indígena. A fin de cuentas, biológica y culturalmente, el ladino siempre ha llevado en su ser un componente indígena del que no puede despojarse del todo.

Reflexiones finales

Visto en términos estructurales, la identidad del ladino se presenta como un *efecto del sistema*, de su posición relativa frente a los otros actores sociales: subordinado al extranjero y por encima del indígena; es esa la imagen de sí mismo, la que proyecta al Otro y la que de él maneja el Otro.

Las relaciones estructurales entre el Yo y el Otro ocurren en una doble dirección y con cargas positivas y negativas, de atracción y de rechazo, creando lo que Bourdieu ha llamado un *habitus*, una cultura de clase, pero que a pesar de su carácter estructural, se transforma de acuerdo con cambios más globales de la sociedad en su conjunto, es decir, es un producto histórico. Así, la empresa cafetalera extranjera consolidó una identidad vaquera y generó una nueva afinidad hacia los valores de Occidente importados por los empresarios, pero también creó un nuevo tipo de subordinación ideológica, y un distanciamiento y oposición hacia la cultura indígena. En términos de identidad étnica, la reforma agraria fue para el ladino una coyuntura que estratégicamente, por razones económicas y políticas, lo unió a México, lo alejó del extranjero y lo acercó al indígena. Los contextos más contemporáneos sugieren una tendencia en la que el ladino chiapaneco vive su legado hispano como algo dado, reformulado en términos de las nuevas tecnologías que transforman al caballo en camioneta. Vive también una subordinación económica e ideológica cada vez mayor hacia lo extranjero, evidente en el

desarrollo de la "industria sin chimeneas", en la imagen que le proyecta el turista "gringo" y en el sistema de valores de la cultura de masas televisiva. Tales aspiraciones de "progreso" se conjugan para redefinir su relación frente al indígena. Sólo que esta vez, este último ha cobrado mayor conciencia de su posición en el campo del poder y ha decidido transformar el sistema de relaciones desde sus fundamentos. La identidad misma está en juego.

Bibliografía

Adams, Richard N.

1964 *Encuesta sobre la cultura de los ladinos en Guatemala, Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca.*

Alejos García, José

1991 "Los mayas: discurso y realidad", *Estudios de Cultura Maya*, Vol. XVIII, pp. 487-502.

1994 *Mosojántel. Etnografía del discurso agrarista entre los ch'oles de Chiapas, México, UNAM.*

Bajtín, Mijail

1982 *Estética de la creación verbal. México, Siglo XXI.*

Benjamin, Thomas

1989 *A Rich Land. A Poor People. Politics and Society in Modern Chiapas, Albuquerque, University of New Mexico Press.*

Breton, Alain

1991 "La "Provincia de Tzendales" en 1748", en: Breton, Berthe, Lecoin (editores) *Vingt études sur le Mexique et le Guatemala*, Tolosa, Presses Universitaires du Mirail, 1991, pp. 173-196.

Bourdieu, Pierre

1991 *Language and Symbolic Power, Cambridge, Harvard University Press.*

— y L. Wacquant

1992 *Repónses. Pour une anthropologie réflexive, Paris, Editions du Seuil.*

Bubnova, Tatiana

1983 "El texto literario, producto de interacción verbal. Teoría del enunciado en Bajtín", *Acta Poética, México*, (4-5) pp. 215-233.

1994 "Bajtín como fenómeno de la recepción", (manuscrito). Instituto Nacional Indigenista

1993 *Pueblos Indígenas de México, México, INI.*

García de León, Antonio

1985 *Resistencia y utopía. México, Ediciones Era, 2 tomos.*

Kleimann, Uta

- 1989 *Ladinos en el municipio de Tenejapa. Una contribución a la etnografía de los Altos de Chiapas*. Universidad de Hamburgo, tesis M.A. (traducción de Walburga Rupflin, CEU/UNACH).

La Farge, Oliver

- 1973 "Maya ethnology: The Sequence of Cultures", en: Linton, Lothrop *et al*, *The Maya and their neighbors* [1940], Nueva York, Cooper Square Publishers Inc., pp. 281-291.

Moscoso Pastrana, Prudencio

- 1988 *La arriería en Chiapas*, San Cristóbal de Las Casas, Instituto Chiapaneco de Cultura.

Silvestri, Adriana y Guillermo Blanck

- 1993 *Bajtín y Vigotski: la organización semiótica de la conciencia*, Barcelona, Editorial Anthropos.

Voloshinov, Valentin

- 1992 *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Madrid, Alianza Editorial.