

Violencia en las relaciones interétnicas y racismo en la Ciudad de México

Cristina Oehmichen

La autora es investigadora del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. cristiomx@yahoo.com.mx

Resumen

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

Introducción

Me propongo analizar algunos aspectos de los diferentes tipos de violencia que se presentan en las relaciones indio-mestizas de México para, posteriormente, exponer la manera en que dichas relaciones se expresan en la Ciudad de México. Para ello, me baso en información etnográfica obtenida de 1997 a 2003 entre indígenas mazahuas inmigrantes y grupos no indígenas con quienes interaccionan de manera cotidiana. La información se complementa con algunos elementos discursivos que muestran la conformación de nuevos atributos de identificación y tienden a criminalizar a los indígenas en un contexto en el que la inseguridad pública y la violencia se convierten en un problema que afecta a toda la sociedad.

La metodología empleada consistió en realizar entrevistas abiertas y semidirigidas a 54 inmigrantes mazahuas originarios de dos comunidades diferentes. El objetivo fue conocer los procesos de identidad y cambio cultural que se derivan de la migración rural-urbana.¹ No obstante, durante el trabajo de campo surgieron temas que no estaban contemplados y que surgían de las conversaciones y charlas informales. Así, los problemas relacionados con la discriminación, el racismo y la violencia fueron temas recurrentes en las pláticas. Además de lo anterior, fueron entrevistadas 25 personas no indígenas que viven en las cercanías de los vecindarios étnicos y grupos de comerciantes, con el fin de conocer su percepción sobre la presencia indígena en la ciudad. Finalmente, fueron entrevistados funcionarios del entonces Instituto Nacional Indigenista² y del Gobierno del Distrito Federal.

Pero ¿qué es la violencia? Ésta ha sido definida como "el uso o la amenaza de la fuerza física entre individuos o grupos" (Giddens, 2000: 740). Se diría, pues, que se trata de un comportamiento objetivamente preconstituido o de un tipo de comportamiento social. En esa misma tónica, Françoise Héritier (1996) define la violencia como toda coacción de naturaleza física o psíquica susceptible de atraer el terror, el desplazamiento, la desgracia o la muerte de un ser animado. La violencia incluye también los actos que tienen por efecto el despojo del otro y el daño o la destrucción de objetos inanimados pertenecientes al otro.

No obstante, la violencia es también un *concepto socialmente construido*, donde interviene la cultura y la subjetividad. Con frecuencia lo que se considera como comportamiento violento en ciertos contextos socio-culturales, deja de serlo en otros. Incluso pueden coexistir en una misma

sociedad mundos normativos diferentes que definan también de modo diferente la violencia. (Héau y Giménez, 2005; Welzer-Lang, 1992).

Existen diversas formas de violencia que podemos considerar como "consuetudinarias" y que son constitutivas de las relaciones de poder. Se trata de una violencia institucionalizada, enraizada en la cultura, e inscrita en las mentes y en los cuerpos de quienes la ejercen y de quienes la sufren. Esta forma de violencia muchas veces es imperceptible porque se encuentra inscrita en la *doxa*, ya que pertenece al ámbito de lo pre-interpretado. A este tipo de violencia se refiere Bourdieu (1998) cuando habla de la "violencia simbólica" que permite reproducir y perpetuar relaciones de dominación. Se trata de aquella forma de violencia enraizada en la cultura, y que se ejerce con la participación activa y el consentimiento de los dominados para perpetuar su propia dominación. Este concepto es útil para analizar las relaciones asimétricas de larga data.

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

La eliminación simbólica del indio

La construcción de la nación mexicana ha tenido en el mestizaje una de las formas más evidentes de la violencia simbólica, que ha conducido a la invisibilización de los indígenas, a su inexistencia jurídica como sujetos de derecho y a la ausencia de órganos de representación política propios. La violencia tiene siempre algo que ver con la destrucción de "el otro", del "diferente", del "extraño" (Ianni, 2001: 57).

En México, el Estado construyó lo "nacional" a partir de un sistema de clasificación que implicó inclusiones y exclusiones. Este sistema se expresaría en la conformación de una nación imaginada (Anderson, 2001) como culturalmente homogénea. Esta concepción arranca desde inicios del siglo XIX, cuando México se convierte en una nación independiente. Una vez lograda la independencia con respecto a España, el indio pasó a formar parte de la sociedad mexicana en términos de una igualdad jurídica. En 1824 fue promulgada la primera constitución del México independiente, en la cual se estableció la igualdad jurídica de todos los mexicanos. En ese año, el naciente Estado inició una política oficial para educar a los indios, quienes fueron concebidos como sujetos que había que integrar al proyecto nacional concebido por las élites criollas y mestizas dominantes. El indio fue visto como producto del atraso, la ignorancia y la barbarie, aún por los intelectuales más progresistas de la época.³

No obstante, fue hasta el siglo XX cuando se realizaron los esfuerzos más importantes por "desindianizar" a México. Después de la Revolución de 1910-17, los principios liberales se expresaban en la Constitución General de la República que, al igual que en las constituciones del siglo XIX, instituyó la igualdad de todos los mexicanos sin mención alguna de la naturaleza pluricultural y de la diversidad étnica de la población mexicana. Los indígenas sólo fueron mencionados en la ley como depositarios de las tierras dadas en usufructo bajo la figura de las comunidades agrarias. La igualdad jurídica establecida en la ley y la negación de la diversidad cultural, llevaban consigo la negación de todo tipo de reconocimiento a los derechos de los

pueblos originarios sobre sus territorios, el derecho a usar sus lenguas, a mantener sus culturas, y a contar con sus propios sistemas educativos y formas de gobierno, entre otras cosas.

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

Bajo los principios liberales, el Estado también emprendió políticas públicas orientadas a "forjar patria", es decir, a unificar cultural y lingüísticamente a la población nacional.⁴ Desde 1921 comenzó a perfilarse una política educativa tendiente a asimilar a los indígenas a la corriente predominante del mestizaje, lo que presupone su castellanización, su alfabetización y su cambio cultural. En ese mismo año, el sistema educativo nacional se basó en el principio de la enseñanza única, gratuita y obligatoria. Se pretendía que los indígenas recibieran la misma educación que los blancos y mestizos o, como planteaba el secretario de Educación José Vasconcelos, poner la cultura al alcance de todos, pero también dar a todos la misma cultura (Oehmichen, 1999).

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

En tanto, en la mayor parte de las áreas de relación interétnica del país, continuaron empleándose las categorías de clasificación colonial para definir a la población indígena y contrastarla con la población blanca y mestiza. En estas regiones, sobreviven hasta hoy las clasificaciones coloniales que designan a los indios como *gente de costumbre* confrontada con la *gente de razón* que serían los mestizos y los blancos (Bartolomé, 1997: 46).

Según el censo de 2000, México tiene una población de 97'483,412 habitantes, de los cuales 10'189,514 son indígenas (CNDPI, 2002).⁵ Los indígenas se encuentran distribuidos en todo el territorio nacional a causa de las migraciones. Sin embargo, se concentran en el centro y sur de México, principalmente en los estados de Oaxaca (1'518,410 personas) Chiapas (1'036,903), Yucatán (971,345), Veracruz (936,308), Estado de México (869,828), Puebla (853,554), Hidalgo (505,878), Guerrero (478,388), Quintana Roo (338,158), San Luis Potosí (325,253), entre otros.

La dicotomía indio-mestizo es el fundamento con el que se construyen otras dicotomías: los elementos asociados a los blancos y mestizos se vinculan con lo positivo, es decir, con la modernidad y el progreso, mientras que los relacionados con los indígenas se relacionan con el atraso, la ignorancia y lo rural.

En el país existe una amplia variedad de racismos, cuyos matices se expresan según las localidades y regiones del país, y según los contextos particulares de interacción. Por ejemplo, en el Bajío y norte del país, las élites no se asumen como mestizas, sino como criollas. Con ello marcan clara su distancia, pues a diferencia de los mestizos, ellos no han tenido algún antepasado indígena, es decir, se reconocen como descendientes directos de los españoles. En otras regiones, como en Chiapas, las huastecas potosina, veracruzana y poblana, los conflictos interétnicos se expresan de manera más violenta, sobre todo cuando se disputa a los indígenas la tierra u otros recursos que les son arrebatados por ganaderos, terratenientes y otros actores con mayor poder.

A partir de la década de 1970, las luchas por la tierra que se habían venido presentando en diferentes regiones campesinas e indígenas del país se sumaron a las demandas de un incipiente movimiento conformado por profesores e intelectuales indígenas formados desde el indigenismo y las acciones educativas del Estado (Beaucage, 1987). Diversas organizaciones magisteriales compuestas por maestros indígenas y otros profesionistas, expresarían su decisión de defender sus culturas, demandarían el reconocimiento a sus derechos culturales y se pronunciarían en contra de las políticas asimilacionistas llevadas a cabo por el Estado, mismas que calificaron de "etnocidio" (Bonfil, 1981).

En 1992 se reconocía por primera vez en la Constitución la "naturaleza pluricultural de la nación mexicana", al cumplirse 500 años de la llegada de Cristóbal Colón a tierras americanas. La enmienda constitucional al artículo 4° dio inicio a una serie de cambios en la legislación secundaria. Por primera vez los indígenas sujetos a procesos penales o involucrados en juicios agrarios tendrían derecho a contar con un traductor. No obstante, estos cambios fueron más conmemorativos que efectivos, porque el artículo 4° nunca se reglamentó (Oehmichen, 1999).

El 1 de enero de 1994 irrumpía en Chiapas el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), cuyo lema "Nunca más un México sin nosotros" expresaría el sentir de la exclusión de la que han sido objeto los indígenas.

A partir del alzamiento del EZLN, se configuraría un movimiento indígena apoyado por amplios sectores de la sociedad civil, que demandaría el reconocimiento de una serie de derechos étnicos. Finalmente, la Constitución sería modificada en 2001, como respuesta de los compromisos adquiridos por el Gobierno Federal con el EZLN, compromisos establecidos en los Acuerdos de San Andrés y firmados en febrero de 1996.

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

Llama la atención que éste sea el único caso en el que se afirme de manera explícita que tales derechos constitucionales se pueden ejercer, pero siempre en el marco del respeto a los derechos humanos y al derecho de las mujeres. Esta mención explícita oculta mensajes implícitos, pues no se hace la advertencia para ningún otro grupo social. Ello deja entrever un trasfondo racista que asume que los indígenas sí violan los derechos humanos y de los de las mujeres, derechos que "nosotros", los no indígenas, sí respetamos.⁶ Así, muchas formulaciones, en apariencia positivas, de reconocimiento de los indígenas sólo pueden entenderse por completo si se pormenorizan sus múltiples proposiciones implícitas, como ha ocurrido en México y otros países de Latinoamérica (Van Dijk, 2003).

Las representaciones y prácticas racistas también se muestran en las cifras oficiales. De acuerdo con la primera Encuesta Nacional sobre Discriminación en México (Sedesol, 2005)⁷ el 43% de los mexicanos opina que los indígenas tendrán siempre una limitación social por sus características raciales. Uno de cada tres opina que lo único que tienen que hacer los indígenas para salir de la pobreza es no comportarse como indígenas. El 40% manifestó estar dispuesto a organizarse con otras personas para solicitar que no permitieran a un grupo de indígenas establecerse cerca de su comunidad.

Un total de 765 indígenas formaron parte de la muestra y los resultados son elocuentes: nueve de cada diez indígenas opina que en México existe discriminación debido a su condición; 90.3% de los indígenas siente que tiene menos oportunidades para conseguir trabajo. Tres de cada cuatro indígenas consideran que tienen menos oportunidades para ir a la escuela que el resto de las personas. Dos de cada tres indígenas opinan que tienen pocas o nulas posibilidades para mejorar sus condiciones de vida. 45% afirma que no se le han respetado sus derechos debido a su condición. Uno de cada tres en el último año, por ser indígena, ha sido sujeto de discriminación. A uno de cada cinco se le ha negado trabajo por el simple hecho de ser indígena (Sedesol, 2005).

Los datos de la encuesta coinciden con otras condiciones de violencia estructural. En 1990, se contabilizaron a 17 millones de personas que vivían en la pobreza extrema. Los indicadores del censo de ese año presentaron una gran coincidencia entre pobreza extrema y regiones con alta densidad de población indígena (Pronasol, 1990). El censo del año 2000 muestra que la mayoría de los indígenas continúa viviendo en esas condiciones: el 52.6% de la población indígena de quince años y más, es económicamente activa, pero sus ingresos por producto del trabajo no tienen una situación aceptable: 25 de cada cien indígenas no recibe ingreso por su trabajo; 56 de cada cien recibe hasta dos salarios mínimos mensuales y, solamente 19.4% recibe más de dos salarios mínimos al mes.⁸ A los bajos o nulos ingresos por su trabajo se agregan problemas de marginalidad: el 25% de la población indígena de 15 años y más no sabe leer ni escribir; el 39% de quienes tienen entre cinco y 24 años no asiste a la escuela; y, el 40% de quienes tienen quince años de edad y más, no cuenta con el nivel de primaria concluido.⁹ En todos los casos, la situación afecta en mayor medida a las mujeres (CNDPI, 2002)

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

Relaciones interétnicas en la Ciudad de México

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

Los inmigrantes indígenas no conforman una unidad homogénea. El grado de aculturación, escolaridad y ocupación, así como las formas en que se insertan en la vida urbana, son variadas. No obstante, suelen estar organizados a través de las redes de paisanaje y de parentesco. Muchos de ellos contribuyen al sostenimiento de sus pueblos, colaboran con las fiestas de los

santos y es frecuente que tengan capacidad de decisión para incidir en los asuntos que atañen a sus lugares natales.

En la Ciudad de México no existen diferencias fenotípicas que permitan distinguir a un indígena de quien no lo es. Son los elementos culturales, tales como la lengua, el atuendo o el arreglo personal lo que suele proporcionar indicios de identidad étnica.

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

En la vía pública, las personas que son identificadas como indígenas, como los mazahuas, que son originarios de los estados de México y Michoacán, frecuentemente son discriminados. En esta situación se encuentran también los triquis, mixtecos y otomíes, quienes reciben un trato hostil y, en ocasiones, son sujetos a la violencia física y verbal. Las mujeres mazahuas, por ejemplo, narran diversas experiencias de discriminación y malos tratos, entre ellos: casos de taxistas, empleados de restaurantes y oficinas bancarias que les han negado el servicio. No acostumbran ingresar a los centros comerciales, pues tienen la experiencia de haber sido obligados a salir por los agentes de seguridad, quienes los amenazan con llamar a la patrulla por el supuesto delito de ingresar a una propiedad privada para pedir limosna. En el transporte colectivo hay mujeres que han recibido insultos. Son innumerables los relatos de malos tratos sufridos, por parte de la gente de la ciudad.

Desde pequeños, quienes se muestran como indígenas reciben insultos y burlas por parte de otros niños. Entre los insultos están: "indio cochino", "hijo de la India María"¹⁰ o "pinche oaxaco". Esta situación ha obligado a las madres a cambiar su atuendo para pasar "inadvertidas" y evitar así que sus hijos reciban burlas.

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

Para muchos indígenas, sin embargo, es difícil ocultar sus indicios de identidad, pues aunque se comuniquen en español y vistan a la usanza de los mestizos, el acento, la entonación y la expresión corporal delatan su pertenencia étnica. En algunos casos, como el de los mazahuas, otomíes y triquis, las mujeres portan su atuendo tradicional, cuando intencionalmente buscan mostrar su pertenencia étnica, ya sea para vender artesanías ante turistas y compradores que buscan lo "auténtico", o cuando necesitan mostrarse como un actor social colectivo ante las autoridades gubernamentales o ante la prensa. Se ponen el traje "de Marías", como ellas lo denominan, para presentar sus demandas, tales como conseguir permisos para la venta de sus productos.

Un eje que estructura las relaciones interétnicas, y que es fuente constante de conflictos, es la ocupación. Muchas mujeres indígenas se emplean en el trabajo doméstico, donde las relaciones con los patrones, varían desde una actitud paternalista que "educa" a las niñas en el modo de vida urbano, hasta aquellos que mantienen una actitud agresiva y de maltrato.

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

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

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

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

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

La criminalización de "el otro"

En la década de 1990 el país se vio sacudido por un vertiginoso incremento de la delincuencia. El asalto a mano armada, el robo de vehículos, el secuestro y la violación se convirtieron en hechos cotidianos. La prensa y la televisión llenaron sus espacios con la nota roja. 1994 fue un año en que coincidieron el alzamiento zapatista en Chiapas y el asesinato del candidato presidencial del Partido Revolucionario Institucional. A finales de ese año, estalló la crisis. Más de un millón 300 mil personas quedaron en el desempleo. Todo ello se conjugó con el auge del narcotráfico.

Salir a la calle en la ciudad de México se convirtió en un riesgo. Se generó miedo ante un peligro ubicuo: nadie sabe cuándo va a ser asaltado, secuestrado, ser objeto de abuso sexual o de otros actos de violencia. El delito se convirtió en un fenómeno que afectó a todos los sectores de la sociedad, agravado por la impunidad con la que actúa la delincuencia, debido a la corrupción de las instituciones policíacas y del poder judicial. Baste señalar que, hasta la fecha, el 93% de los delitos denunciados no son castigados.

Cuando algún acontecimiento amenaza la seguridad, el peligro suele atribuírsele al "otro", es decir, a quienes no entran en los cánones establecidos de "normalidad". En el proceso de criminalización de "el otro" emergen viejas representaciones que se actualizan en contextos específicos de interacción. Si en algunos contextos los indígenas habían sido considerados como "ignorantes", "atrasados" y hasta "bárbaros", ahora es factible que se añadan otros elementos negativos en la construcción de estereotipos. La diferencia sociocultural se esgrime como elemento de distinción, de tal suerte que "el otro" se convierte en una amenaza, real o imaginada.

A lo anterior se añaden factores de clase. Es más factible que sean culpados y castigados los sujetos cuyos rasgos fenotípicos son semejantes a los de los indígenas, que aquellos que no los portan; el pobre más que el rico; el delincuente ocasional más que el criminal de cuello blanco. Se trata de viejas representaciones que son actualizadas y que condenan de antemano al mestizo pobre, al indigente, al desempleado, al homosexual, al niño de la calle, al comerciante ambulante, al indígena y, en general, al sujeto que muestra su pertenencia a las clases desposeídas y a otros que no son "normales", es decir, a los que no se ajustan a los modelos con los que son representadas las élites económicas, culturales y políticas.

Los prejuicios racistas y la descalificación de las clases desposeídas no surgen de la nada. A ellos contribuye el que los medios de comunicación tiendan a alimentar los estereotipos que asocian la pobreza con el crimen. Las estadísticas de la delincuencia muestran que son jóvenes de origen obrero o campesino quienes han poblado mayoritariamente las cárceles mexicanas. En 2006, la población recluida en los centros de readaptación social del Distrito Federal correspondía primordialmente al sector joven de baja instrucción educativa, cuyo principal delito había sido de carácter patrimonial, es decir, contra la propiedad y los bienes particulares¹¹ (CDHDF, 2006).

Si consideramos que hay una estrecha relación entre la pertenencia étnica y la condición de clase de los migrantes indígenas, es más fácil que sean criminalizados y detenidos por la policía como sospechosos. Convertir en "criminal" al otro es una forma extrema de referirse a la "contaminación" que produce su presencia. Es una forma de utilizar la diferencia para establecer las fronteras que distinguen y culpar al "otro" de los acontecimientos indeseables.

En el Centro Histórico de la Ciudad de México se expresa uno de los más vivos ejemplos de ello. Es un espacio en el que los conflictos interétnicos y la criminalización de "el otro" son frecuentes.

Vivir en esta área de la ciudad permite a las familias indígenas contar con vivienda y facilita, sobre todo a las mujeres que tienen hijos pequeños, atender el hogar y simultáneamente desempeñar el comercio callejero a unos cuantos metros de sus viviendas. Aprovechan su ubicación en esta área para adquirir a menor costo las mercancías que venden, evitar el pago de rentas y obtener una serie de servicios sin costo.

En el Centro existen numerosos comerciantes callejeros y uno de los principales centros de distribución de mercancías que abastecen al comercio informal es el Barrio de Tepito, que tiene fama de vender mercancías robadas, drogas y armas de fuego. Cerca de ahí se encuentra el mercado de la Merced, así como vecindades abandonadas o de rentas congeladas* que continúan albergando a la población indígena y mestiza de bajos recursos.

La mayor amenaza que se percibe tal vez no sea que se derrumben las viviendas en el siguiente sismo, sino el alto índice delictivo que se registra en el centro de la ciudad. Problemas asociados al consumo y venta de drogas, el robo y la prostitución infantil hacen del Centro Histórico una zona de transición, según la aplicación hecha por Enrique Valencia (1965). Esto explica en buena medida por qué entre los adolescentes y los jóvenes indígenas hay quienes se involucran en actividades delictivas, y padres de familia que han decidido regresar a sus hijos a su lugar de origen, cuando lo pueden hacer. Otros no tienen alternativa. Varios jóvenes mazahuas se encuentran actualmente en la cárcel, al haber sido acusados por delitos del fuero común: robo a particulares, lesiones y violación.

Tanto por sus actividades comerciales como por los lugares en que habitan, los indígenas — como los mazahuas, los mazatecos y los otomíes— han enfrentado diversos problemas judiciales. Algunas de las vecindades étnicas del centro de la ciudad tienen fama de ser "casas de delincuentes". Una dirigente mazahua habitante de una de estas vecindades señala que, efectivamente, en la vecindad en la que vive habitan personas de su pueblo que han cometido algún delito. Pero también aclara que:

... entre nosotros hay muchachos que roban, que se drogan, pero no son todos. Aquí es como en todos lados, aquí hay gente de todo. Aquí también tenemos gente que estudia y trabaja.

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

Las relaciones de vecindad en otras colonias de la ciudad revisten otro tipo de conflictos que también conducen a la criminalización de los indígenas. En el sur de la Ciudad de México se ubica un predio que los vecinos de la zona conocen como "La Marranera".¹² Los vecinos señalan que en la colonia hay que tener cuidado con los asaltantes que viven en ese lugar. Allí habita un grupo de mazahuas, junto con inmigrantes pobres procedentes de Guerrero y Michoacán.

Otro caso ilustrativo se dio en una colonia de la Delegación Iztapalapa, donde existe un conjunto habitacional que alberga a 120 familias indígenas mazahuas procedentes de Michoacán. En 1997 los vecinos mostraban su disgusto porque los indígenas fueron a vivir a su colonia. En noviembre de ese año, llevaron a los reporteros de Televisión Azteca para hacer un reportaje en el que los

mazahuas fueron dados a conocer como viciosos y criminales. Los vecinos protestaban porque los mazahuas habían invadido la calle mientras construían sus viviendas con material de cemento. En el reportaje, transmitido en horario estelar, los mazahuas fueron exhibidos como viciosos, borrachos, padres de hijos drogadictos, etcétera. Sus vecinos consideraban que los mazahuas se habían convertido en una fuente de peligro para la seguridad pública y exigían su salida de la colonia. Casos similares se presentan en otras colonias de la capital (Oehmichen, 2005). Por su parte, los mazahuas señalaban que entre ellos había una familia que se dedicaba a vender drogas, pero era protegida por agentes de la policía judicial y les causaba miedo. Por ello no podían denunciarlos.

Sin embargo, para los medios de comunicación el criminal es el pobre. En los anuncios que promueven la denuncia del delito, así como en los noticieros, las telenovelas y hasta en los dibujos animados "el mal" se encarna en sujetos cuyo fenotipo es indígena.¹³ Se castiga así el delito de "portación de cara" (Reguillo, 2003) que hace que los indígenas y los pobres se conviertan en víctimas potenciales de la violencia del Estado.

El indígena como "el otro" incivilizado

Pocos son los dirigentes de las elites políticas, económicas y culturales de México y de todo Latinoamérica que llegan a expresar un discurso explícitamente racista. Mostrarse como racista no es políticamente correcto. Por ello, es difícil encontrar un tipo de racismo discursivo que se haga público (van Dijk, 2003). Eso no significa que no exista el racismo. Las prácticas sociales refrendan un racismo no discursivo, cuyos resultados más evidentes se muestran en los elevados índices de exclusión y de pobreza que viven los indígenas. No obstante lo anterior, en los últimos años se ha señalado que los linchamientos son producto de los "usos y costumbres" de las comunidades indígenas y campesinas.¹⁴

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

Así se muestra en las primeras declaraciones del Jefe de Gobierno del Distrito Federal, Andrés Manuel López Obrador, quien ante el linchamiento de un presunto ladrón de imágenes religiosas en Santa Magdalena Petlacalco, en la Delegación Tlalpan, señaló:

... con las tradiciones de un pueblo, con sus creencias, vale más no meterse... Es parte de la cultura y creencias de los pueblos originarios, que representan al México que no termina por irse, el México profundo (*La Jornada*, 28 de julio de 2001).

Esta misma opinión manifestó en noviembre de 2004, después del linchamiento de dos policías pertenecientes a la Policía Federal Preventiva. El linchamiento fue transmitido por la televisión comercial en tiempo real, desde el pueblo de Juan Ixtayopan, ubicado al sur del Distrito Federal. La policía no intervino para detener a la turba. Al día siguiente, el secretario general de Gobierno, Alejandro Encinas, declaró:

Se trata de un hecho aislado en una comunidad alejada, que tiene sus usos y costumbres... pero habría qué investigar bien lo sucedido (*La Jornada*, 28 de julio 2001).

De igual manera, diputados, delegados y líderes de diferentes partidos reprobaron el linchamiento y coincidieron en señalar que es injustificable que bajo la lógica de "usos y costumbres" se produzcan este tipo de hechos. El coordinador del PRD en la Asamblea Legislativa del Distrito Federal, Carlos Reyes Gámiz, expresó que se tiene que proceder penalmente, pues:

... ya se ha vuelto una constante que en los pueblos la lógica comunitaria se imponga al derecho, y cometan demasiadas arbitrariedades y atropellos". (*La Jornada*, 24 noviembre 2004)

Por último, Victor Hugo Círiga, jefe delegacional de Iztapalapa, dijo que no se puede justificar que por "usos y costumbres" se responda con un crimen, con el homicidio de los agentes de la Policía Federal Preventiva (PFP).¹⁵

Las declaraciones hechas contra los "usos y costumbres" se dio en un contexto en el que la lucha indígena había llevado a las cámaras la modificación de la Constitución, en la que, como señalé, también se prevé que los indígenas podrán ejercer sus derechos, en un marco de respeto a los derechos humanos y de la mujer. Por su parte, la jerarquía católica también se pronunciaba contra algunos usos y costumbres, tales como castigos a fuetazos, mutilaciones, linchamiento o "quema en el fuego".¹⁶

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

La representación de lo indígena como sinónimo de barbarie es ampliamente compartida en México.¹⁷ Sin embargo, no se repara en el hecho de que el linchamiento es una respuesta anómica que se produce ante la ausencia de normas y la desconfianza en los órganos del Estado (que, de acuerdo con la propuesta weberiana, monopoliza el uso de la violencia legítima). Es una respuesta que surge cuando las normas de convivencia social han sido trastocadas y desestructuradas desde las altas esferas de quienes tienen el poder. El linchamiento, finalmente, es una respuesta desesperada de turbas anónimas cuya acción consiste en

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

Contrariamente a lo que presupone el sentido común, la experiencia empírica ha mostrado que la aplicación de la justicia por usos y costumbres no engendra turbas violentas, sino tribunales populares que se rigen bajo unos principios y una lógica sustentada en la norma situada por encima de las pasiones, y en el derecho por arriba de las venganzas. Este es el caso, por ejemplo, de la policía comunitaria conformada por 43 comunidades indígenas y mestizas del estado de Guerrero y que hoy se encuentra fuertemente amenazada por el gobierno del estado y confrontada con los narco-caciques de dicha entidad (Sánchez Serrano, 2003). No se puede negar que a través de los usos y costumbres se han cometido abusos de poder, tales como la quema de personas acusadas de brujería (Stavenhagen e Iturralde, 1990). Sin embargo el problema es más complejo y no se puede generalizar este tipo de acciones hacia todos los indígenas y utilizar estos ejemplos para estigmatizar a todos y negarles sus derechos.

A la par que se atribuye a los usos y costumbres indígenas la proliferación de los linchamientos, con frecuencia se presentan prácticas genocidas cometidas por agencias del Estado y cuyos ejecutores han quedado en la impunidad. Este tipo de violencia ha cobrado decenas de víctimas en los estados de Chiapas, Guerrero y Oaxaca, coincidentemente los mismos en los que se concentra el mayor número de linchamientos.¹⁸ La pérdida de la confianza de los pobladores ante la impunidad que se exhibe ante los criminales, hace que éstos sean asociados con los encargados de mantener el orden. Esta percepción se refuerza ante el hecho de que los asesinatos de campesinos en el Charco (Guerrero), Aguas Blancas (Guerrero), Acteal (Chiapas) y Agua Fría (Oaxaca) exhiben la impunidad de grupos policiales y paramilitares cuyos crímenes no han sido sancionados.

Conclusión

La violencia que se expresa en las relaciones interétnicas no es un hecho aislado de otros hechos de significación ni de la historia. En el proceso de construcción cultural de la nación, los indígenas fueron vistos como una alteridad ajena a la modernidad e identificados como producto del atraso por las élites económicas y políticas. Hoy, ante el incremento de la violencia y de la inseguridad pública, emergen viejas representaciones que, en circunstancias de crisis, tienden nuevamente a mostrar a los indígenas como bárbaros o como criminales. Se observa así la incorporación de nuevos atributos de identidad, generalmente negativos, que descansan sobre representaciones previamente elaboradas.

La violencia simbólica que descalifica a las sociedades indígenas se manifiesta en un racismo no discursivo. Sin embargo, cuando surge algún acontecimiento que la sociedad no tolera, como es el caso de la delincuencia, se tiende a culpar al "otro" —al extranjero, al extraño—; al que no se ajusta a los códigos de "normalidad" compartida. Y en este sentido, los indígenas, al igual que los inmigrantes en las ciudades y los mestizos pobres, aparecen en el imaginario como actores potencialmente dañinos.

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

En la Ciudad de México, el ciudadano común le teme más a los asaltos, al robo de vehículo a mano armada, a los secuestros, al "secuestro exprés" y a las violaciones y abusos sexuales. Dicho temor no es gratuito ni sólo el resultado de la nota roja publicada día con día en los medios. Se tiene temor porque se ha sido ya víctima directa del delito, o porque algún familiar o amigo lo ha sufrido. La información que circula de boca en boca, y que no aparece en los diarios, tiene el efecto de corroborar o refutar lo que publican los medios.

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

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

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

La debilidad del Estado y la impunidad han provocado actos de justicia por propia mano. Se ha visto que los linchamientos se producen cuando los órganos de justicia del Estado no castigan el delito. Esos actos son realizados tanto de manera comunitaria en el medio rural, como por turbas anónimas en las ciudades. Sin embargo, el discurso de las élites tiende a atribuirlo a los llamados "usos y costumbres" indígenas, al "México Profundo". Con ello, estamos ante la actualización de los viejos prejuicios racistas que generalizan los estereotipos y ubican a los indígenas como "bárbaros".

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

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

Bibliografía

Anderson, B. (2001). *Comunidades imaginadas, Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, Fondo de Cultura Económica. [[Links](#)]

Bartolomé, M. A. (1997). *Gente de Costumbre y Gente de Razón. Las identidades étnicas en México*. México, Instituto Nacional Indigenista, Siglo XXI Editores. [[Links](#)]

Beaucage, P. (1987). «Démographie, culture, politique: la condition indienne au Mexique». *Anthropologie et Sociétés*, 11, 2: 13-31. [[Links](#)]

Bonfil, G. (1981). *Utopía y devolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México, Nueva Imagen. [[Links](#)]

Bourdieu, P. (1998). *La domination masculine*. Paris, Seuil. [[Links](#)]

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

CNDPI, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2002). *Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México*. Consultado en Internet

(<http://cdi.gob.mx/index>), 9 de marzo. Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal (2006). Consultado en Internet (<http://cdhdf.org.mx/index.php?id:dipoplacion>), 5 de marzo. [Links]

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

Escobar Ohmstede, A. y T. Rojas (1993). *La presencia del indígena en la prensa capitalina del siglo XIX*. México, T. I, Biblioteca Gonzalo Aguirre Beltrán, INI-CIESAS. [Links]

Fuentes Díaz, A. (2005). «El Estado y la furia». *El Cotidiano. Revista de la realidad mexicana actual*, año 20, núm. 131:7-19 enero-junio. Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, México. [Links]

Gamio, M. [1916] (1982). *Forjando Patria*. México, Porrúa. [Links]

Giddens, A. (2000). *Sociología*, Madrid, Alianza Editorial. [Links]

Héau, C. y G. Giménez (2005). «La representación de la violencia en la trova popular mexicana». *Revista Mexicana de Sociología*, 4:627-659. [Links]

Herittier, F. (1996). *Seminaire sur la Violence*. Paris, Odile Jacob. [Links]

Hébert, M. (2001). «Échanges de pèlerinages, réseaux d'alliance et micropolitique d'un mouvement autochtone au Guerrero (Mexique)». *Recherches Amérindiennes au Québec*, 31, 1: 21-27. [Links]

Ianni, O. (2001). «La violencia en las sociedades contemporáneas». *Metapolítica*, 5, 17: 56-69. [Links]

Oehmichen, C. (1999). *Reforma del Estado, política social e indigenismo en México (1988-1996)*. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. [Links]

----- (2005). *Migración, género y relaciones interétnicas: Mazahuas en la Ciudad de México*. México, UNAM. [Links]

Pronasol (1990). *El combate a la pobreza. Consejo Consultivo del Programa Nacional de Solidaridad*, México, El Nacional. [Links]

Reguillo, R. (2001). «Miedos: imaginarios, territorios, narrativas». *Metapolítica*, 5, 17: 70-89. [Links]

Sánchez Serrano, E. (2003). «De la organización comunal a la creación de la seguridad pública en la Costa Montaña de Guerrero: la experiencia de la policía comunitaria». En: A. Álvaro y V. Camero (eds.). *La sociología hoy en la UNAM*, tomo II: 283-300, México, UNAM. [Links]

Sedesol (2005). Primera Encuesta Nacional sobre Discriminación en México. Consultado en Internet (http://sedesol.gob.mx/subsecretarias/prospectiva/subse_discriminacion.htm#), 24 de abril de 2006. [Links]

Shadow, R. y M. Rodríguez Shadow (1991). «Los robachicos». *México Indígena*, 23: 41-45. [Links]

Stavenhagen, R. y D. Iturralde (eds.) (1989). *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. San José de Costa Rica, Instituto Indigenista Interamericano—Instituto Interamericano de Derechos Humanos. [[Links](#)]

Valencia, E. (1965). *La Merced. Estudio ecológico y social de una zona de la Ciudad de México*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia. [[Links](#)]

Van Dijk, T. A. (2003). *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*. Gedisa, España, Barcelona.

**Fuente: OEHMICHEN, Cristina. Violencia en las relaciones interétnicas y racismo en la Ciudad de México. Cultura representaciones soc [online]. 2007, vol.1, n.2 [citado 2017-05-24], pp.91-117. Disponible en:
<http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102007000100005&lng=es&nrm=iso>. ISSN 2007-8110.**