

Las poblaciones indígenas frente a los mestizos: convivencia, participación y discriminación

Françoise Neff Nuixa*

¿Cómo los indígenas ven a los “mestizos”?, ¿quiénes son para ellos?, ¿cuáles son las formas indígenas de definir las diferencias étnicas? y ¿cómo, a esas concepciones, le subyacen formas de organización social contrastantes, opuestas?

La clasificación de las identidades en categorías como “mestizo” o “indígena” depende del punto de vista que se adopta. Así, para un joven *ñomda'na* (amuzgo) que vivió entre los suyos hasta la primaria, el hecho de ser *ñomda'na* se asocia naturalmente a la lengua con la cual habla, sueña, piensa, juega... A los quince años sale de su comunidad para estudiar en Ometepec y ahí descubre que es “indio” y que eso lo convierte en objeto de discriminación, de segregación. Lo nota en particular para su compañero de salón, *ñomda'na* como él, pero que proviene de una comunidad más alejada, lo que lo hace objeto de “más burlas y aislamiento”. El hecho de hablar su lengua se vuelve un estigma. Cuando este mismo joven llega a la ciudad de México, se da cuenta de que sus familiares residentes en la ciudad ya no hablan *ñomda'na*, que son “mestizos”, dejaron el vestido tradicional, hablan español, viven como ciudadanos. Se interroga sobre lo que es la identidad e ingresa a la escuela de antropología para acercarse a ese “otro” que es él mismo. Ahí descubre que ya no es “indio” sino “indígena”. Después de algunos años de vida en la capital, empieza a “sentir en carne propia” lo que los mestizos designan como “hueva” y que él considera es una forma de expresar el hecho de no querer atender las obligaciones con su lejana familia y

* Profesora-investigadora de tiempo completo de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.



comunidad. Siente como un riesgo el volverse un “individuo” que defiende sus intereses personales antes que los colectivos (Valtierra).

Esta reflexión lúcida sobre un recorrido personal, que sin duda ha sido vivido en forma parecida por muchos jóvenes indígenas, nos lleva a pensar lo “mestizo” y lo “indio” como dos términos relativos entre los cuales las identidades oscilan. Entre la afirmación y la consolidación de un legado, la pérdida de ciertos valores, la recuperación de lo olvidado... Tenemos una infinidad de relaciones posibles con lo otro y la expresión culturalmente reiterada de los peligros de volverse ese otro. Se complica el problema si tomamos en cuenta que el término “indio” no engloba ninguna generalidad existente, sino que es una construcción que no pertenece al universo de pensamiento de los grupos étnicos: es una denominación, como lo vimos en el caso de este joven antropólogo, que se adquiere a través de una experiencia negativa de contacto con la sociedad mestiza. En cuanto al término “indígena”, éste aparece como una problemática de la relación con el otro planteada desde afuera y no constituye tampoco una autodenominación.

Lo “mestizo”

Aunque el “mestizaje” se ha definido a menudo como una mezcla de entidades opuestas, si se considera a partir de los usos comunes de la palabra, designaría más bien “lo inverso de una fusión”. Para las poblaciones indígenas de Guerrero, el “mestizo” es aquel que no suscribe las reglas elementales de convivencia comunitaria. El “mestizo”, si bien se asocia a la ciudad, se encuentra en todas partes, en el pueblo vecino involucrado en relaciones de intercambio comercial desiguales: “vende caro, compra barato”; también en el extranjero: “están ricos, parecen pobres”; en uno mismo, al “adquirir mañas”. En este sentido, para las poblaciones indias, el “mestizo” constituye un parteaguas, marca la frontera entre dos concepciones del mundo, dos tipos de organización social. El “mestizo” es el no-indio, es el que adopta modelos occidentales para conformar, a través de las instituciones estatales, una identidad nacional hispanohablante, es el que se sitúa del lado de quienes tienen el poder y lo ejercen en contra de las comunidades, de quienes controlan la economía.

El “mestizo” ha venido a reemplazar al “blanco” para designar una clase social, aunque los *me'pha a*, siguen utilizando un término que se refiere al color de la piel, *xabú mixa a*, el blanco o *a'gúú mixa a*, mujer blanca, para nombrarlo. En mixteco, también, la palabra se refiere al color de



la piel de los españoles; *ta xa'a* designa al mestizo en forma despectiva; *xa'a* significa “grasoso” (¿de piel grasosa?). El “mestizo” se define también por su uso de la lengua española, *tsa noom tsko*, persona de nueva palabra para los *nomda'na*, (con una connotación quizás evangelista por la palabra “nueva”). En náhuatl, es la distancia que los separa de los mestizos la que aparece en los términos para designarlos, *uequicha*, que viene de *uexca*, “lejos”, significa “el que no es de aquí, el que es de un lugar lejano”, o *chtotlantacatl* (Siméon: *ueca chane*, *ueca tlacatl*). El mestizo, comentan, aunque posee los atributos del poder, es considerado como un ser frágil que tiene poca resistencia física para caminar, que no puede exponerse al sol, que llora cuando pierde sus bienes.

Por otra parte, existe una multiplicidad de términos en español que se emplean como sinónimos de “mestizo” y que subrayan la continuidad de una historia muy antigua de dominación y explotación colonial hasta la situación actual: el gachupín, conquistador español, invasor que impuso su forma de ver con la fuerza; el catrín, una de las cartas del juego de la lotería, que se caracteriza por la forma occidental de vestirse, la “gente de razón”, que se sigue usando.

Se utilizan muy comúnmente términos como “jefe”, “patrón” que aluden a la relación laboral y a la dependencia económica. Las mujeres son designadas como “patronas” y en náhuatl como *xenola* o *chinola*, creación a partir de la palabra española “señora”.

En las danzas de conquista o de evangelización que se presentan para las fiestas patronales, abundan los personajes con máscaras rosadas, ojos azules, bigote o barba que representan a los españoles o a sus descendientes. Algunos tienen un cigarro en la boca, visten sacos, tienen sombreros de felpa. Las mujeres, representadas por hombres disfrazados, lucen largos vestidos floreados y caminan con un exagerado movimiento de caderas. Se representan también como grandes estructuras de otate vestidas y pintadas, las Mojigangas. Todos estos personajes parecen venir de las estampas de tiempos remotos para mantener y perpetuar la memoria de historias vividas. Tal es el caso de don Manuel, que dejó a la posteridad una danza que tiene su nombre transformado en genérico: Los Manueles. Este hacendado de Ayotzinapa “era una persona de mal carácter y déspota que trataba muy mal a los peones y a los otros empleados de la hacienda, provocando con ello un gran malestar y rencor hacia su persona” (Vélez y Vélez, 2006). La danza permitió invertir una realidad de opresión y de explotación en una burla contra el patrón, contra sus abusos de poder. Tuvo mucho éxito y se difundió en toda la región. En



una representación de esta danza, a la cual asistí hace algunos años en Mochitlán, don Manuel se encontraba sentado en medio del círculo de los danzantes mirándose a sí mismo en un espejo, al mismo tiempo que los Manuelitos intentaban seducir a su mujer, la Manuela. Los Manuelitos bailaban con unas sonajas que simulaban el ruido del dinero acumulado. Los danzantes se apoyaban en bastones torcidos en forma de culebras que representaban el mal.

El Diablo es otro personaje de las danzas y de la tradición oral indígena que se viste como el hombre occidental, y que atrae a sus presas con el señuelo de un enriquecimiento fácil. Es por naturaleza ambiguo, “tanto te puede hacer bien, como te puede hacer mal”, ya que son las circunstancias las que determinan, el carácter positivo o negativo que preside a su encuentro. Sin embargo, las riquezas obtenidas por su intermediación son ilusorias, las vacas negras con grandes cuernos que entregó a cambio de la vida del pobre crédulo no dieron leche, el oro se volvió estiércol, etcétera.

Otro personaje ronda en las noches más oscuras. Seductor como el Diablo, el Charro Negro aparece en los lugares apartados, “con espuelas y caballo grande, con un sombrero y la figura del capataz” (González), para perder al que se alejó de su comunidad, para robar a las mujeres. Los relatos de su aparición muestran los riesgos de las alianzas con el mestizo: quien cede a la tentación de volverse rico, blanco, poderoso, se expone al castigo, a la violación, al maltrato.

La integración de estos personajes a la cultura indígena parece tener un doble propósito: por una parte, burlarse de la prepotencia, del narcisismo, del egoísmo, de la avaricia y, por la otra, integrar al otro a su mundo como figura del peligro, que marque el límite de la identidad propia. En este sentido, se considera que “yo soy parte de esto porque estoy aquí”, ya que no se puede escapar al contacto con el otro, ni a su “contagio”. La diferencia étnica se interioriza como una posibilidad de este mundo de encuentros que pueden ser afortunados o desafortunados y que interfiere forzosamente con la identidad.

El sentido del humor, como forma de resistencia, permite poner en escena una lógica diferente y llevar hasta sus últimas consecuencias la valorización del individualismo, del enriquecimiento... En la siguiente narración *me'phaa*, los personajes son unos “congresistas” que debaten sobre “asuntos importantes” y llevan al absurdo las implicaciones de esos valores:



Sucedió que una vez hubo un congreso de codos donde se trataron asuntos importantes; esto se realizó cerca de un río. Tardaron, los codos, mucho en terminar. Dos días en que nadie salió; y por lo tanto tenían bastante hambre. Entonces se preguntaron cómo hacer para comer y quién iría a pagar lo que habían de consumir. Alguien propuso: “Nos meteremos al agua y el primero que saque la cabeza será el que pague la comida”. Todos estuvieron de acuerdo. Al día siguiente, todos amanecieron ahogados (Relatos tlapanecos, 1995: 31).

Como para la danza de los Manuelitos, donde las sonajas simulaban la acumulación del dinero, este relato evidencia la tragicomedia de un mundo que se rehúsa a “dar”. El “mestizo” se designa también como el “coyote”, ya que come carne y tiene los “ojos calientes”. Se caracteriza por su envidia, por el deseo de apropiarse de los bienes de todos y por no querer compartir. Busca sacar provecho de lo que otros han “trabajado”, cosecha en su lugar y que, como lo comentan, “su medio así lo forma”. “A la persona que no quiere trabajar, no se le exige que participe, pero casi es un delito que haga uso del trabajo del pueblo” (Gutiérrez, 1997: 80).

Las modalidades del “dar” son totalmente opuestas entre los dos tipos de sociedades. Así, los indígenas consideran que ciertos bienes son “sagrados”. Son los que aseguran la sobrevivencia y por lo tanto no se pueden vender. La comida, el alojamiento, en particular en los tiempos de fiestas, no deben faltar a nadie. Se reprueba cuando algún mayordomo guarda para sí parte de la comida o de la bebida destinada a ser repartida.

Una familia *ñuu savi* deja su cama de otate y duerme en el piso cuando recibe invitados, “da lo mejor”. Esta actitud contrasta con lo que ellos mismos reciben cuando están fuera de sus comunidades: “en la ciudad, quién te regala comida aunque estés pérdida, quién te ayuda, quién te invita a su casa, quién te dice: ‘No pues, vente a dormir a mi casa’. Hay desconfianza” (Villega). Muchas veces son los restos, lo inservible, lo que reciben; se presupone que lo poco que se les da es mucho para ellos que no tienen nada.

Para los indígenas, más que el hecho de “dar”, es la manera de dar la que es importante y que hace toda la diferencia entre el buen o el mal ejercicio de una mayordomía, por ejemplo. El “don” pierde todo valor cuando quien da lo hace “sin gusto”, ya que espera obtener algún tipo de



beneficio o de ganancia personal por su gesto, en lugar de buscar el provecho y el bienestar del destinatario.

En cuanto a las relaciones de trabajo, los mestizos creen que la autoridad, que se manifiesta dando órdenes, es fundamental para tener eficiencia en la producción. Sin embargo, produce un efecto contrario al someter las relaciones de trabajo a un constante regateo. Los trabajadores son llevados a adoptar una actitud que responde al tratamiento que reciben: “si no hay precio, no hacen”, y como no sienten responsabilidad por no tener voz, se desinteresan de los resultados de una obra: “a mí no me dijeron”. Para los indígenas, un buen trabajo se realiza sin la imposición de un horario y para que la comunidad se beneficie.

Bartolomé López Guzmán, profesor bilingüe *ñomda'na* (entrevista de Gutiérrez, 2001), observa, acerca de la organización del trabajo en la región amuzga, que “la gente coopera con su trabajo cuando se trata de un bien para el municipio, como las fajinas”. El trabajo colectivo que entre los otros grupos llaman *tequitl* o “cambio de brazos”, asegura relaciones de reciprocidad entre todos los participantes y no requiere de un pago. Los problemas aparecen cuando se quiere instaurar, desde programas exteriores, tipos de organización para la producción que tienen como fin generar ganancias individuales.

Hay quien ha propuesto otra forma de organización, por ejemplo una granja de peces. Si íbamos a ser diez socios, que hubiera diez tanques. Cada cual con el suyo, pero a la hora de comprar alimentos, entonces nos juntáramos. Quien lo propuso decía que no se puede todo para todos, que lo que es de todos es de nadie, nadie le quiere entrar bien, esto es una cosa complicada (Gutiérrez, 2001: 28).

Así aparecen dos concepciones antagónicas del trabajo en cuanto a los fines que se proponen.

Para los mestizos, lo colectivo está constituido por la suma de individuos responsables de sus actos. El valor de cada uno, su voluntad personal de trabajar para obtener una ganancia, asegura el éxito de la empresa. Lo colectivo en este caso potencializaría cada proyecto individual: reduce los costos y aumenta las ganancias de cada uno. La búsqueda de un beneficio directo



personal constituye aquí el motor laboral que estimula el “entrarle bien al trabajo” y garantizaría la “responsabilidad” moral.

Al contrario, el trabajo colectivo indígena se realiza para que la comunidad en su conjunto se beneficie. Cuando el colectivo prospera, cada miembro se beneficia. En este caso, no se requiere de una autoridad o de un garante exterior que asegure el valor ético, la capacidad de trabajo de los individuos. La comunidad no es la suma de los individuos que la constituyen, ni la suma de sus esfuerzos en vista de provechos personales. Es la entidad básica y es solamente en la medida en que la comunidad esté bien, que quienes la componen pueden serlo. Eso le da sentido a “todo para todos”, que no es un simple lema sino la expresión de una concepción compartida por los miembros de cualquier sociedad indígena. La dependencia orgánica de todos los miembros de la comunidad hace que el bienestar individual requiera de un equilibrio global. En este sentido, la relación de causa y efecto está totalmente invertida. Tanto la distribución de los bienes como la responsabilidad por los desequilibrios, delitos, enfermedades, son compartidos entre todos, aunque exista un sistema de rotación de quien asuma esta responsabilidad en forma más específica. Por otra parte, una comunidad está constituida por múltiples trayectorias personales que se conjugan y esfuerzos que se complementan. Como lo consideraron varios autores, en el estado de Guerrero no se encuentran “jerarquías de cargos”, ya que cada miembro de la comunidad puede sucesivamente pasar de una responsabilidad mayor a una menor y recíprocamente sin que exista un orden preestablecido (Oettinger, Dehouve, Good, Neff). Las circunstancias dictan el papel que cada uno asume en función de las necesidades colectivas y no por la búsqueda de ascensión personal. La concepción mestiza ignora la relación orgánica, la sustituye un orden jerarquizado que se funda en la competitividad. Esta última remite a un sujeto que requiere del sentido de propiedad para implicarse y saber que las ganancias serán suyas y no de otros.

La introducción de los partidos políticos, la multiplicación de los grupos religiosos y también la entrega de recursos que pretenden contrarrestar la pobreza constituyen factores de división para las poblaciones indígenas. Los partidos políticos son los agentes de una distribución desigual de los recursos; los grupos religiosos oponen a los individuos a la comunidad e impiden la circulación de los bienes y su repartición. ¿Qué queda del Tlacoapa —descrito por Marion Oettinger en el Tlacoapa actual— después de la migración y de la imposición de los partidos



políticos?: “Antes eran todos unidos, había como más homogeneidad, ahora está desorganizado; de hecho, antes era nada más la religión católica, ahora hay siete religiones” (Bautista). La cultura familiar se va desmoronando, su transmisión por parte del padre o de la madre: “ya que entró en una religión, ya no nos dice cosas de su pueblo, ya está cambiando” (Villega).

La fascinación de los españoles por el oro como principal vía de acceso al poder en su sociedad se perpetuó a través de la creencia de que los problemas se resuelven con dinero. Sin embargo, el balance al que llegan muchas comunidades es que “no existen problemas cuando no hay ingresos económicos, el problema es cuando éstos aparecen”. Es interesante ver las soluciones que algunas organizaciones de La Montaña han encontrado para extender los beneficios de los recursos recibidos. Como para el “dinero de los santos” se realizan préstamos que, al aumentar la cantidad inicial, permiten una mejor distribución entre un número mayor de comunidades o de grupos.

La sociedad indígena ha sido considerada “sin dios y sin ley”. Según los misioneros, requería de la palabra escrita para acceder al reino de Dios. Hasta la actualidad, la palabra de “ley” sigue esgrimiéndose como un arma para desacreditar prácticas y conocimientos que permitan resolver conflictos y restablecer equilibrios. Sin embargo, la impunidad que impera en la región indígena de Guerrero y la ineficiencia del sistema judicial, llevó a algunas comunidades indígenas a buscar por otras vías soluciones a los problemas de seguridad, robos, violaciones, asesinatos. Desde los usos y costumbres se implementó una forma inédita de impartir justicia.

Que los usos y costumbres de los pueblos indígenas no son normas monolíticas ni completamente acabadas, sino aspectos dinámicos en constante proceso de readecuación y mejoramiento según las necesidades propias de cada comunidad y la presión del entorno social, político y económico [...]

Cada caso tratado por usos y costumbres es considerado como un entretrejo de relaciones complejas que llevó a una situación delictiva, por lo cual no puede existir una solución predeterminada que dicte y prescriba, desde un modelo abstracto, cómo se debe enjuiciar la realidad. Es a través de la búsqueda del consenso para su resolución que se reafirman



constantemente los valores que permiten adecuar un juicio a sus circunstancias históricas con una admirable flexibilidad.

En tanto impere la convicción de la superioridad del modelo occidental a nivel institucional y se siga ignorando el interés de otras formas de resolver problemas y de organizar las relaciones, la sociedad nacional seguirá mutilándose de la mayor parte de su potencial intelectual y de su creatividad. Las poblaciones indígenas de Guerrero, que han conservado su capacidad de adecuarse a nuevas circunstancias por su aguda percepción del movimiento como principio motor del mundo (en este sentido, su tradición, más allá de conservar contenidos, consiste en su capacidad de adecuarse al presente), se han enfrentado a múltiples dificultades y a mucha incompreensión, a tal punto que piensan que “ahora el problema no son los asaltantes, ahora es la ley, son las estructuras legales [...]”

Quizás por enfrentar tantos obstáculos —la ley que cobija la ilegalidad—, algunos llegan a creer en la inservibilidad de su legado y en la superioridad del otro. Es cuando se cansan o se dejan seducir... que se opera su mutación en Charros Negros o en Chinolas. La mayor parte de las poblaciones indígenas sigue y seguirá contando historias de seres nocturnos que rondan en los límites de sus tierras y que se roban a uno que otro de los suyos, pero desaparecen cuando se levanta el sol.

Agradecimientos a Gisela Bautista Martínez, Esteban Godínez Flores, Marvin González Morán, Geovani Valtierra Gil, Mireya Villega Cabrera, Jaime Leyva, Soledad Pérez, estudiantes y maestros bilingües del taller de Soledad Pérez (Universidad Pedagógica Nacional, México).

