
OLIGARQUÍA, IDEOLOGÍA Y RACISMO EN EL CENTRO DE CHIAPAS: ELEMENTOS PARA UNA DISCUSIÓN TEÓRICO-METODOLÓGICA

*Olivia Gall**

Resumen

El artículo que aquí presento está constituido por una serie de reflexiones tanto históricas como teórico-metodológicas en torno a la historia de la discriminación racial y socio-cultural contra los indígenas en el estado de Chiapas a lo largo del último siglo. Estas reflexiones han surgido a raíz de la elaboración de un proyecto de investigación sobre el tema, que intenta relacionar la historia política con la historia cultural y estudiar esta discriminación desde el punto de vista tanto de la producción de ideología como de la construcción de identidades y alteridades socioculturales.

Abstract

This article is made of a series of historical, theoretical and methodological thoughts around the history of racial and sociocultural discrimination against Chiapas' indigenous population, during the period lying between the beginning of General Porfirio Díaz' regime (1876) and the last year of Licenciado Carlos Salinas' government (1994). These ideas are the result of a few months' work on a research project about this subject. In this project the author tries to relate political and cultural history and study this discrimination from two points of view: the production of ideology and the construction of sociocultural identity and otherness.

* Deseo agradecer a la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM el espacio que me brindó y al Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) el apoyo económico que me ofreció para la realización del trabajo necesario para elaborar este artículo. Asimismo les agradezco profundamente a Graciela Freyermuh, Aída Hernández, Gabriela Vargas (del CIESAS Sureste), a Dolores Aramoni, (del Instituto de Estudios Indígenas de la UNACH) y a Alicia Castellanos (del Departamento de Antropología de la UNAM Iztapalapa) su apoyo, paciencia, críticas y comentarios a este proyecto.

Planteamiento del problema

La investigación a la que este proyecto introduce tiene concretamente por objeto estudiar y analizar un aspecto específico de la producción ideológica de dos sectores de la oligarquía del centro de Chiapas, el tuxtleco y el sancristobalense. Se trata de la percepción que cada uno de estos sectores ha manifestado, a lo largo de los últimos 118 años (1876-1994), acerca de la identidad socio-cultural de los indígenas de la región (el "otro"), a través del discurso de sus respectivos intelectuales orgánicos. El trabajo que aquí se presenta estudiará, en otras palabras, el discurso en el que ha quedado plasmada la construcción de la otredad indígena, tal y como ésta fue elaborada, a nivel ideológico, por los intelectuales orgánicos de cada uno de estos dos sectores de la clase dominante local, a lo largo del periodo de tiempo considerado.

El estudio de la construcción ideológica de la otredad indígena por parte de la oligarquía tuxtleca y sancristobalense constituirá, en esta investigación, el camino hacia la respuesta a su interrogante central: ¿hasta qué punto dicha construcción ha contribuido a conformar, históricamente hablando, una ideología dominante fuertemente teñida por la discriminación fenotípica, socioeconómica, política y cultural en contra de los indígenas en el centro de Chiapas?

Esta interrogante será contestada sobre la base de dos premisas: primero, que es necesario partir de una toma de conciencia de que las ciencias sociales modernas han llegado a un acuerdo bastante amplio en el sentido de que la especie humana no puede ser vista de entrada en términos de un conjunto de grupos cuyas diferencias básicas se explican desde el ángulo de la genética, de las divisiones raciales, puesto que las mezclas genéticas son, desde hace varias centurias ya, múltiples y complejas en todo el planeta. Segundo, que dichas complejas mezclas genéticas no han evitado, sin embargo, la constante proliferación de una multiplicidad de conflictos interétnicos en los que están frecuentemente presentes los factores discriminación, rechazo, aislamiento, marginación, explotación, injusticia, de unos grupos hacia otros. Existe hoy en día una importante discusión en el seno de estas disciplinas acerca de cómo debe calificarse, definirse, a estos fenómenos de discriminación socio-cultural. Una parte de esta discusión aborda la pregunta de hasta dónde es o no pertinente seguir utilizando el concepto "racismo" para definir por lo menos a algunos de dichos fenómenos, que también han

sido agrupados bajo los conceptos de “xenofobia” o “heterofobia”.¹ El presente trabajo se insertará dentro de esta discusión que, contrariamente a otros países, en México apenas se inicia. Al combinar los resultados de la investigación con los avances teóricos y metodológicos existentes en este terreno, intentará determinar si en el contexto de la formación social chiapaneca de los siglos XIX y XX, se puede o no definir a la discriminación anti-indígena de los grupos de élite locales en términos de racismo, o en otros términos que ilustren claramente este aspecto de las relaciones interétnicas y de clase en la región.

Este estudio se llevará a cabo sobre la base de cuatro constataciones que serán determinantes en su desarrollo:

1. La construcción de la otredad sociocultural no necesariamente redundará en prácticas o en representaciones discriminatorias. Sin embargo, la historia nos ha demostrado que cuando dicha construcción corresponde a los sectores sociales dominantes, en general se traduce tanto en prácticas como en valores, normas y representaciones discriminatorias hacia el “Otro” dominado. Desde mi punto de vista, en los países con pasado o presente colonial—como lo es México y, dentro de él, el estado de Chiapas— el principio discriminatorio hacia la población aborígen empieza a operar a partir del momento mismo en que tiene lugar la conquista. Opera tanto a nivel estructural como superestructural. Parte de la instauración de relaciones de producción y de poder, en las que el lugar que cada quien ocupa le es asignado antes que nada de acuerdo a su pertenencia étnica, sobre la base de una concepción etnocéntrica históricamente determinada del mundo. Esta concepción establece la autoidentificación fenotípica y socio-cultural del “nosotros” conquistador, *versus* la adscripción fenotípica y socio-cultural del “otro”, aborígen y conquistado.²

2. Históricamente hablando, la oligarquía sancristobalense y la oligarquía tuxtleca se constituyeron de maneras muy diversas que no solamente las distinguen hasta hoy en día una de la otra en varios sentidos, sino que, además, las han conducido a estar distanciadas, enfrentadas e incluso enemistadas a lo largo de los dos últimos siglos. Dentro de los factores que explican sus diferencias se encuentran los de carácter geográfico,

¹ Ver el número 35 de la *Revista de Estudios Sociológicos* de El Colegio de México, recientemente publicado (febrero de 1995) cuyo tema es el resurgimiento del racismo.

² Ver Martha Casaús Arzú, *Guatemala: linaje y racismo*, FLACSO-Guatemala, 1992; Franz Fanon, *Los condenados de la tierra*, México, FCE, 1963 y *Peau noire, masques blancs*. París, Seuil, 1953; Tzvetan Todorov, *La conquista de América. el problema del otro*, México, Siglo XXI, 1989 y *Nosotros y los otros*, México, Siglo XXI, 1989.

geopolítico, político, económico y sociocultural. El conjunto de estas diferencias entre la clase dominante tuxtleca y su homóloga sancristobalense ha redundado en la conformación histórica de dos distintas maneras de ver el mundo, de dos distintas formas de pensar, en una palabra, de dos ideologías distintas; pero también, de dos muy distintas percepciones del “nosotros” grupal.³

En efecto, dentro de la visión del mundo de cualquier grupo sociocultural, una parte importante está constituida por la construcción ideológica históricamente determinada del “nosotros”: nosotros, grupo étnico, sociocultural y político, con un papel específico que jugar dentro del universo que queremos construir, conservar o transformar para nuestra gente, para los nuestros. En este sentido, cabe suponer que en este trabajo encontraremos seguramente dos visiones distintas —una tuxtleca y una coleta—⁴ de la propia identidad. Sin embargo,

3. Nos encontramos en el caso de una formación social regional, la chiapaneca, en la que conviven distintos grupos étnicos. En este caso, la construcción ideológica de la identidad de cualquiera de los sectores socioculturales que componen dicha formación social, debe analizarse tomando en cuenta el contexto de las relaciones interétnicas específicas que la caracterizan. Dentro de dicho contexto, la construcción ideológica del “nosotros” grupal corre siempre paralela a la construcción ideológica del “otro”; es decir, de aquel grupo étnico y sociocultural que se distingue en varios sentidos del “nosotros”. En el caso de Chiapas, para los blancos y mestizos (ladinos), quien más claramente se distingue de ellos es el indígena. Tanto para los económica y políticamente poderosos mestizos o blancos coletos como para sus homólogos tuxtlecos, es el indígena quien fenotípica, cultural y socialmente hablando, más se distingue de su respectivo “nosotros”. Es a quien ven como su contraparte racial, social y cultural. Es el espejo que de ninguna manera les devuelve su imagen.⁵

En este sentido, es necesario considerar, como territorio de base de

³ En sentido estricto, sería más correcto hablar de la conformación de por lo menos dos visiones del mundo, ya que dentro de cada uno de estos sectores dominantes pueden haber coexistido a lo largo de los 118 años estudiados, varias ideologías.

⁴ Uso en este proyecto el término “coleta” como sinónimo de sancristobalense. Cabe aclarar que este término no es de ningún modo despectivo, ya que los propios sancristobalenses se auto-nombran coletos con orgullo.

⁵ Ver José Carlos Aguado y María Ana Portal, *Identidad, ideología y ritual*, México UAM-I, 1992; Georges Balandier, “La aprehensión del otro: antropología desde fuera y antropología desde dentro”, en *Revista de Occidente*, núm. 140, Madrid, 1993; Roger Bastide, 1970, *El próximo y el extraño*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970; Frederick Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, FCE, México, 1976; Jean Pierre Vernant, *La muerte en los ojos. Figuras del Otro en la antigua Grecia*, Barcelona, Gedisa, 1986.

esta investigación que, a lo largo del periodo estudiado, la oligarquía sancristobalense y la oligarquía tuxtleca han convivido de cerca con dos tipos de grupos indígenas distintos entre sí, cuya fuerza de trabajo han explotado: los tzeltales y los tzotziles de los Altos por una parte y los zoques de los valles centrales por la otra.⁶ Esto significa que, si bien el objeto de estudio de este trabajo es la visión del otro indígena que cada uno de estos dos grupos oligárquicos tiene, no se podrá dejar de tomar en cuenta aquí tanto las características históricas que conforman objetivamente a los grupos indígenas a quien los oligarcas tienen cerca, como la imagen que dichos grupos indígenas “han decidido” transmitirles a sus explotadores. Una “decisión” que puede presentarse ya sea como un mecanismo inconsciente de defensa, o como un mecanismo consciente de resistencia activa, ambos históricamente aprendidos a partir de la conquista en el siglo XVI.

4. Dentro del periodo estudiado, entre 1876 y 1892, la sede de la capital político-administrativa del estado de Chiapas era San Cristóbal de Las Casas. Como resultado de una lucha por el control del poder económico y político entre estos dos grupos de élite, lucha que durante el porfiriato se resolvió a favor de la oligarquía tuxtleca, en 1892 dicha sede pasó a Tuxtla Gutiérrez. Esto significa que a lo largo de la mayor parte de la segunda mitad del siglo XIX, la oligarquía sancristobalense tuvo un mayor control del poder político-administrativo regional, el cual perdió en beneficio de su homóloga y rival tuxtleca, a partir de la llegada de Don Emilio O. Rabasa a la gubernatura del estado.⁷

De estas cuatro constataciones se derivan tres premisas que guiarán la visión del problema a estudiar. En efecto, para lograr entender con la mayor exactitud posible la construcción ideológica de la otredad indígena por parte de los intelectuales orgánicos de los dos grupos objeto de

⁶ Ver Dolores Aramoni, antropóloga chiapaneca especialista en zoques, *Fuentes para el estudio de Chiapas*, UNACH, Chiapas, 1978; y *Los refugios de lo sagrado*, México, CNCA, 1992; Ver los textos clásicos de Fernando Benítez, *Los indios de México*, México, Era, 1985; Gertrude Duby, *Chiapas indígena*, México, UNAM, 1961; y Ricardo Pozas Arciniega: *Chamula*, Colección INI, 1-1, 1-II, Clásicos de la antropología mexicana, INI, México.

⁷ Debo aclarar que decidí no incluir a la oligarquía del Soconusco, especialmente la de Tapachula, como parte fundamental del objeto de estudio de este trabajo, a pesar de que, especialmente a partir de fines del siglo pasado, ésta juega un papel primario en el estado en lo que a generación de oligarcas se refiere. La oligarquía tapachulteca se ha distinguido de las del centro del estado por un factor económico fundamental que introduciría otras variables en el análisis: a diferencia de esta última, se ha conformado básicamente en torno a la explotación de mercancías producidas para el mercado internacional —el cacao y el café— que le han valido, casi siempre, la protección del gobierno federal. Por otra parte, este grupo oligárquico nunca ha detentado el poder político estatal, por lo que no presenta una de las características que en este trabajo han sido planteadas como centrales para el análisis.

nuestro estudio, este trabajo habrá de tomar en cuenta las diferencias existentes, a lo largo del periodo 1876-1994 entre:

a) Sus respectivas construcciones ideológicas del “yo” grupal. Re-construiré dicha construcción a partir de los discursos de cada uno de estos dos sectores acerca de: la nación, la región, la propia localidad, la propia ciudad, el futuro deseable para la región, el propio papel económico, político y cultural en la construcción de este futuro y, finalmente, la visión del otro grupo de élite estudiado –el grupo rival– en la construcción de este futuro.

b) Sus respectivas construcciones ideológicas del otro indígena en función de:

- las características histórico-socioculturales específicas del (de los) grupo(s) indígena(s) que cada cual ha tenido geográficamente más cerca;
- las relaciones interétnicas y de producción que cada cual haya establecido con él (ellos);
- la imagen que cada uno de estos grupos indígenas “ha decidido” transmitirles a los poderosos y a sus intermediarios.

c) Sus respectivas posiciones frente al poder político estatal y federal. En otras palabras, la posición de cada cual frente al control de o a la injerencia en los aparatos ideológicos del Estado. Control o injerencia en los que se refleja su ideología en general y su visión del indígena en particular, y que se traducen en políticas públicas destinadas a la población chiapaneca en su conjunto y, dentro de ella, a la población indígena del estado entero. En otras palabras, uno de los elementos cuyo estudio también habré de abordar aquí, son las políticas públicas destinadas a los indígenas, fundamentalmente las políticas educativas y de salud. Estudiaré dichas políticas siempre y cuando: a) hayan sido diseñadas desde el gobierno federal y hayan sido evaluadas, criticadas o comentadas en documentos escritos o en discursos pronunciados por funcionarios del gobierno local, o bien b) hayan sido diseñadas directamente por estos últimos funcionarios, cuya élite forma parte del grupo de los intelectuales orgánicos de estos dos grupos oligárquicos.

Por intelectuales orgánicos entenderé aquel conjunto de personas que tiene la capacidad para organizar a toda la sociedad, incluyendo desde su compleja red de servicios y sus instituciones culturales hasta el órgano del Estado.⁸

⁸ Ver definición de “intelectual orgánico” en el rubro IV. Consideraciones teórico-metodológicas.

Para localizar mi objeto de estudio abrevaré en diversas fuentes de información: discursos de carácter político, social y cultural; planes, programas e informes de gobierno; reportajes, entrevistas y editoriales periodísticos; correspondencia personal, intelectual y/o política; obras literarias y, finalmente, material de historia oral recopilado mediante entrevistas personales con los protagonistas de estas ideas, sus familiares (contemporáneos o descendientes), amigos, admiradores, discípulos y/o críticos.

Al trabajar sobre un periodo que abarca un total de 118 años, mi intención es contribuir al estudio de algunos de los elementos estructurales de larga duración en la historia de esta región de México, que está fuertemente poblada hasta hoy en día por indígenas. Estos elementos, cuyo lapso de vida es más largo que el tiempo coyuntural (entre 10 y 50 años) y en ocasiones más largo que el tiempo secular, conforman una serie de movimientos histórico-estructurales lentos. El análisis de este tipo de movimientos le permite al historiador ver a las civilizaciones "en su longevidad o, si se prefiere, en sus permanencias, sus estructuras, sus esquemas casi abstractos y, sin embargo fundamentales". Hay estructuras que cambian a un ritmo tan lento que parecería no existir transformación alguna; parecería que, incluso, obstaculizan el cambio estructural, se oponen a él. Son sin embargo fundamentales porque, en ocasiones, cuando un historiador intenta conocer y reproducir de la manera más fidedigna posible cómo era una sociedad dada en una época determinada, descubre que los elementos que fueron obstáculos al cambio resultan ser igual o más significativos que aquellos que lo promovieron.⁹

La extensión en el tiempo del periodo que pretendo abarcar deriva en la imposibilidad de trabajarlo mediante una revisión exhaustiva de las fuentes. He decidido estudiar, por lo tanto, únicamente algunos de los muy diversos momentos históricos importantes que conforman los 118 años considerados. La selección de dichos momentos significativos ha respondido a dos criterios: uno de tipo histórico-político, es decir, los periodos escogidos son periodos significativos, importantes en la historia política del centro de Chiapas en relación con la entidad o la nación; otro de tipo práctico, es decir, los lapsos de tiempo que habrán de trabajarse son aquellos para cuyo estudio el investigador cuenta con materiales suficientes dentro de los periódicos, archivos y testimonios orales que constituirán las fuentes primarias de la investigación. Estos periodos,

⁹ Ver Fernand Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza Editorial, 1986 y *Las civilizaciones actuales*, México, Ed. Rei, 1991.

que sería muy largo enumerar en el contexto de este artículo, suman un total de 60 años.

La intención que anima este trabajo es demostrar la hipótesis inicial y abrir una reflexión en torno a las preguntas que ella plantea. La hipótesis es: la construcción histórico-ideológica de la otredad indígena por parte de la clase dominante local del centro de Chiapas ha contribuido de manera importante a conformar un cuerpo ideológico racista anti-indígena en la región. Las preguntas que, por ahora, se plantean en torno a dicho planteamiento hipotético son: ¿ha sido la ideología racista un elemento estructural central, uno de los hilos conductores de la ideología de la clase dominante local del centro de Chiapas? ¿Podría afirmarse, en este caso, que la ideología racista de la oligarquía del centro de Chiapas se ha erigido en uno de los elementos que –desde la superestructura y la interacción de esta última con la estructura– más han obstaculizado el cambio, la transformación histórica de las estructuras socioeconómicas de la región? O, en otras palabras, ¿lo que no ha cambiado ha marcado la historia de esta parte de la entidad de una manera igual o incluso más importante que lo que sí ha cambiado? ¿Cómo han determinado las diferencias geográficas, geopolíticas, sociales y culturales, que han marcado las relaciones interétnicas tanto en los Altos como en los valles bajos, el(los) tipo(s) de ideología(s) racista(s) practicada(s) por la oligarquía coleta y por la oligarquía tuxtleca? ¿Puede afirmarse que dichas diferencias han conformado por lo menos dos tipos distintos –un tipo coleta y un tipo tuxtleco– de ideologías racistas en la región? ¿Ha sido o no monolítica la ideología racista en el seno de cada uno de los grupos de élite estudiados?

Puede cada uno de estos tipos de ideologías racistas ser definidas haciendo uso de la tipología que los especialistas han establecido para el análisis de fenómenos de discriminación en otras regiones del planeta, como son “racismo asimilacionista”, “racismo segregacionista”, “racismo diferencialista”, “fundamentalismo cultural”, “nuevo racismo”, “xenofobia”, “heterofobia”, etcétera? (ver rubro Consideraciones teórico-metodológicas). ¿Hasta dónde han estado marcadas éstas por cambios y hasta dónde por permanencias a lo largo del periodo estudiado?

Contextualización histórica

La historiografía chiapaneca se ha dedicado muy poco al estudio de la élite regional y/o de las élites locales. La mayoría de los trabajos de los “chiapanecólogos” –antropólogos, sociólogos e historiadores– está de-

dicada al estudio de los indígenas.¹⁰ El trabajo que aquí se presenta pretende contribuir a llenar dicha laguna historiográfica, pero desde el punto de vista no solamente de la historia política sino también de la historia cultural.

Para hacerlo, tomará como eje un suceso crucial en la historia de la élite chiapaneca, sobre todo en lo que toca a la distribución del poder en su seno y a la relación del poder estatal con el federal: a fines del siglo XIX, concretamente en 1892, la sede de la capital político-administrativa estatal pasó de San Cristóbal de Las Casas a Tuxtla Gutiérrez. Este suceso marcó una alteración definitiva del equilibrio de la balanza del poder y de la dominación en la entidad: durante los casi trescientos cincuenta años que separaron la conquista de Chiapas del año de 1892, la oligarquía sancristobalense tuvo acceso a un mayor control del poder político en la región ya que San Cristóbal era la capital político-administrativa. Esta oligarquía era en su mayor parte vieja como la colonización de Chiapas. Estaba enclavada en la zona de los Altos, una región a la que durante siglos fue más fácil acceder desde Guatemala que desde la Ciudad de México, lo cual la aislaba de y le daba autonomía frente al poder central de la nación. Habitaba, dominaba y dirigía esta región, la parte de la entidad más fuertemente poblada por aquellas etnias indígenas, la tzeltal y la tzotzil, que, por múltiples razones —en las que juegan desde la geografía hasta la forma en la que se llevaron a cabo dos conquistas de la región, la mexicana y la española—, siempre se han resistido a la asimilación. Era, finalmente, políticamente conservadora y profundamente ligada a la Iglesia.

Los sucesos de 1892 afectaron profundamente sus intereses en todos los sentidos. Mucho de lo que ella perdió en ese año —y aquí reside uno de los elementos centrales de esta investigación— le fue expropiado por otro sector de la oligarquía local: el sector dominante y dirigente en las tierras bajas de los valles centrales, cuyo centro era Tuxtla Gutiérrez. Este sector oligárquico era muy distinto de ella: como grupo, era mucho más joven de edad; era dinámico y favorable a la modernización de las técnicas y, hasta cierto punto, de las relaciones de producción en el campo. Estaba enfrentado con la Iglesia en el sentido de que le disputaba a ésta tanto su posesión de grandes extensiones de tierra como su poder ideológico y cultural. Habitaba una región poblada por indígenas zoques,

¹⁰ De hecho, solamente hay dos trabajos que se dedican específicamente a las élites en esta parte de la historia de Chiapas. Me refiero a Thomas Louis, Benjamin, *Register of Chiapanecan Elites, 1890-1940*, 1980, mimeo.

la etnia chiapaneca que más se ha hecho a las maneras mestizas, sin por ello perder su identidad socio-cultural. (Aramoni, 1992, *op. cit.*) Mestizos pobres y zoques constituían la mano de obra que hacía trabajar sus fincas y comercios. A esta región, cruzada de cabo a rabo por el gran Río Grijalva, era fácil acceder desde Tabasco, Veracruz o Oaxaca, lo cual facilitaba el contacto de la oligarquía tuxtleca con el poder federal, y explica en parte que, para fines del siglo XIX, su posición empezara a ser más favorable a una relación más estrecha con el gobierno central.¹¹

Para principios del porfiriato, las evidentes diferencias que se habían conformado históricamente entre estos dos sectores de las élites económicas y políticas chiapanecas, habían tomado la forma de una franca enemistad. Dicha enemistad había pasado por una primera etapa crítica en los años del gobierno de la Reforma de Don Angel Albino Corzo, a mediados del siglo XIX, quien derrotó militarmente a los sancristobalenses, obligándolos a confinarse alrededor de San Cristóbal. Después, entre el paso de la capital política estatal a Tuxtla Gutiérrez y 1920, año del ascenso al poder federal de los gobiernos del triunvirato sonoreense, esta enemistad se convirtió en una franca lucha por el control de la hegemonía en la región. Esta lucha pasó a ser el conflicto político central de la entidad a lo largo de dicho periodo, adoptando en ocasiones el carácter de una verdadera guerra civil. Por ejemplo, durante el periodo 1911-1914, la primera etapa de la Revolución Mexicana, que en Chiapas no consistió en una guerra entre clases sociales sino en una guerra inter-élites. Asimismo, entre 1914 y 1920, años en los que el sector tuxtleco seguía apoyando la alianza con el poder central –aun cuando éste era para entonces revolucionario y ya no porfirista–, mientras que el sector sancristobalense se encontraba dentro de aquella parte de la oligarquía regional que seguía rechazando violentamente la dominación del poder federal en la entidad.

Entre 1920 y la década de los cuarenta, el rejuego político central regional dejó de ser el del conflicto entre los distintos segmentos de la oligarquía o entre ésta y el centro, para convertirse básicamente en el conflicto de clase entre los trabajadores y la élite local. El botín político que era objeto de la disputa interclasista –ya no sólo inter-élites– era para entonces el control de las relaciones con el centro y, por lo tanto, el de la definición y la aplicación de las políticas estatales.

Este fenómeno regional se explica en parte por lo que ocurría a nivel federal; concretamente, la creación, en 1938, del Partido de la Revolu-

¹¹ Alma Carvalho, *La Ilustración en Chiapas*. México, CNCA, 1994.

ción Mexicana (PRM), que se constituyó en el mecanismo mediante el cual el Estado se convirtió en un organismo fuerte y centralizado, capaz de responder a las élites organizadas de todas las clases sociales. Contrariamente a las intenciones de Cárdenas, quien realmente creía que la centralización estatal resultaría siendo sinónimo de mayor igualdad y justicia social, el Estado “se formó como vanguardia y defensa de los intereses de grupos dentro de las clases y de los suyos propios”. Esta profunda transformación del carácter del Estado mexicano marca lo que ha sido llamada la implantación del Estado moderno en el centro del país. En Chiapas, las organizaciones de trabajadores nacidas durante el periodo en el que se desarrolló en la región la forma chiapaneca de “los socialismos regionales de los años veinte”, fueron integrándose paulatinamente a los brazos obrero y campesino del PRM.¹²

Por su parte, los empresarios del centro de Chiapas establecieron sus propias organizaciones, adaptándolas a esta nueva forma de “estar controlados”, pero también de estar en posibilidades de “controlar” las políticas federales dirigidas a la entidad. Fue precisamente en los años treinta cuando nacieron tanto las organizaciones de ganaderos que hoy en día, a lo largo del conflicto chiapaneco, han jugado el papel protagónico que les hemos visto jugar en la defensa de los intereses empresariales de la región, como las instituciones que habrían de interpretar y de aplicar, desde el poder estatal, la política indigenista del Estado mexicano.

Sin embargo, tal y como la crisis chiapaneca de 1994 lo ha mostrado con la mayor claridad, el estado de Chiapas estuvo bastante abandonado por el poder federal a lo largo de la mayor parte de los años que nos separan del régimen del general Cárdenas. En efecto, durante este periodo el proyecto de nación y las prioridades económicas del Estado mexicano —las del Estado benefactor así como las del Estado neoliberal— fueron alejándose paulatinamente de aquellas de Chiapas y de varias de las regiones predominantemente agrícolas del país. Por otra parte, aunque en Chiapas no hubo propiamente Revolución Mexicana, las guerras

¹² En los estados de Yucatán, Michoacán y Veracruz básicamente, se desarrolló durante los años veinte un tipo de gobierno local basado en los principios más radicales de la Revolución Mexicana, plasmados sobre todo en los artículos 3º, 27, 82, 123 y 130 de la Constitución de 1917. Estos gobiernos estuvieron dirigidos por Felipe Carrillo Puerto en Yucatán, por Adalberto Tejeda —con la importante ayuda de Úrsulo Galván y la Liga de Comunidades Agrarias del Estado de Veracruz— en Veracruz y por el general Francisco Múgica en Michoacán. En Chiapas, concretamente en Motozintla y Soconusco, se formó el Partido Socialista Chiapaneco cuyo caudillo fue Carlos Vidal. Vidal gobernó el estado entre 1925 y 1927. Sobre este tema, ver Daniela Spencer, *El Partido Socialista Chiapaneco*, México, Ed. de La Casa Chata, 1988.

intestinas en el seno de la oligarquía chiapaneca llevaron sin embargo a que el proceso de crisis y reconstrucción revolucionarias fuera más largo y conflictivo que en otros estados de la República. Esto provocó a su vez que la mayoría de los empresarios chiapanecos optara por no invertir en el sector productivo sino sólo en el comercio, la agricultura de temporal, la ganadería y los bienes raíces fuera del estado. De ahí que la mayor parte de la oligarquía chiapaneca siga siendo "cola de león" y no "cabeza de ratón" como lo era antes de 1824, fecha en la que Chiapas decidió por *referendum* dejar de ser parte de Guatemala y anexarse a México.¹³

Al analizar desde el punto de vista político la historia de la relación entre élite sancristobalense y élite tuxtleca a lo largo de los dos periodos aquí considerados, se podría concluir que si bien esta relación pasó por una fase extremadamente crítica entre 1892 y 1920, a partir de los regímenes encabezados por los sonorenses (1920-1934) los conflictos que enfrentaron a ambos sectores oligárquicos con las organizaciones de los trabajadores agrícolas y con el Estado federal los colocaron del mismo lado de la trinchera, haciendo a un lado su enemistad, en otros tiempos violenta pero crucial para la entidad. Sin embargo, hay todavía indicios que muestran que las diferencias entre estos dos sectores de la élite local siguen existiendo y que, desde el punto de vista ideológico, es decir, de su visión del mundo con respecto a la nación, a la región y a los grupos socio-culturales que la componen, estas diferencias pueden no ser triviales.

La distancia existente entre la reacción, el discurso y el comportamiento que ciertos grupos dentro de las élites tuxtlecas y sancristobalenses han manifestado frente al conflicto actual, muestra claramente que si bien estas diferencias no se han mantenido invariables a lo largo de estos poco más de cien años, tampoco han muerto. Al contrario, han renacido con fuerza y se agudizan día con día. Han renacido frente al hecho de que el EZLN sea una organización que se autodefine y aparece ante la opinión pública como de composición étnica netamente indígena; frente a la figura mestiza o blanca del Subcomandante Marcos como aliado y dirigente de la causa indígena; frente a la llamada "participación", mediación y visión del conflicto de Don Samuel Ruiz, representante en Chiapas de sectores progresistas dentro de la Iglesia y protector

¹³ Entre la burguesía chiapaneca del siglo xx, el único sector que no es "cola de león," es el sector cafetalero del Soconusco. La posición privilegiada de este sector dentro del contexto regional y su cómoda posición dentro del contexto nacional se debe a que produce para el gran mercado internacional. Esto le ha valido la protección del gobierno central desde el porfiriato hasta nuestros días. Ver Spencer, 1988.

de indígenas desde hace más de treinta años; frente al hecho de que el gobierno federal haya estado dirigiéndose cada vez más a pasar por encima de las autoridades chiapanecas en la gestión del conflicto, etcétera.

Las diferencias existen en muchos terrenos. Lo que corresponde averiguar en este trabajo de investigación es cómo cada uno de estos dos grupos de élite construye, ideológicamente hablando, su propia identidad como grupo sociocultural históricamente determinado y, de manera paralela, la otredad indígena. Procedamos en este sentido a un también breve recuento histórico.

Sabemos que antes de 1890, es decir, antes de los años del porfiriato en los que el gobernador porfirista don Emilio Rabasa y sus seguidores rigieron el poder estatal, los periódicos de la capital hablaban de la sobreexplotación inhumana que aún imperaba en las relaciones de producción en el campo en Chiapas, al que llamaban "el estado esclavista". En general, antes de 1890, "tanto los terratenientes como los intelectuales de Chiapas eran bastante abiertos en su apoyo a la servidumbre por deudas a la que consideraban [...] el elemento principal para la vida de nuestras fincas".¹⁴ Poco después, cuando el programa económico modernizador de Rabasa empezó a ser puesto en práctica, basándose fundamentalmente en una reforma agraria en contra de la propiedad comunal de los pueblos y a favor de la creación de una clase de pequeños propietarios, los terratenientes tuxtlecos comenzaron a plantear la necesidad del castigo a los abusos contra el trabajador. En general hablaban de los sancristobalenses como de los principales responsables de dichos abusos. El 10 de abril de 1896, el gobernador Francisco León le escribía a don Porfirio: los cristobalenses

no están satisfechos con exprimirles el jugo, los mantienen en servidumbre por un peso al mes, chupando su sangre como voraces vampiros en toda suerte de pequeños contratos, y los tratan con tal crueldad ... que creo que ha llegado la hora de empezar a dar a los chamulas algún protector que les garantice sus derechos y promueva su mejoría.¹⁵

Sin embargo, habían pasado apenas diez años desde que, criticando afirmaciones de *El Socialista*, Fernando Zepeda, director del diario liberal porfirista *Boletín de Noticias* del Distrito Federal, mostraba que

¹⁴ Benjamin, 1990, pp. 90-91. Ver también García de León, 1989, tomo I.

¹⁵ Carta citada por Benjamin, *op. cit.*

las ideas de los correligionarios políticos de los rabasistas en lo que a indígenas se refería no diferían del cielo a la tierra de las de los cristobalenses atacados por Francisco León. Zepeda escribió en 1886 en el diario *El Partido Liberal*, también del Distrito Federal:

Al hablar a favor de los sirvientes [de las fincas chiapanecas, atados a ellas mediante el sistema de servidumbre por deudas], exagerando sus condiciones de pobreza, [los críticos] están inculcando en ellos derechos imaginarios tales como la abolición de sus deudas y excitando en ellos la pasión y la disposición por la rebelión que sin duda resultarían muy lamentables para la sociedad y sobre todo para la agricultura del lugar.¹⁶

Durante buena parte de la primera mitad de nuestro siglo, ni las profundas reformas liberales rabasistas ni las guerras inter-élites, ni las reformas de la Revolución en lo social, lo laboral y en la tenencia de la tierra, habían transformado la situación de los indígenas. Estos seguían siendo trasladados a las plantaciones cafetaleras del Soconusco y “enganchados” por medio del sistema de la servidumbre por deudas para trabajar en las temibles monterías de Palenque y Chilón que el maestro Ricardo Pozas describe tan claramente en *Juan Pérez Jolote*. Todavía hoy siguen existiendo las temibles *guardias blancas* nacidas en los años treinta.

En 1934, a principios del cardenismo y dos años antes de que el general Cárdenas creara el Departamento de Asuntos Indígenas a nivel federal, el gobernador chiapaneco, general Victórico Grajales (1932-36), inauguró la política de la integración de los indígenas a la entidad con la siguiente frase: “Los indígenas son el mayor obstáculo para la modernización y el programa del estado”.

Fundó bajo esta lógica el Departamento de Acción Social, Cultural y de Protección a los Indígenas. En 1937, el gobernador Efraín Gutiérrez creó el Departamento de Educación Rural e Incorporación Indígena, que más tarde se llamaría Departamento de Protección Indígena. Entre 1937 y 1939 hubo en la entidad un claro ascenso de la política indigenista integracionista o asimilacionista. Para los años cuarenta, independientemente de los cambios operados en el seno de dicha política, el indigenismo chiapaneco cayó bajo el control de caciques indígenas corruptos que lograban mantener el poder en sus respectivas comunidades por

¹⁶ Citado por Benjamin, *op. cit.* Los corchetes son de Benjamin.

largos periodos; hubo caciques que lograron alcanzar hasta treinta años de dominación sobre su gente.

Hoy en día, a raíz del conflicto que estalló en 1994, han surgido entre los sancristobalenses grupos como el de “los auténticos coletos”, que han proclamado abiertamente actitudes chovinistas que atacan tanto a indígenas como a todos los demás “no coletos” que habitan la ciudad. En estas actitudes defienden la idea de que sólo aquellos que pertenezcan al grupo sociocultural “coleto” tienen el derecho de habitar San Cristóbal y de decidir sobre su vida y destino. Por otra parte, a lo largo de este último año en el que Chiapas ha estado constantemente amenazado por la guerra, Tuxtla ha querido mostrar una imagen más moderna, en la que no hay cabida para actitudes del tipo de los “auténticos coletos”. De forma pública, los grupos de élite participan en general desde una posición que aparece ser mucho más neutra, organizando múltiples eventos de diverso carácter “en favor de la paz”. Sin embargo, en un terreno más privado, el del discurso cotidiano —el de los comentarios, los chistes, los insultos, los chismes, etcétera— es fácil detectar indicios constantes en el sentido de que, en el terreno de la percepción del indígena, poco han cambiado los tuxtlecos blancos y mestizos de hoy si los comparamos con los de hace un siglo.

Para resumir, esta investigación intentará abordar la relación tanto teórico-metodológica como práctica entre varios conceptos a los que considerará como ligados y mutuamente condicionantes: oligarquía, ideología identidad-otredad y racismo. Bajo la premisa de que la forma más objetiva de estudiar el racismo es considerándolo como un producto de la construcción de identidades y otredades socio-culturales, procederá a hacer el estudio de la ideología racista de dos sectores de la élite del centro de Chiapas, por la vía del estudio de su respectiva construcción ideológica de la otredad indígena.

Consideraciones teórico-metodológicas

Decidí desarrollar esta investigación partiendo de 1876. El año de 1876 está situado 16 años antes de la fecha —parteaguas para Chiapas— de 1892. Me pareció pertinente partir de esta fecha y no de 1892, primero porque ella marca el ascenso de Porfirio Díaz al poder, un suceso crucial tanto para Chiapas como para la nación entera; segundo, porque partir de 1892 hubiese significado tocar el tema aquí estudiado únicamente durante la época en la que la sede de la capital político-administrativa ha estado en Tuxtla Gutiérrez (1892 a la fecha), y no durante los años en los que la

dominación y dirigencia regional se inclinaban más en favor de la oligarquía sancristobalense.

Decidí concluir esta investigación en 1994, con un doble propósito: primero, contar con los elementos suficientes como para cumplir con el objetivo de demostrar que en Chiapas la discriminación fenotípica y sociocultural es un fenómeno histórico de larga duración que ha obstaculizado fuertemente la transformación de las estructuras sociocultural, económica y política regionales; segundo, llegar hasta la coyuntura regional actual y tratar de contribuir a explicarla desde una visión no sólo histórico-política sino también histórico-cultural.

Abordemos ahora los conceptos centrales de este trabajo tanto en su especificidad como en la forma en la que esta investigación pretende interrelacionarlos. Estos son: ideología, identidad, racismo, oligarquía e intelectuales orgánicos.

Retomando la definición de Gramsci, por ideología entiendo “una concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de la vida individual y colectiva”.¹⁷

Considero también, siempre de acuerdo con Gramsci, que, como “concepción del mundo” que gira en torno a una premisa filosófica, la ideología es siempre colectiva, social, nunca individual. Y dado que la sociedad regional que voy a estudiar en este trabajo es una sociedad clasista, retomaré también de este teórico italiano la premisa de que en las sociedades clasistas, la ideología está en general ligada a las clases sociales —ya sea a las dominantes, las dominadas o las intermedias— o a sectores específicos dentro de estas clases.

En este sentido, la ideología dominante, tema de la investigación que aquí se presenta, cumple, como parte de la superestructura, una función social específica: penetrar dentro de la conciencia diaria de las grandes mayorías, ya sea para reproducirla o para modificarla, con objeto de asegurar que exista y se preserve la unidad ideológica de todo el bloque social en torno a una concepción filosófica particular. Gramsci califica a esta ideología como “orgánica”, porque al penetrar dentro de esa conciencia diaria no sólo la condiciona o determina a nivel de lo simbólico, sino que también la organiza, creándole así un terreno práctico en el que los seres humanos colectivos se ubican, bajo la forma de movimientos culturales, políticos o religiosos. Esto no significa, sin embargo

¹⁷ Antonio Gramsci, *Selection from the Prison Notebooks*, New York, International Publishers, 1971.

—cosa que trataré de demostrar en este trabajo para el caso de Chiapas—, que en las sociedades clasistas la concepción del mundo de una clase social en un lugar y en un momento determinados sea monolítica, ya que tampoco dicha clase es un bloque monolítico.¹⁸

El basarme en Gramsci para trabajar este concepto, no significa que olvidaré que este teórico italiano pertenecía a la escuela marxista de su tiempo y que escribió su obra pensando específicamente en los problemas de la Italia de los años veinte. En otras palabras, estaré consciente del gran salto hacia adelante que dio Gramsci con respecto a la escuela marxista de pensamiento de su época: al imprimirle a la relación estructura-superestructura una personalidad orgánica y no mecánica; al quitarle a la ideología el carácter peyorativo que el marxismo le había conferido cuando planteaba que, como elemento de la superestructura, ella no era sino un mero reflejo de la estructura; al plantear que, en la sociedad, estructura y superestructura son dos niveles interdependientes, ya que ninguno de ellos dos puede existir sin el otro [las fuerzas materiales (el fondo) sin la ideología (la forma), y viceversa]; al conferirle a dicha relación un contenido puramente metodológico y no real; al plantear, en resumen, que en la realidad ambos niveles no pueden distinguirse y que por tanto —cito— la ideología “se presenta como coextensiva a la sociedad y como dimensión necesaria de todas las prácticas sociales”.¹⁹

Pero también estaré consciente de que, en este terreno, Gramsci se quedó un paso atrás con respecto a la escuela de la antropología estructural francesa de Lévi-Strauss. Dicha escuela sentó las bases del inicio de la teoría de la concepción semiótica de la cultura que hoy en día ha logrado agrupar y hacer coincidir a disciplinas y horizontes teóricos muy diversos. En efecto, las posiciones gramscianas arriba mencionadas se acercaron al planteamiento de que, como visión, como percepción del mundo, la ideología debe ser definida como un hecho simbólico, como un fenómeno de significación.

Sin embargo, Gramsci nunca se deslindó de la teoría marxista en cuanto a la idea de que cultura e ideología son conceptos homólogos, sinónimos. Es decir, Gramsci no llegó a separar, conceptualmente hablando, la cultura de la ideología, y a insertar al mundo de la ideología dentro del universo de la cultura, como uno de los diversos mundos que conforman dicho universo. En otras palabras, en la teoría gramsciana,

¹⁸ Stuart Hall, “Gramsci’s Relevance for the Study of Race and Ethnicity”, *Journal of Communication Inquiry* 10(2):5-27, 1975.

¹⁹ Gilberto Giménez, *La teoría y el análisis de la cultura. México*, SEP/UNED/COMECOS, 1987.

tanto cultura como ideología podían ser definidas en términos lévi-straussianos, como “un conjunto de sistemas simbólicos”, mientras que en Lévi-Strauss la ideología constituye solamente uno de los sistemas simbólicos que, en conjunto, conforman el universo de la cultura. En síntesis, la investigación que aquí se presenta intentará enfocar el concepto de ideología desde el punto de vista de la escuela semiótica de pensamiento, tanto en la definición –aquí muy elementalmente planteada– que esta última proponía del concepto “cultura”, como en su concepción de la relación entre ideología y cultura, en la que la ideología es una de las partes constitutivas de la cultura. Sin embargo, añadirá a dicho punto de vista una dimensión de la que éste carecía en sus inicios y cuya autoría corresponde a Gramsci: la introducción de la estructura de clases y de la desigual distribución del poder, como dos factores fundamentales a considerar no sólo dentro del análisis social, sino también dentro del análisis cultural que, sin ellos, queda flotando en el aire. Queda, en una palabra, imposibilitado para entender cuáles son las “amarras sociales” de los fenómenos culturales, o para “visualizar el terreno de la cultura –y dentro de él, el de la ideología– no ya como una superficie lisa y nivelada, sino como un paisaje discontinuo y fracturado por las luchas sociales”, de las cuales no está exento absolutamente ningún grupo social. Finalmente, el enfoque que este trabajo le dará al concepto “ideología”, integrará un elemento que me parece fundamental para explicar por qué el estudio de la construcción ideológica de la otredad puede resultar importante en una sociedad como la chiapaneca. Una sociedad en la que, además de las profundas diferencias de clase, existen diferencias fenotípicas y culturales no menos profundas. Se trata de la concepción del “símbolo”, como un elemento que no tiene únicamente la función de signo, de representación de la realidad; sino que, al ser utilizado por sus múltiples usuarios en el terreno de la significación, también puede actuar sobre el mundo y transformarlo de acuerdo a los diversos intereses de dichos usuarios. En otras palabras, el símbolo –es decir, la cultura y, dentro de ella, la ideología– no es sólo un significado; también es un instrumento de intervención y, por lo tanto, un dispositivo de poder. Como lo plantea el sociólogo chileno Gilberto Giménez, en el texto ya citado, “los sistemas simbólicos [entre ellos, la ideología] son al mismo tiempo *representaciones* (“modelos de”) y *orientaciones para la acción* (“modelos para”)”.

O como lo plantea el antropólogo mexicano Néstor García Canclini: por ser uno de los elementos constitutivos de la cultura o del conjunto de sistemas simbólicos de una sociedad, la ideología está conformada por “la producción de fenómenos que contribuyen, mediante la repre-

sentación o reelaboración simbólica de las estructuras materiales, a reproducir o transformar el sistema social".²⁰

Tras la reflexión sobre la concepción que guiará a esta investigación en cuanto al concepto de "ideología", puede quedar más claro por qué me interesa estudiar la construcción ideológica de la propia identidad y aquella de la otredad indígena, tal y como éstas son elaboradas por las élites tuxtleca y sancristobalense, como un camino pertinente e interesante hacia la reconstrucción histórica de la ideología discriminatoria anti-indígena de estos dos grupos de élite.

Desde mi punto de vista, la identidad sociocultural es

la percepción colectiva de un "nosotros" relativamente homogéneo (*in-group*) por oposición a "los otros" (*out-group*), en función del reconocimiento de caracteres, marcas y rasgos compartidos que funcionan también como signos y emblemas, así como de una memoria colectiva común.²¹

Una percepción colectiva que se constituye en

un conjunto de "productos culturales" —tangibles e intangibles—, así como representaciones públicas, que identifican, que hacen "idénticos" —así, *entrecuillado*— a los miembros de un grupo determinado de individuos que comparten un territorio, una historia y una cultura específicos. Una especie de "argamasa invisible" que aglutina puntualmente y da coherencia a la vida de los pueblos; les provoca el sentimiento de pertenencia y el de diferencia respecto de los otros, para que éstos les reconozcan diferentes.²²

Como estas definiciones lo plantean, identidad y otredad son dos caras de la misma moneda. Ningún grupo humano se autopercebe y se autodefine más que por oposición a otro, al que considera diferente de sí.

La mirada al otro, como referencia ineludible para la construcción de toda identidad sociocultural, puede expresar diversos sentidos, según los autores y la naturaleza de las relaciones sociales que se establezcan entre las culturas en contacto. Sin embargo, lo que es incuestionable es que, desde los orígenes de la humanidad, todo agrupamiento humano, para preservar lo propio, ha debido enfrentar la alteridad de muy variadas formas. (Vernaut, 1986, *op. cit.*)

²⁰ Néstor García Canclini, *Cultura y sociedad. Una introducción*. México, SEP, 1979.

²¹ Robert Fossaert, *Les structures idéologiques*. Paris, Seuil, 1983.

²² Ricardo Ávila Palafox, "Élites, regiones e identidad en el Occidente de México", en R. Ávila Palafox y T. Calvo Buezas, *Identidades, nacionalismos y regiones*, Universidad de Guadalajara y Universidad Complutense de Madrid, 1993.

Vista en este sentido, la identidad no es un absoluto previamente determinado por el origen y la pertenencia puramente étnica y situado más allá de la conciencia y de la voluntad de los hombres. Más bien es una realidad social marcada por profundos imperativos: el territorial, el económico, el de clase, el político, el institucional, el de la re-creación y re-elaboración constantes de la memoria e historia grupales y el de la asunción de la propia cultura. (Barth, 1976, *op. cit.*).

Este concepto apunta a una de las realidades más íntimas de cada ser humano a la vez que se refiere a una de las experiencias más colectivas, culturales y, por lo tanto, de larga duración de nuestra existencia. La identidad se presenta como el significante de la diferencia específica entre nosotros y “los otros”, de lo que subsiste y singulariza, es el signo de lo que le da a un grupo su carácter particular y a la vez permanente. Mientras que los seres humanos concretos nacen, viven y mueren, pasando rápidamente por el escenario local, “es el pueblo, la comunidad, el grupo étnico, la región o la nación el que manifiesta características de permanencia e intemporalidad”.²³ Estos ingredientes, producto de la simbiosis entre el individuo y el grupo, elaboran un “*cocktail* de una potencialidad extraordinaria”, “algo así como un *corpus mysticum*” que posee toda la fuerza de las pulsiones primarias del género humano.

Por todas estas características, este concepto es un reto metodológico tanto para historiadores como para antropólogos o sociólogos, ya que une estructura con historia y plantea continuidad en el cambio, proceso en la permanencia.

En la investigación que aquí se presenta intentaré enfrentar este reto desde un ángulo específico. Estudiaré la construcción de la alteridad, no desde la perspectiva de las prácticas de la dominación interétnica, sino desde la perspectiva de la construcción ideológica de la alteridad por parte del grupo socio-cultural dominante.

Procederé en este sentido porque considero:

1. Que estudiar la construcción ideológica de la alteridad en un contexto social de relaciones y conflictos interétnicos, es un camino que lleva directamente a aproximarse a las representaciones, los valores y las normas que son expresión de dichas relaciones y conflictos;
2. Que, al mismo tiempo, como lo planteaba líneas arriba, dichas representaciones, valores y normas se expresan en estas relaciones y conflictos, actuando sobre ellos y transformándolos. La construcción

²³ Carmelo Lisón Tolosana, “Identidad: *collage* cultural. Las múltiples voces de la identidad”, en R. Ávila Palafox y T. Calvo Buezas, *op. cit.*

ideológica de las identidades puede ser la clave para entender, en un contexto de este tipo, la justificación ideológica de la dominación de un grupo socio-étnico sobre otro(s), ya sea que dicha dominación incluya o no al racismo entre sus componentes.

Por racismo entiendo:

el conjunto de representaciones, de valores y normas expresadas en prácticas que conducen a la inferiorización y/o exclusión [socioeconómica, política, cultural] del Otro próximo o distante, cuyos atributos físicos o culturales son percibidos como distintos a los que comparte el grupo hegemónico.²⁴

El debate teórico sobre racismo ha sido abordado por distintas disciplinas y desde perspectivas muy diversas, que van desde la psicoanalítica hasta la económica y política, pasando por la cultural que enfoca el problema de maneras múltiples. El privilegiar la visión económico-política en un estudio sobre racismo puede llevar a analizar las relaciones interétnicas como mero reflejo de la lucha de clases implícita en las relaciones de producción. El privilegiar la visión psicoanalítica puede llevarnos a comprender la forma en la que cada individuo del grupo internaliza, hace suyo el racismo, y así conducirnos a una interpretación psicológica que no ve implícitas en él las relaciones, la ideología y las prácticas de la dominación económica, política y cultural. El privilegiar una visión puramente cultural lleva a enfatizar, como núcleo del problema, las categorías y distinciones étnicas y raciales en detrimento de la estructuración clasista de la sociedad.²⁵

En la presente investigación intentaré combinar la visión económico-política con la visión cultural del problema. Me guiaré, en este sentido, por las siguientes consideraciones:

1. Más que hablar de "El" racismo, se debe abordar el problema considerando que existen "los" racismos y que la variedad de las formas, los niveles y las lógicas en que éstos se expresan en la historia está determinada por las especificidades del desarrollo del modo de producción, los distintos proyectos de nación, la naturaleza de la relación entre

²⁴ Pierre André Taguieff, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, 1987.

²⁵ Julia Kristeva, *Stranger to ourselves*, New York, Columbia University Press, 1991; Georges Devereux, *Etnopsicoanálisis complementarista*. Buenos Aires, Amorrortu; Etienne Balibar e I. Wallerstein, *Race, Nation, Classe, Identités Ambigües*, Paris, La Découverte, 1988. Ver también Aída Hernández Castillo, "North-African Immigration in Spain: issues on racism and discrimination", (mimeo).

clases nacionales y grupos étnicos, así como las diversas formas de resistencia de los sujetos subordinados.²⁶

2. Para estudiar el racismo se le debe ubicar dentro de una época y en un lugar determinados. Estudiar antes que nada la forma en la que, como fenómeno a la vez estructural y superestructural, posee rasgos generales que son modificados y transformados por la especificidad histórica de los contextos y los entornos en los que son activados (Hall, *op. cit.*).

No existe una ley homogénea del desarrollo humano. De ahí que:

- a) El carácter de cada una de las clases que constituyen una formación social no sea homogéneo desde ningún punto de vista, sea éste económico, político o cultural.
- b) Puede haber varias ideologías racistas que no se manifiesten de una manera pareja ni dentro del conjunto de una formación social o de cada una de las clases sociales que la conforman, ni dentro del propio Estado o de sus aparatos ideológicos –la familia, la escuela, las corporaciones religiosas, las asociaciones culturales, etcétera (*idem*).

En efecto, si bien el diccionario Larousse sigue definiendo el término “racismo” en un solo sentido, como la “teoría que sostiene la preeminencia de ciertas razas sobre otras”, hoy en día existen diversos tipos de “racismos” o de “formas de discriminación socio-cultural” que se combinan en el seno de una misma formación social. En los países del llamado Primer Mundo, por ejemplo, al lado de las ya viejas manifestaciones de racismo como el antisemitismo, ha surgido durante las dos últimas décadas una nueva forma de exclusión socio-cultural que es resultado del desprestigio sufrido por el racismo tradicional a raíz del Holocausto y que no se presenta como “racista”. En ella, “más que proceder a la inferiorización del ‘otro’, lo que se exalta es la absoluta e irreductible diferencia cultural, no racial, de este último con el ‘yo’; la inconmensurabilidad de las distintas identidades colectivas”. Este llamado “nuevo racismo” o “fundamentalismo cultural” (Stolcke, 1993),²⁷ es esgrimido casi siempre en contra de los inmigrantes del Tercer Mundo y ha hecho coincidir a sectores claramente enfrentados en otros terrenos.

En la mayoría de los países coloniales, para citar otro ejemplo que

²⁶ Alicia Castellanos Guerrero, “Asimilación y diferenciación de los indios de México”, en *Revista de Estudios Sociológicos*, núm. 35, febrero de 1995, México, El Colegio de México.

²⁷ El subrayado es mío.

además se aplica directamente al caso aquí estudiado, el tipo de ideología racista dominante que prevaleció a lo largo del proceso colonial ha sido definido por algunos especialistas como “segregacionista” o “diferencialista”. Esta lógica “tiene su origen en la tradición comunitaria, afirma la diferencia, exalta la pureza de las razas y separa a los grupos” (Taguieff, 1987, *op. cit.*).²⁸

Después de consumados los procesos de independencia, la clase dominante en estos países siguió practicando en su mayor parte este tipo de ideología racista. Después de haber observado durante algunos años la realidad chiapaneca, hay indicios que me hacen suponer que, como en Guatemala, éste ha sido –en términos generales y con pocas variaciones– el tipo de racismo practicado por la rama sancristobalense de la oligarquía chiapaneca desde la Colonia hasta nuestros días.

Sin embargo, algunas de estas élites –por ejemplo la élite liberal mexicana del siglo XX y su Estado o, como también lo supongo, la élite tuxtleca aliada a este Estado– han optado por un proyecto distinto para reglamentar los contactos entre los sectores étnico-sociales que resultaron del proceso colonial. Un proyecto que es definido por los especialistas como “asmilacionista”. Sobre la base de una ideología universalista, igualitaria y de integración nacional, esta lógica, etnocéntrica en su esencia, intenta imponer y crear consenso en torno a la *necesidad de la disolución de las diferencias étnicas, pero bajo el modelo y los ideales de la civilización occidental, considerada por lo tanto como superior.*²⁹

La lógica asmilacionista reivindica los derechos del hombre; es la negación absoluta de la diferencia, es una ideología de la mezcla de sangres y del blanqueamiento progresivo. Su ideal es la disolución de las identidades diferenciadas. (Bastide, 1970; Taguieff, 1987, *op. cit.*)³⁰

²⁸ Martin Barker, *The New Racism*, London, Junction Books y Stoleke, 1981; Verena, “The ‘Right to Difference’ in an Unequal World”, mimeo, 1993.

²⁹ Ver también Roger Bastide, *El próximo y el extraño*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970. El subrayado es mío.

³⁰ El “asmilacionismo” mexicano propone el “mestizaje” como ideología de la mezcla de sangres. Ver *La Raza Cósmica* de José Vasconcelos. Teóricamente, esta propuesta aparece como más justa, como menos discriminatoria hacia el indígena que el segregacionismo o que el asimilacionismo “blanqueador”. Sin embargo, en la práctica puede –no necesariamente lo hace, pero puede– resultar muy similar a este último, ya que puede redundar en negar la diferencia y defender la disolución de las identidades diferenciadas. En una palabra puede permitir que se justifique la imposición, desde el poder –coto privado de los grupos socioculturales dominantes, que son blancos o mestizos, no indígenas– de la virtual desaparición de las culturas propiamente indígenas. Justifica esta imposición, desde el poder –coto privado de los grupos socioculturales dominantes, que son blancos o mestizos, no indígenas– de la virtual desaparición de las culturas propiamente indígenas. Justifica esta imposición arguyendo la necesidad de la unidad nacional y, para ello, la necesidad

Diversos en cuanto a su contenido y a su forma, los distintos tipos de ideologías racistas arriba mencionados tienen, sin embargo, un elemento en común: son conjuntos de representaciones, valores y normas pertenecientes a grupos sociales o étnico-sociales que, en general, tienen un importante elemento en común: son grupos económica y políticamente dominantes, que detentan el poder económico, político y cultural en el seno de una formación social, sea ésta nacional, regional o local. Son grupos de poder, grupos de élite y, en algunos casos, como el de Chiapas, grupos oligárquicos.

Etimológicamente hablando, oligarquía significa "gobierno de pocos". Los filósofos griegos le confirieron un significado negativo al definirlo como "el gobierno de los ricos". Para evitar esta connotación negativa, la ciencia política moderna, concretamente la "Teoría de las élites" de Gaetano Mosca y Vilfredo Pareto y sus sucesores, como Robert Michels, prefieren hablar de "clase política", de "aristocracia".³¹

Sin embargo, inserto dentro de la teoría política contemporánea que considera que todos los gobiernos sin excepción son gobiernos de pocos, surgió hace unas tres décadas un planteamiento que es aún válido hoy en día para definir la estructura política dominante de muchos países del llamado Tercer Mundo, y que sostiene que en dichos países se puede hablar de un tipo específico de oligarquía, constituida por:

un grupo de poder reducido, [...] con una buena organización en su interior y con fuertes vínculos entre sus miembros, sospechoso respecto de la lealtad de quienes pertenecen al mismo y [...] muy receloso en la admisión de nuevos miembros, que gobierna de un modo autoritario, reforzando el ejecutivo, controlando el poder judicial, marginando o excluyendo el parlamento, desanimando o eliminando la oposición.³²

Estas oligarquías heredan las características arriba mencionadas de la estructura étnica y socialmente excluyente, centralizada y autoritaria de los sistemas coloniales. Siguiendo la línea teórico-metodológica de autores como Franz Fanon (1963 y 1962, *op. cit.*), en su trabajo *Guatemala: Linaje y racismo*, Martha Casaús Arzú contribuye a demostrar que "en los países con pasado o presente colonial, el racismo es un elemento

del -progreso" del indígena, de su "elevación" al nivel del resto de la nación. Pero, vista en estos términos, la forma en la que se concibe y se aplica este "progreso" o esta "elevación" sigue respondiendo a los ideales y al modelo de la civilización occidental. Ver Castellanos, 1994 y Bonfil, 1989, 1991.

³¹ Olivia Gall, *Teoría Social III, El siglo XX*, México, SUA-FCPyS, UNAM, 1993.

³² Edward Shils, *Political development in the new states*, New York, Penguin, Books, 1962.

‘intrínseco y consustancial’ de la dominación oligárquica, aunque éste se produzca en distinto modo y con distintas características y manifestaciones”. Retomando este planteamiento de Fanon y de Casaús, esta investigación intentará demostrar que, en Chiapas, región de un país con pasado colonial, caracterizada además por fuertes contrastes étnicos y de clase, el racismo es también un elemento consustancial de la dominación oligárquica.

Finalmente, es necesario definir aquí cómo va abordar esta investigación el estudio de la ideología de la oligarquía del centro de Chiapas, en sus dos ramas. Como toda élite, esta oligarquía contiene en su seno lo que Gramsci llama “la élite de la élite” o sus “intelectuales orgánicos”:

Si no todos los empresarios, por lo menos la élite de entre ellos debe tener la capacidad para organizar a toda la sociedad incluyendo desde su compleja red de servicios hasta el órgano del Estado, debido a la necesidad que hay de crear condiciones más favorables para la expansión de su propia clase (Gramsci, 1971, *op. cit.*).

Nuevamente es necesario situar esta definición gramsciana en el contexto histórico en el que fue escrita. Este contexto era el de la Europa de los veinte, la de las sucesivas derrotas proletarias y la de la fuerte sociedad civil. En ella, el pensamiento de Gramsci estaba muy ocupado en el problema de la hegemonía. Para él, la hegemonía era una modalidad de poder: la capacidad de una clase de ejercer la educación, la dirección y el control de una sociedad, basándose en el consenso cultural, es decir, en la aceptación de su concepción del mundo por parte de la sociedad civil en su conjunto.

Dentro de este marco, Gramsci observó que la función de los intelectuales orgánicos de la clase dominante era la de “ejercer la dirección ideológica y política de un sistema social y homogeneizar a la clase que representan”.³³ Como parte de este papel, añadía, este grupo cumple una cuádruple tarea:

1. Organiza la función económica.
2. Organiza las concepciones heteróclitas de la clase dominante y de la totalidad del cuerpo social.
3. Hace corresponder su concepción del mundo con la de la clase dominante y con la concepción de la totalidad de la sociedad.

³³ María Antonietta Macciocchi, *Gramsci y la revolución en occidente*, México, Siglo XXI, 1975.

4. Como funcionario de la sociedad política, busca obtener la legitimación y el consenso de la sociedad en su conjunto.

En el trabajo que aquí se presenta, estudiaré el pensamiento de este segmento formado por los intelectuales orgánicos de los sectores de élite de dos ciudades del centro de Chiapas, en uno de sus aspectos: su percepción del "otro" indígena frente al "nosotros" blanco o mestizo, "coletos" o tuxtlecos; una percepción que forma parte de su visión del mundo, de su ideología. Al desarrollar este estudio, intentaré cotejar la realidad social, política y cultural de la población estudiada con esta definición gramsciana, tratando de determinar si dicha definición puede ser aplicada tal cual a una sociedad muy distinta a la italiana, como lo es la mexicana y, dentro de ella, la chiapaneca.

A modo de conclusión, la identidad es un concepto complejo desde el punto de vista semántico. Es, en palabras de Borges, "esa cosa rara que somos, numerosa y una"; es el "todos soy yo" de Unamuno; el "*je est un autre*" de Rimbaud; el "yo no soy yo" de Juan Ramón y el "yo soy quien soy" de Calderón (Lisón Tolosana, 1993). Tiene también su versión en el "yo soy quien soy y no me parezco a naiden" del folklore mexicano.

Es una noción tan etérea e indefinible como imprescindible. Una noción inseparable de la cultura, de la historia, de la política, que va acompañada de factores ideológico-morales y medra en símbolos, rituales, discursos y ceremonias. Expresa no ya la minúscula parte individual sino el conjunto social que refleja y perpetúa el pasado a la vez que se proyecta en el futuro. La historia le confiere al conjunto la inmortalidad por sucesión, el nivel de lo trascendente, de lo recubierto de grandeza cósmica, de lo sagrado, de lo religioso; de aquello que llega a convertirse en la ideología más poderosa, aquello por lo que los simples mortales están dispuestos a inmolarsé y, tristemente, están también dispuestos a matar.

Por todo ello, en la reconstrucción histórica de un conflicto específico entre el *nosotros* y el *otro* como la que esta investigación pretende realizar, el vehículo motor que mejor puede conducir al científico social en la búsqueda de una reconstrucción, lo más fiel posible de la realidad, es la *identidad* socio-cultural. Es evidente que un grupo humano cualquiera es un conjunto o esquema organizador que carece de un rasgo o atributo compartido por todos y cada uno de los que están adscritos a él. Pero también es evidente que este conjunto permite describir una cierta similaridad, no distributiva sino de grupo, la imagen media relevante, que engloba a todos sus integrantes y que no es otra que la identidad socio-cultural. Al concentrarse en el análisis de la visión que han desa-

rollado las élites locales chiapanecas –una región fuertemente marcada por la discriminación fenotípica y sociocultural– acerca de la *identidad* de su propio grupo étnico-social, *versus* la *otredad* del indígena durante los años 1876-1994, esta investigación pretende lograr sacar conclusiones realistas, flexibles, bajo la conciencia, que también es principio metodológico, de que la realidad es siempre más compleja de lo que pudiera pensarse.