

ISSN 1405-8324



DIMENSIÓN
ANTROPOLÓGICA

AÑO 6, VOL. 16, MAYO/AGOSTO, 1999

DIMENSIÓN
ANTROPOLÓGICA

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Directora General
María Teresa Franco

Directora General de la Revista
Susana Cuevas Suárez

Secretario Técnico
Sergio Raúl Arroyo García

Consejo Editorial
Sergio Bogard Sierra
Isabel Lagarriga Attias
Eyra Cárdenas Barahona
Delia Salazar Anaya
Margarita Nolasco Armas
Arturo Soberón Mora
Fernando López Aguilar
Susan Kellogg (EUA)
María Eugenia Peña Reyes
Quetzil Castañeda

Secretario Administrativo
Carlos Díaz Cuervo

Coordinadora Nacional de Antropología
Gloria Artis Mercadet

Coordinadora Nacional de Difusión
Adriana Konzevik Cabib

Director de Publicaciones
Mario Acevedo Andrade

Colaboradora (secretaria)
Adriana Casillas Villalpando

Edición
Celia Rodríguez Escobar
y Verónica Trinidad Martínez

Consejo de Asesores
Gilberto Giménez Montiel
José Lameiras
Juan M. Lope Blanch
Alfredo López Austin
Álvaro Matute Aguirre
Eduardo Menéndez Spina
Arturo Romano Pacheco

Diseño
Miryam Leticia I. Pérez Méndez

Portada
16 kins (días)
Dintel 48. Yaxchilán, Chiapas

INVITACIÓN A LOS COLABORADORES

Dimensión Antropológica invita a los investigadores en antropología, historia y ciencias afines de todas las instituciones a colaborar con artículos originales resultado de investigaciones recientes, ensayos teóricos, noticias y reseñas bibliográficas. Igualmente se recibirán cartas a la Dirección polemizando con algún autor.

Las colaboraciones se enviarán a la dirección de la revista, o a través de algún miembro del Consejo Editorial. La revista acusará recibo al autor y enviará el trabajo a dos dictaminadores, y a un tercero en caso de discrepancia. En caso de que los dictaminadores consideren indispensables algunas modificaciones o correcciones al trabajo, el Consejo Editorial proporcionará copia anónima de los dictámenes a los autores para que realicen las modificaciones pertinentes. Los dictámenes de los trabajos no aceptados serán enviados al autor a solicitud expresa, en el entendido de que éstos son inapelables.

Requisitos para la presentación de originales

1. Los artículos, impecablemente presentados, podrán tener una extensión de entre 25 a 40 cuartillas, incluyendo notas, bibliografía e ilustraciones. Las reseñas bibliográficas no excederán de 5 cuartillas y las noticias de 2. El texto deberá entregarse en cuartillas de 28 renglones por 60 golpes, aproximadamente, a doble espacio, escritas por una sola cara.
2. Los originales deben presentarse en altas y bajas (mayúsculas y minúsculas), sin usar abreviaturas en vocablos tales como etcétera, verbigracia, licenciado, señor, doctor, artículo.
3. En el caso de incluir citas de más de cinco líneas, éstas se separarán del cuerpo del texto, con sangría en todo el párrafo. No deberán llevar comillas ni al principio ni al final (con excepción de comillas internas).
4. Los números del 0 al 15 deberán escribirse con letra.
5. Las llamadas (para indicar una nota o una cita) irán siempre después de los signos de puntuación.
6. Para elaborar las notas al pie de página debe seguirse este modelo, cada inciso separado por coma:
 - a) nombres y apellidos del autor,
 - b) título del libro, subrayado,
 - c) nombres y apellidos del traductor y/o redactor del prólogo, introducción, selección o notas,
 - d) total de volúmenes o tomos.
 - e) número de edición, en caso de no ser la primera,
 - f) lugar de edición,
 - g) editorial,
 - h) colección o serie, entre paréntesis,
 - i) año de publicación,
 - j) volumen, tomo y páginas,
 - k) inédito, en prensa, mecanoscrito, entre paréntesis.
7. En caso de que se cite algún artículo tomado de periódicos, revistas, etcétera, debe seguirse este orden:
 - a) nombres y apellidos del autor,
 - b) título del artículo, entre comillas y sin subrayar,
 - c) nombre de la publicación, subrayado,
 - d) volumen y/o número de la misma,
 - e) lugar,
 - f) fecha,
 - g) páginas.

8. En la bibliografía se utilizarán los mismos criterios que para las notas al pie de página, excepto para el apellido del autor, que irá antes del nombre de pila. En caso de citar dos o más obras del mismo autor, en lugar del nombre de éste se colocará una línea de dos centímetros más coma, y en seguida los otros elementos.
9. Se recomienda que en caso de utilizar abreviaturas se haga de la siguiente manera:

<i>op. cit.</i>	obra citada
<i>ibid.</i>	misma obra, diferente página
<i>idem.</i>	misma obra, misma página
p. o pp.	página o páginas
t.	tomo (plural: tomos)
vol., vols.	volumen o volúmenes
trad.	traductor
cf.	compárese
<i>et al.</i>	y otros

10. Foliación continua y completa, que incluye índices, bibliografía y apéndices.
11. Índices onomásticos o cronológicos, cuadros, gráficas e ilustraciones, señalando su ubicación exacta en el *corpus* del trabajo y los textos precisos de los encabezados o pies.
12. Teléfono para localizar al responsable de la obra.
13. Deberán enviarse 3 copias del texto y, de ser posible, el disquete correspondiente.
14. No deben anexarse originales de ilustraciones, mapas, fotografías, etcétera, sino hasta después del dictamen positivo de los trabajos.

Requisitos para la presentación de originales en disquete

- Programas sugeridos: Write o Word 6 para Windows.
- En mayúsculas y minúsculas.
- Los guiones largos para diálogos o abstracciones se harán con doble guión.
- Imágenes en mapa de bits (TIF, BMP, PICT, PCX, Metafile).
- Es indispensable adjuntar una copia impresa en papel.

Revisión de originales por parte del (los) autor(es)

Toda corrección de los manuscritos que haga el corrector será puesta a consideración de los autores para recibir su visto bueno, aprobación que deberán manifestar con su firma en el original corregido.

CORRESPONDENCIA: Paseo de la Reforma y Gandhi s/n, 1er. piso, Delegación Miguel Hidalgo, CP 11560, México, D.F. Teléfonos: 5553 0527 y 5553 6266 ext. 240 Fax: 5208 7282

D. R. INAH, 1995.
Revista *Dimensión Antropológica*, AÑO 6, VOL. 16, MAYO-AGOSTO, 1999.

Certificado de Licitud de Título núm. 9604 y Certificado de Licitud de Contenido núm. 6697, expedidos por la Comisión Certificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Certificado de Reserva de Derechos al uso exclusivo, Reserva: 00169Z/96.

ISSN 1405-8324

Hecho en México

Índice

Los orígenes de las rebeliones negras en el México colonial NICOLÁS NGOU-MVE	7
Cambio de ruta: las migraciones de la posguerra MÓNICA PALMA MORA	41
La génesis del pensamiento sobre la naturaleza humana ENRIQUE SERRANO CARRETO	77
Discursos sobre el Estado-nación en el Perú. Una relectura desde Michel Foucault OSMAR GONZALES	97
La reconstrucción de la identidad de los grupos negros de México: un recorrido histórico CLAUDIA SUÁREZ BLANCHI	127
Uso y función de la lectura y escritura: una percepción de los mazahuas LUCINA GARCÍA	169
Reseñas	
Beatriz Barba de Piña Chán (coord.), <i>Caminos terrestres al cielo. Contribución al estudio del fenómeno romero</i> MARÍA J. RODRÍGUEZ-SHADOW	191

Los orígenes de las rebeliones negras en el México colonial*

NICOLÁS NGOU-MVE**

Llama la atención la interesante propuesta de la llegada de africanos negros a México antes de los españoles, hipótesis que surgió a partir de los trazos negroides presentes en las célebres cabezas colosales olmecas, expuestas en casi todos los museos mexicanos, aunque también es sorprendente la idea de que fue uno de los principales destinos de la trata de negros atlántica. Desde luego, es un hecho que México se consideró el más grande importador y consumidor de mano de obra negra de la América española a finales del siglo XVI y durante la primera mitad del XVII. Este dato encontrado en los archivos españoles fue demostrado en 1977 por la historiadora sevillana Enriqueta Vila Vilar.¹

Sin embargo, la introducción de negros presentó una evolución progresiva impuesta por las mismas circunstancias en las cuales ocurrió el descubrimiento, conquista y colonización.

Todas esas condiciones de la presencia africana en México dieron a la historia rasgos particulares que nos llevan de asombro en asombro con relación a las ideas generalmente admitidas acerca de este tema. La correspondencia oficial revela que los negros del México colonial de los siglos XVI y XVII tenían una gran tendencia por el uso de armas, fomentaban la delincuencia, el sublevamiento y el com-

* Este artículo fue traducido del francés por Isabel Lagarriga Attías, DEAS-INAH; no presenta bibliografía ya que se omitió en la versión original.

** Profesor e investigador de la Universidad de Omar Bongo, Libreville, Gabón.

¹ Enriqueta Vila Vilar, *Hispanoamérica y el comercio de esclavos*, Sevilla, CSIC/FEHA, 1977.

plot. Los negros ejercieron acerca de la sociedad mexicana y la administración colonial, una presión que llegó a su paroxismo hacia 1620, con la fundación de una ciudad destinada especialmente a combatirlos: la ciudad de Córdoba.²

El estudio del comportamiento de los primeros negros en México, las condiciones que crearon rápidamente la necesidad de una importación masiva de trabajadores africanos y el origen mismo de estos inmigrantes forzados, muestra cómo el uso legal de armas, por los negros, desarrolló entre ellos la delincuencia que se generalizaría muy pronto, pues en México fue el inicio de la vieja lucha que se practicaba ya en África Central contra la presencia europea. Esta lucha adquirió la denominación de cimarronaje.

Conquistadores y delincuentes

Recordemos que fue Hernán Cortés, colono español en Cuba, quien en 1519 inició la expedición que debía instalar españoles en México, misma que se efectuó sin la autorización de Diego Velázquez, gobernador de la isla; esta expedición permitió a los españoles entrar en contacto, por primera vez después de Cristóbal Colón, con una organización social y política amerindia imponente, jerarquizada y bien estructurada: el imperio azteca, cuyo territorio sería bautizado como Nueva España.

La Conquista del país se inició en seguida con la participación de algunos negros. Por ejemplo, se sabe que a Hernán Cortés lo acompañaron al menos un negro, llamado Juan Cortés, y que otro de los miembros de esta expedición, Juan Núñez Sedeño, traía un negro llamado Juan Garrido, quien por primera vez sembró trigo en México y, por lo tanto, en el Continente Americano propiamente dicho.³ La empresa cortesiana consigue la destrucción de México-Tenochtitlan en 1521. Pero antes de esto, el gobernador de Cuba había lanzado contra Cortés una expedición punitiva, dirigida por Pánfilo de Narváez, compuesta por mil soldados, de los cuales se dice que muchos eran negros. Narváez fue derrotado en Cempoala. Sus hom-

² Archivo General de Indias (Sevilla), México 29, exp. 4-E, fj: 3-5, verso. El decreto de fundación de la ciudad de Córdoba fue firmado en México el 17 de mayo de 1618.

³ Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra de México*, México, FCE, 1972, p. 19.

bres, incluidos los soldados negros, se rindieron ante Cortés, quien continuó su marcha hacia México. Los negros participaron entonces en la lucha que condujo a la victoria de los españoles sobre los aztecas. Pero desgraciadamente, tal vez para limpiar su conciencia con relación a la *leyenda negra*, que les atribuía la responsabilidad total de la desgracia de los indios, los españoles, más tarde, sólo retuvieron de estos soldados negros dos recuerdos: que uno era bufón y que el otro, atacado de viruela, transmitió a los indios esta enfermedad que arrasaría con miles de ellos.

Ahora bien, los invasores trataron de ocupar un país cuyo territorio no tenía límites, y procedieron a instalar y a organizar, de manera totalmente benéfica para ellos, todo un programa dirigido a aprovechar tierras inmensas y a la población india estimada en más de diez millones de personas. Las perspectivas de enriquecimiento atrajeron espontáneamente, hacia la Nueva España, una migración española masiva, proveniente de la isla de Cuba ya saturada. Esta primera ola de poblamiento introdujo numerosos negros que habían pasado muchos años en convivencia con los españoles, tanto en la misma Cuba como en España.

El ejemplo de Cortés en la utilización de negros para las tareas militares constituyó un hecho frecuente en la Nueva España. Así, para conquistar la península de Yucatán, Francisco de Montejo enrolaría también en sus tropas a algunos soldados negros. Pedro de Alvarado, después de haber participado en el sitio y la destrucción de Tenochtitlan en compañía de Cortés, constituyó una armada que contaba con 200 soldados negros para la Conquista, primero de Guatemala y después de Perú. Aguirre Beltrán precisa que se hizo habitual entre los conquistadores llevar negros a las expediciones de conquista. Convertidos luego en colonos, los españoles continuaron sirviéndose de ellos, tanto para las perpetuas operaciones de acaparamiento de tierras⁴ como para vigilar el trabajo de los indios.

Portación de armas y delincuencia negra

Al principio, los negros se encontraban del lado de los conquistadores, es decir, de los vencedores, y utilizaban legalmente tanto la fuer-

⁴ *Idem.*

za como las armas, lo cual, en una sociedad nacida del robo y la violencia, era un privilegio. Esta posición permite comprender la ordenanza de don Antonio de Mendoza, uno de los primeros virreyes de la Nueva España, relativa a la autorización de portar armas sólo a los colonos españoles, así como a “los negros o moriscos pertenecientes a personas oficiales: (ellos) podrán *tener y portar* armas de acuerdo a mi ordenanza...”.⁵ En otros términos, sólo tenían derecho de poseer y portar públicamente armas aquellos negros que fueran esclavos de las personalidades importantes de la sociedad colonial. Pero ¿qué conquistador, qué español, no aspiraba a ser considerado como una personalidad importante? Ciertamente, la ley del 19 de noviembre de 1551 estipulaba que sólo los negros acompañantes de los funcionarios españoles podían gozar de ese privilegio,⁶ pero esa misma ley no establecía diferencia entre los funcionarios. Todos, incluso los más modestos, creyeron tener derecho y lo reivindicaron. La Corona española emitió cédulas, profusamente, donde atribuía a funcionarios de todos los rangos el derecho de hacerse acompañar de negros armados.

Un ejemplo de esta política se encuentra en la Cédula real del 2 de abril de 1589, que atribuía cuatro negros armados a Jorge de Vaeza, un funcionario de justicia de la ciudad de Veracruz. El contenido de esta cédula llama la atención por el abuso que tales medidas ofrecían a sus beneficiarios.⁷ En efecto, estos funcionarios estaban a cargo de la vigilancia, no sólo de la ciudad y del puerto, sino también de los alrededores e incluso de toda la jurisdicción de Veracruz. La Cédula real les concedía el derecho de hacerse acompañar, por todo su territorio y en todo momento, por cuatro negros armados. Pese a la restricción de que los negros sólo debían portar dichas armas cuando acompañaban al funcionario español, este funcionario, para ejecutar su tarea, necesitaba llevar a los negros armados en cualquier momento y por donde fuera. Lo anterior significaba que comúnmente y de manera legal, estos negros debían encontrarse armados en los lugares más alejados del campo mexicano y a horas tardías. En una palabra, estas circunstancias propiciaban todas las tentaciones y abusos.

Paralelamente a este derecho indirecto que tenían algunos negros para portar armas, las autorizaciones personales también fueron

⁵ AGI, México 350.

⁶ Se trata de la Ley XV, título V, libro VII de la Recopilación de Leyes...

⁷ AGI, México 1092, fol. 153v-154.

atribuidas por diversas razones a otros negros de manera frecuente. Éste es el caso de la ordenanza del décimo virrey, el marqués de Montesclaros, fechada el 9 de octubre de 1606, mediante la cual se concedió a Juan de Meza, quien era un negro libre de Pánuco y guardián de ganado al servicio del español Domingo de Acosta, el derecho a portar armas para el ejercicio de su trabajo y “ornamento de su persona”;⁸ los argumentos del solicitante, tomados en cuenta por las autoridades, eran que se trataba de un negro de bien, tranquilo y pacífico, habitante en la frontera de una tierra asediada por “indios guerreros”. Otro caso, es el argumento de sangre española que fue reivindicado por un mulato llamado Diego de Villegas, el 19 de junio de 1607, quien solicitó una licencia para portar armas, el cual declaró haber estado varias veces al servicio de los españoles en la lucha contra los negros “cimarrones” de Veracruz.⁹

Como simples acompañantes de los españoles o como portadores de sangre española, negros y mulatos se asemejaban a los españoles en el uso de las armas. Esta asimilación era perceptible en los documentos oficiales.¹⁰ Es así que el virrey don Luis de Velasco concede en 1593 una licencia para portar armas a un mulato de Veracruz, con la única e interesante restricción de que no entrara con sus armas a los lugares prohibidos para los españoles, que eran los poblados indios. Los españoles, los negros y los mulatos estaban asimilados y todos eran considerados como verdaderos predadores de la población indígena.¹¹

⁸ “Por quanto Juan Meza, negro libre y vecino de la ciudad y provincia de Pánuco me ha hecho relación que por ser aquella tierra frontera de indios de guerra y tener a su cargo las dichas haciendas de ganados de Domingo Acosta tenía necesidad de traer armas de espada y daga para la defensa de su persona, mandase darle licencia para poderlas traer en las partes y lugares donde fuese... Y por mi bisto, por la presente doy licencia al dicho Juan de Mesa para que en toda la ciudad y jurisdicción de la dicha provincia de Pánuco, libremente pueda tener y traer para el ornato y defensa de su persona una espada y daga...”, en Archivo General de la Nación (México), Reales Cédulas Duplicadas, vol. 5, exp. 238, fol. 62.

⁹ AGN, Reales Cédulas Duplicadas, vol. 5, exp. 815, f. 201. Vuelta.

¹⁰ En ningún otro dominio se encuentra un ejemplo de esta asimilación, como en el hecho de que los negros estaban sometidos, al igual que los españoles, a los tribunales de la Santa Inquisición.

¹¹ “... por la presente licencia al dicho Cristóbal Miguel de Villegas para que libremente puede tener y traer la dicha espada y daga para el dicho hornato y defensa de su persona con que no la traiga en partes prohibidas a españoles...”, en AGN, Reales Cédulas Duplicadas, vol. 5, exp. 305, f. 81.

El temor al negro

Las disposiciones oficiales y la práctica cotidiana convertía a los negros en cómplices de los españoles en la utilización legal de la violencia. Sin embargo, no todos los negros tenían el derecho de portar armas. Ahora bien, dos cosas eran inevitables: primero, que aquellos que tenían este privilegio lo usaban todo el tiempo y abusaban de él fácilmente. En segundo lugar, el afán de los españoles de hacerse acompañar¹² de negros armados, hacía que los negros reclamaran para sí el derecho de portar armas. De esta manera, los que no gozaban de ese privilegio ellos mismos se procuraban las armas, para lo cual escogían las más discretas, porque no podían portarlas de manera ostentosa. Esto provocó una verdadera proliferación de armas entre los negros y, finalmente, la promoción de la delincuencia y de la violencia negra en la Nueva España. A finales del siglo XVI, los negros y los mulatos, poseedores de toda clase de armas, aterrorizaban a los ganaderos, obligándolos incluso a abandonar sus haciendas;¹³ que según la queja de un ganadero al virrey, el 5 de julio de 1596, llegaban en sus tropelías hasta Michoacán.

El 18 de octubre de 1579, el virrey don Martín Enríquez, escribía al Consejo de Indias que los negros constituían un problema prioritario en este país, ya que pese a todas las ordenanzas que les prohibían portar armas, poseían al menos discretamente cuchillos y armas adaptadas a toda especie de truhanerías. Según el virrey, los asesinatos que los negros cometían entre ellos, o contra los indios e, incluso, contra los españoles, eran muy numerosos. Ante esta situación, el virrey buscaba reinstalar un castigo que consistía en azotar a quienes

¹² Fenómeno revelador es el ejemplo de Gonzalo Moctezuma, nieto del emperador azteca, que se dirige al rey de España para obtener el privilegio de hacerse acompañar de (solamente) dos negros armados de espadas como lo hacen los simples auxiliares de justicia y otros miembros de la Audiencia de México. En su carta del 7 de junio de 1602, el Consejo de Indias se sorprende que tanta gente esté autorizada a hacerse acompañar de negros armados y solicita la lista de estos privilegiados, así como la copia de las ordenanzas que les confieren este derecho. Véase AGN, México, 1093, cuad. 15, f. 237 v.

¹³ AGN, Ordenanzas, vol. 2, f. 105: "haciendas que tiene en la provincia de Michoacán de ganados mayores y que por su contorno andan muchos negros y mulatos libres y esclavos con armas, lanças, cueras de ante, espadas, dagas gorgazes, dexarretaderas y otras armas ofensivas y defençivas causando muchos arborotos, muertes y cometiendo otros excesos por ser gente velicosa y bisiosa por lo cual hera causa de que las dichas haciendas y las de otros ciradores de ganados de aquel contorno las perdiesen y despoblasen por ser los dichos negros y mulatos ladrones e ynsoletes..."

fueran sorprendidos en posesión de un arma, pues dicha pena estaba sin efecto. También recordaba que en la época de los virreyes Mendoza y Velasco (1535-1550, 1550-1564, respectivamente), e incluso años después de que él mismo había iniciado sus funciones, la pena infligida a estos negros era simplemente la castración, cosa que los aterrorizaba. Pero a la supresión de ese castigo por orden del propio rey, ya no se encontraba forma de atemorizar a los negros y, el número de sus víctimas aumentaba, la mayoría eran indios, quienes se manifestaban como débiles y sumisos.¹⁴

Como autores de asesinatos, riñas y diversos desórdenes, los negros eran temidos ciertamente por los indios, pero también por los mismos españoles. Como prueba tenemos la siguiente anécdota del virrey Martín Enríquez, quien relata al rey de España, en correspondencia fechada el 28 de abril de 1572:

Aquí hace ya algún tiempo, los negros se reúnen en una de sus cofradías... Esta cofradía se ha desarrollado progresivamente como ha sucedido con todos sus asuntos, siempre con un carácter un tanto amenazador, sin haberse tomado jamás la resolución de suprimirla ni corregirla. Esto debido a la influencia de los religiosos que protegen a los negros por considerarlos como los más abandonados y los más necesitados de doctrina en este país. Estos últimos, encuentran justo que se les deje reunirse. Pero yo estoy más bien del lado de aquellos que no aprueban la existencia de tal cofradía. Por ese motivo me puse de acuerdo con el Prior que acaba de ser nombrado en Santo Domingo, para que bajo el pretexto de su afectación, cese de ocuparse de dicha cofradía, de suerte que de ese modo pueda desaparecer sin dar la impresión que fueron otros los motivos los que originaron su supresión. Sucede una cosa frecuente aquí. A veces son los indios quienes desean sublevarse, otras ocasiones son los mestizos y los mulatos o los negros. Sin embargo, ahora se extendió fuertemente el rumor de que los indios, los mulatos y los mestizos quieren sublevarse. Fue un rumor sin fundamento que sólo sirvió para provocar el hacer creer que los propios negros estaban a punto de levantarse e incluso que habían designado jefes para eso. Lo anterior se escuchó en el atrio de la iglesia en México de la boca de algunos negros que se escaparon de Santo Domingo. Se enviaron entonces a algunos hombres a perseguir a esos negros, que de repente llegaron corriendo a refugiarse en la iglesia. Alterados por el rumor previo, quienes ahí se encontraban fueron presos de pánico...¹⁵ Naturalmente tuvo lugar una desbandada, un sálvese quien pueda en general.

¹⁴ AGI, México 20, exp. 29, fol. 1 v-2.

¹⁵ AGI, México 19, exp. 74, f. 12 v-13.

El virrey continúa su carta:

los mulatos también han traído una cédula de Vuestra Majestad en la que demandan, en el caso de no haber algún inconveniente, la construcción de un hospital donde puedan curarse por medio de sus asambleas y cofradías. Ni con unos ni con los otros he aceptado jamás tales asambleas, pero no puedo deshacer las que ya existen debido a los problemas que ésto causaría, pues considero que ya hay demasiadas para crear todavía otras, porque esta tierra está todavía muy nueva y la administración todavía no está bien implantada... por otro lado, jamás he aceptado la construcción de otro hospital destinado a los negros: Debemos ir todos juntos, porque todos: españoles, mestizos, negros y mulatos hablamos la misma lengua. Si se trata de escuchar los sermones, los escucharemos juntos. Es necesario que los negros enfermos se hagan curar por sus amos, si así no se hace este proyecto daría la ocasión para congregarse dos mil negros o quizá más...

A esta correspondencia, el Consejo de Indias respondió que aprobaba las medidas tomadas por el virrey y lo impulsaba a oponerse a la creación de nuevas cofradías de negros. Por otro lado, el Consejo agregaba, "Aquí, igualmente la cofradía (que ya existe) parece ser una fuente de preocupaciones. Es conveniente entonces que por el medio más apropiado, lleguen ustedes a suprimirla. Los negros serán evangelizados por otros medios".¹⁶

En resumen, se muestra claramente que los españoles tenían miedo de los negros. Las autoridades no podían tolerar la idea de que se reunieran más de dos mil negros en pleno centro de la Nueva España. Tal cantidad de gente era incontrolable. Por ello, los proyectos de carácter espiritual y social, como la creación de una nueva cofradía o la construcción de un hospital, fueron inmediatamente considerados como una fuente potencial de dificultades, a partir del momento en que podían agudizar entre los negros una "conciencia de fuerza" que ya de por sí los hacía individualmente arrogantes.

En fin, todo esto manifiesta un rasgo singular de la presencia africana en México, que desde el principio estuvo ligada de manera estrecha a la Conquista española, a la utilización de armas y a la violencia. En el espíritu de los indígenas vencidos, los negros no eran más que conquistadores de otro color, unidos con los españoles por la misma lengua, las mismas costumbres e, incluso, el mismo gusto por

¹⁶ AGI, México 19, exp. 74, f. 12 v-13.

la violencia y la injusticia. Pero los negros no aterrorizaban sólo a los indios, también inspiraban temor y preocupación a los españoles y siempre estaban implicados, erróneamente o con razón, en hechos de conspiración y de violencia contra la autoridad española. De este modo, la proliferación de armas entre los negros condujo, al principio, a una simple delincuencia generalizada, antes de transformarse, según las autoridades, en un verdadero problema político. Progresivamente empezaron a tejerse entre los africanos y los españoles, relaciones muy ambiguas de desconfianza y rivalidad. Tanto en las ciudades como en el campo, la población africana constituyó el único grupo, además de los corsarios, a los que las autoridades consideraban como sus peores enemigos.

Para 1553, la población negra de la Nueva España, según Manuel Trens, era de 20 mil personas, es decir, el triple de la población blanca. Para prevenir los peligros que pudieran resultar de tal situación de desequilibrio, el virrey Martín Enríquez sugirió, el 6 de noviembre de 1579, la reducción del flujo de negros destinados a la Nueva España.¹⁷ Esta solución fue propuesta en varias ocasiones, como sucedió en 1608, debido a la actividad de los negros cimarrones. De este modo, la Audiencia de México, al analizar las causas y el origen del cimarronaje, observaba que:

por cada español hay al menos diez negros. Es necesario por lo tanto, reducir el número de licencias a los navíos que llegan del África con un número grande de esclavos, ya que para las plantaciones de caña de azúcar, así como para otras industrias, los negros existentes, que además se multiplican, son suficientes. Así, una vez que se suprima este flujo, los numerosos españoles vagabundos y sin ocupación se pondrán a trabajar y a servir, lo que aportará aún más beneficio a esta tierra...¹⁸

Resaltamos este detalle a causa del temor que los negros inspiraban debido al "cimarronaje". Desde finales del siglo XVI, la autoridad trataba ya de suprimir la trata de negros.

¹⁷ Manuel Trens, "La dominación española", en *Historia de Veracruz*, t. I, Xalapa, Veracruz, Talleres Gráficos del Gobierno del Estado de Veracruz, 1947.

¹⁸ AGI, "... también podrá dar cuidado lo mucho que creçe el número de los negros qe ay en este reyno pues para cada hespañol ay diez y más... y assí podría ser que conviniese acortar las licencias de tantos navíos como vienen cargados de negros...", México 72, ramo núm. 178.

La experiencia del África Bantú

Las autoridades coloniales establecieron la existencia de una relación estrecha y evidente entre la intensificación de la rebelión negra y el flujo de negros provenientes de África. Paradójicamente, al mismo tiempo que inquietaban a los españoles, los negros se habían convertido en indispensables para el funcionamiento de la economía de la Colonia. Con los años, las demandas de trabajadores africanos se multiplicaron, en particular en la importante producción minera en la que la mano de obra india, sometida a las más terribles epidemias, empezaba a disminuir. Los mineros ejercieron gran presión sobre las autoridades centrales españolas con el objeto de procurarse los millares de trabajadores africanos, que en 1580 consideraban como la fuerza capaz de enmendar la situación. Así tomaron forma, frente a esta demanda planteada a nombre de la eficacia, las ideas que dieron a la trata de negros mexicana un desarrollo inaudito. Por un lado, se encontraba la idea de restablecer una colaboración trasatlántica directa entre las colonias españolas de América y los negreros portugueses de África y, por el otro, la concepción de elaborar contratos monopolistas que permitían a los negreros más solventes proporcionar a los colonos españoles toda la mano de obra africana que solicitaran. De este modo, aparecieron los "asientos". De 1595 a 1640, estos contratos fueron monopolizados por los negreros portugueses, particularmente por los fincados en Angola. Éste fue el periodo llamado "de los asientos portugueses", durante el cual fueron enviados al puerto de Veracruz más de 100 mil trabajadores africanos, de los cuales el 90 por ciento eran originarios del África Bantú, un país culturalmente homogéneo, pero sometido a las transacciones negreras de los colonos portugueses, contra las cuales la población se resistía desde el siglo xv.¹⁹

La inquietud de los colonos españoles estaba evidentemente fundamentada, pues los actos de rebelión y sobre todo de "cimarronaje" de los negros se multiplicaban para alcanzar su paroxismo durante las dos primeras décadas del siglo xvii. Es sorprendente que los historiadores interesados en este problema no hayan encontrado nunca una relación de causa-efecto entre esas dos condiciones, por un lado las rebeliones y el cimarronaje y por el otro la concentración simultánea

¹⁹ Nicolás Ngou-Mve, *El África Bantú en la colonización de México*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994, 197 pp.

de la trata negrera en el África Bantú. Al contrario, lo que se ha creado es una tradición que presenta a las rebeliones negras de América como primitivas, iniciadas por soñadores que acariciaban la idea de volver a su África natal. Bajo esta óptica se concibe a los africanos como si hubieran sido incapaces de darse cuenta que habían llegado a una nueva tierra después de un largo viaje, después de haber atravesado el mar. Los recuerdos y la nostalgia, es cierto, debían agobiarlos, pero entre estos recuerdos las vicisitudes de la lucha contra la trata de negros debían ser justamente los más vivos. Es evidente que estos hombres, mujeres y niños, introdujeron a México la experiencia que habían acumulado en la lucha contra la dominación europea.

La trata, la guerra y la fuga

Debemos recordar que en efecto, desde el siglo xv, los portugueses habían ligado a su presencia en África Central y Austral, tres actividades normalmente incompatibles: la evangelización, la guerra y el comercio. Después de la conversión de "Manikongo", Nzinga-a-Nkuvu, al catolicismo en 1491, la incompatibilidad de estas tres actividades no dejó jamás de inquietar a los africanos. Es cierto que el sucesor de Nzinga-a-Nkuvu consintió más abiertamente la fe cristiana, bautizándose como Alfonso I (1506-1543), y haciéndose presente ante su "hermano real de Portugal" con el envío de algunos servidores en 1512. Pero acaso ¿no terminó él también indignándose por el desarrollo de esta contradicción que tenía lugar en su reino, al ver que los enviados de un Dios de amor se encarnizaban tanto en hacer la guerra, en vender y comprar a los adeptos del mismo Dios, su hermano? En 1526, Alfonso I comienza a quejarse de las actividades portuguesas en el Congo. Pero pese a dichas reticencias, el comercio, y particularmente el de hombres, se impuso poco a poco. Después de él, don Diego I (1545-1561) firmó otra vez en 1547, con su "hermano de Portugal", un acuerdo para limitar la trata a una quincena de navíos por año. La violación de este tratado provocó la ira de Manikongo y la expulsión de los portugueses en 1555.

En efecto, desde 1548 la ruta comercial que relacionaba Luanda al mercado de Mpombo, entre los Tékés, se encontraba ya en manos de los "pumbeiros", los negreros portugueses, lo cual hacía a Luanda el principal puerto negrero de África. La expulsión de los portugueses del Congo en 1555 les dio la oportunidad de aproximarse a Ndongo,

reino vecino situado entre los ríos Dande y Cuanza que ellos transitaban hacía tiempo. Así principió el establecimiento portugués en el Ndongo, rebautizado más tarde como Angola. Gracias a oportunos tratados de vasallaje, los portugueses convirtieron a muchos jefes locales del Ndongo (llamados "sobas") en fieles aliados militares que fueron muy útiles en lo que se denominó la "Conquista de Angola", una penetración militar en el curso de la cual se edificaron fortalezas a lo largo de los ríos Cuanza y Lukala.

Después de una feroz resistencia, el Ndongo fue vencido en el año 1620, pero la hermana de su soberano rechazó someterse a los portugueses y tomó el título de reina, la reina Njinga. La resistencia armada de esta mujer contra la penetración portuguesa, duró hasta su muerte en 1663, esto marcó la historia política, económica y cultural de Angola, es decir, del África Bantú.

Instalada en el puerto de Luanda, la trata negrera comenzó a ser notable respecto a otras actividades portuguesas en África Central. Al generarse resistencias por todos lados, en la trata de negros fue necesario utilizar la violencia y el recurso de la guerra como medios más seguros para hacerse de prisioneros y, por lo tanto, de esclavos. La búsqueda de estos prisioneros fue el verdadero objetivo de la guerra impuesta por los portugueses, la cual se propagó al interior del África Bantú; al extenderse se multiplicaron también las luchas,²⁰ los ataques a mano armada, el bandolerismo y la violencia. Con el debilitamiento o la destrucción de los principales reinos de la región, surgió la inseguridad de las personas y la inestabilidad política. La disminución de la mano de obra provocó hambrunas, que a su vez fueron agravadas por epidemias, sequías y otras calamidades.

Ante este contexto de violencia y de inestabilidad generalizada, aparece entre los bantús un fenómeno particular, la huida. En el África Central y Austral de los siglos XVI y XVII, este hecho no fue solamente una acción de los esclavos, sino también de las personas libres e, incluso, de los miembros de las elites políticas. Algunas veces, comunidades enteras abandonaban su lugar de origen y para huir de las tropas que se aproximaban, buscaban abrigo en los lugares de difícil acceso. A este fenómeno Simão Souindoula o designa, con justo título, como las "migraciones guerreras".²¹

²⁰ Adriano Parreira, *Economía e sociedade em Angola na época da rainha Njinga, Século XVII*, Lisboa, Ed. Estampai, 1990, p. 99. Según este autor, estallaron 35 conflictos en esta región de 1603 a 1620.

En efecto, la huida no era una actitud de cobardía. Al contrario, desde el punto de vista militar, fue una maniobra defensiva que se difundió en África Central, al mismo tiempo que toda la cultura guerrera inspirada por la presión militar portuguesa. El mejor ejemplo de ello es el recurso generalizado a la terrible eficacia guerrera de los "Jagas", los especialistas africanos de la guerra. La utilización repetida y satisfactoria de estos grupos militares especiales, tanto por los africanos como por los portugueses, condujo a varios soberanos y a muchos pueblos a adoptarlos definitivamente, junto con sus técnicas guerreras y su modo de vida,²² integrándolos en sus centros de decisión y en el seno de sus elites. Hasta hoy día, en algunas regiones de África hay muchos pueblos "Jaga", "Yaka", o incluso "Bajag" que se consideran a sí mismos como los verdaderos descendientes de los célebres guerreros Jagas. Otros pueblos que no se sentirían jamás Jagas, como los Fangs, tenían una reputación guerrera bien cimentada. Los guerreros Fangs del siglo XIX se parecían extrañamente a los guerreros Jagas de los siglos XVI y XVII, según Annie Merlet.²³

Por extraordinarias que nos parezcan en la actualidad estas supervivencias, no dejan de ser reveladoras por el papel que representaron no solamente los Jagas, sino en general la trata de negros con sus corolarios en la formación y difusión de toda una cultura guerrera en África Central y Austral. Tales supervivencias demuestran, sobre todo, la profundidad de las huellas que dejaron en nuestras mentalidades por la presión militar portuguesa. Entre estos rasgos destacan la huida y el desplazamiento de guerreros, hechos que los cautivos bantús no podían olvidar en seguida, después de su llegada a América. Al contrario, hemos subrayado que los negros cimarrones, una vez establecidos en alguna parte de la sabana, utilizaron la huida de manera sistemática como parte de su estrategia defensiva. La expedición punitiva española llegaba siempre muy tarde. De este modo los atacantes se desquitaban destruyendo todo lo que encontraban en el campamento.²⁴

²¹ Simão Souindoula, "Migrações, fusões e fundamentos históricos antigos dos povos bantu occidentais", en *Muntu, Revue Scientifique et Culturelle du CICIBA*, Libreville, núm. 2, primer semestre de 1985, p. 118.

²² Sobre el "Kilombo", véase Joseph Miller, *Poder político e parentesco: Os antigos Estados Mbundu em Angola, Luanda*, Archivo Histórico Nacional, 1995, pp. 147-219.

²³ A. Merlet, *op. cit.*, p. 35.

²⁴ Enriqueta Vila Vilar, "Cimarronaje en Panamá y Cartagena", en *Caravelle, Cahiers du Monde Hispanique et Luso-brésilien*, núm. 49, Toulouse, 1987, p. 79.

La huida de esclavos, origen del cimarronaje

En África Central en un contexto de desórdenes y de violencia, se sitúa un fenómeno todavía más particular y directamente relacionado al cimarronaje mexicano: la huida de esclavos, cuyo análisis detallado permite comprender que el cimarronaje, como otro de los tantos aspectos de la vida de los negros en América, tenía sus antecedentes y orígenes en África misma. En efecto, el tráfico negrero que se desarrollaba entonces en África no servía sólo para exportar hombres y mujeres más allá del Atlántico. Muchos de ellos permanecieron en su lugar de origen, empleados como esclavos en ciudades como Luanda o sus alrededores. Al servicio de amos portugueses, los esclavos negros trabajaban sobre todo en el servicio doméstico, en la agricultura o en las fuerzas armadas. Sobrexplotados y maltratados se evadían frecuentemente en cuanto las condiciones lo permitían.

La huida de esclavos ocurría en el momento en que ejecutaban sus tareas. Entonces se alejaban lo más pronto y lejos posible de la región controlada por los portugueses o sus aliados africanos. A partir de ese momento, no importaban las condiciones del lugar que podía servir de refugio provisional. En la selva era necesario afrontar el hambre, la sed y a los animales salvajes, al igual que otros peligros, visibles e invisibles. De ahí empezaron a constituirse pequeñas bandas. Es así como nació el cimarronaje. Estas bandas de fugitivos no sobrevivían más que lanzando ataques relámpago sobre los poblados o sobre los viajeros. Hemos visto ya en México que de esta manera operaban los cimarrones de la región de Veracruz. Pero en África Central de los siglos XVI y XVII, parece difícil ponderar hasta qué punto esos ataques de esclavos fugitivos se distinguían del clima generalizado de bandolerismo que describimos líneas arriba, consecuencia de la trata negrera. Puede igualmente suponerse que debido a la hostilidad del medio natural y del acoso de las tropas portuguesas, la duración de estas bandas de esclavos debió ser efímera y su volumen siempre reducido. En cierta medida, estos ataques relámpago eran ante todo medios de subsistencia y no actos de guerra propiamente dichos.

Si algunos fugitivos lograban regresar a su pueblo de origen, los otros, por aferrarse a la libertad recobrada, debían crear para sí lugares de refugio seguros, o pedir asilo en algún reino local poderoso. Es esta segunda solución la más viable y la más común en África Central. Pero pedir y encontrar asilo en un reino establecido no era fácil. La solicitud, bien entendida, no debía dirigirse a un soberano aliado

de los portugueses, sino ante aquel que tenía reputación de rebelde. Este último debía ser demasiado intrépido y poderoso para aceptar exponerse a las inevitables presiones de las autoridades portuguesas, que no dudaban en enviar expediciones armadas para encontrar a sus esclavos y castigar a quienes les daban refugio y, al mismo tiempo aprovechar la oportunidad para hacerse de otros esclavos y restablecer su propia reputación. Algunos soberanos y ciertas regiones de África Central fueron famosos por la protección que ofrecían a los esclavos fugitivos.

Así, durante el siglo XVII, la región de "Kisama", situada al sur de Luanda entre los ríos Cuanza y Longa, era un famoso refugio para los esclavos evadidos de las fortalezas de Muxima, Massangano y Cambambe. Los jefes de esta región se oponían firmemente a toda demanda de extradición de dichos esclavos, y además desafiaban a los portugueses. Por ello, un gran número de "guerreros angolese", llevados por los portugueses a África Central, tuvieron como objetivo la destrucción del refugio de esclavos de Kisama.

Los fugitivos de Luanda encontraron igualmente asilo cerca del rey del Kongo, enemigo jurado de la trata negrera. Por ejemplo, Mbuila (Ambuila) era un famoso refugio de esclavos, cuya defensa estaba garantizada por su ubicación en un lugar rocoso. El Kongo protegió a los esclavos fugitivos hasta que los portugueses reconquistaron Angola, arrebatándosela a los holandeses, en 1648. En ese momento la administración portuguesa decidió ponerle fin, de una vez por todas, a tal situación, pues según las quejas de los colonos portugueses, el rey del Kongo organizaba deliberadamente la acogida de esclavos evadidos de Luanda, los recibía con los brazos abiertos y les ofrecía tierras, libertad y otros lujos. Las consecuencias que esto traía eran, según los colonos, el debilitamiento de la colonia en Angola, ya que las huidas de esclavos eran constantes y crecientes.²⁵ Las quejas, las amenazas y las represalias de los portugueses se intensificaron contra el Kongo. Para intentar aligerarlas se envió a Luanda un contingente de supuestos esclavos evadidos. Pero todo fue en vano...

Alrededor de 1610, había entre Luanda y el río Cuanza, un refugio de esclavos fugitivos: las tierras del "Mani-Cansaje". El camino que unía a Luanda con este río, la principal vía comercial entre la

²⁵ Beatrix Heintze, "Asilo amenazado: oportunidades e consecuencias da fuga de escravos em Angola no século XVII", en *Cadernos do Museu da Escravatura*, núm. 2, Luanda, Ministério da Cultura, 1995, p. 16.

costa y el interior, con frecuencia era interceptado por los bandidos quienes, entre otros desafíos, liberaban a los esclavos que eran conducidos hacia la costa. Es aquí donde parece situarse la frontera entre el simple bandolerismo o la mera necesidad de supervivencia de los evadidos y la organización de una resistencia armada contra los portugueses. La liberación de otros esclavos era un acto político, un acto de guerra destinado a aumentar las fuerzas africanas (fuerzas de resistencia) y a debilitar, en consecuencia, las portuguesas (enemigas). Los cautivos liberados después de tales operaciones, así como los esclavos evadidos de las haciendas portuguesas, situadas alrededor de Luanda, se refugiaban cerca del "Mani Cansaje" que, a los ojos de los portugueses, se convirtió en el hombre a aniquilar. Por esa razón, en 1615, una gran expedición punitiva portuguesa fue lanzada contra este sitio. Para los asaltantes representó evidentemente un pretexto más para poder procurarse cautivos.

Entre todas las protecciones de las que se beneficiaban los esclavos fugitivos de África Central, las que ofrecía la reina Njinga en el Matamba y el Ndongo fueron las más importantes en términos de seguridad, de integración, de estabilidad y de ofensiva política. Esta hospitalidad de la reina Njinga le proporcionaba prestigio, y la convertía en una verdadera heroína a los ojos de los fugitivos de Luanda y de todas las otras comarcas sometidas a la trata portuguesa. Mostrándose capaz de tener bajo control a los portugueses, la reina Njinga aumentaba igualmente su prestigio y poder entre sus congéneres africanos. Ella representaba la más grave de las amenazas para los portugueses, quienes además temían su alianza con otros resistentes (como con los jefes de Kisama). Esos temores eran justificados, pues esta soberana llevó su lógica de resistencia hasta lanzar campañas de desobediencia, prometiendo libertad y mejores condiciones de vida a aquellos que se evadieran de sus amos portugueses. Incluso se alió con los holandeses cuando éstos ocuparon Luanda de 1641 a 1648. Para conjurar este riesgo, los portugueses no dudaron en conseguir por cualquier medio, acuerdos de vasallaje con los jefes locales; lanzaron amenazas no sólo contra los fugitivos sino también contra sus protectores, llevaron a cabo guerras de tierra quemada, reclutaron guerreros africanos, capturaron, vendieron y ahorcaron a los responsables, etcétera. Estos métodos represivos tuvieron que ser afrontados otra vez por los bantú, incluso en México.

Es evidente que los cautivos bantú introdujeron a México estas prácticas de resistencia contra la dominación europea. Es difícil abor-

dar el fenómeno del cimarronaje mexicano sin considerar dichos antecedentes africanos. No solamente en el aspecto cronológico de los acontecimientos, sino también en lo que concierne a las aspiraciones de los cimarrones, Yanga, en México, terminó por simbolizar a la reina Njinga.

Los cimarrones y las rebeliones de Santo Tomás

Situada frente a Gabon y en la hondanada del golfo de Guinea, la isla de Santo Tomás tuvo una participación esencial en la historia de la implantación portuguesa y la organización de la trata de negros en África Central. En efecto, antes de emprender la travesía del atlántico, los barcos negreros hacían escala en esa isla, la cual fue al mismo tiempo, un lugar de depósito de los esclavos capturados en toda la zona. En muchos dominios, Santo Tomás constituyó el centro de experimentación donde los portugueses desarrollaron sus métodos de explotación de la mano de obra africana; el lugar donde también los africanos pusieron a prueba sus formas de resistencia fuera de su medio tradicional, y además el primer territorio donde los cautivos bantú implantaron su tradición de rebelión y de cimarronaje.

Sin embargo, los documentos encontrados señalan que las primeras sublevaciones en Santo Tomás no se hicieron por iniciativa de los esclavos negros que constituían la mayor parte de la población, sino que fueron los colonos portugueses, quienes desde 1517, realizaron de manera pública los primeros actos de desobediencia contra la autoridad civil. Esos actos de rebelión se reprodujeron muchas veces, en forma sucesiva. Los esclavos en un principio acompañaron a sus amos y defendieron la causa de éstos, algunas veces armados. Los esclavos provenían, casi en su totalidad, de la "zona central de la costa occidental africana" y conformaban la base de la economía de la isla.²⁶ El año de 1529 ha sido considerado como la fecha en que ocurrió una importante huida de esclavos que se refugiaron en el monte. A partir de ese momento, las huidas se convirtieron en un acontecimiento constante en la isla durante los siglos XVI y XVII. De manera

²⁶ Isabel Figueireiro de Barros y María Arlete Cruz, "Revoltas de escravos em Sao-Tomé no século XVI", en *Leba*, núm. 7: Actas da reuniao de arqueologia e história pré-colonial, Lisboa, 23-26 de octubre de 1989, p. 380.

paralela a las fugas, los actos de rebelión y las revueltas de esclavos aparecieron con más frecuencia. Dos de estas revueltas fueron memorables en la historia de la isla, las de 1574 y 1595.

En 1574 se llevó a cabo la famosa revuelta llamada de "Los angolese". Los negros designados en Santo Tomás como "angolese" llegaron ahí entre 1540 y 1550, como consecuencia del naufragio de un navío cargado de negros que habían sido capturados "a lo largo de las costas occidentales africanas" en el reino de Ndongo, que los portugueses comenzaban ya a llamar "A-Ngola". Los sobrevivientes del naufragio se refugiaron en zonas de difícil acceso, donde de manera natural se reprodujeron muy rápido, lo que constituyó para los colonos portugueses de la isla un peligroso núcleo de resistencia, un verdadero nido de rebeldes, fuente de toda suerte de amenazas. Con el tiempo, muchos esclavos de la isla huían de los hogares y de las haciendas de los colonos portugueses para unirse a los "angolese", hombres libres que no obedecían a ninguna ley portuguesa. Encontramos entonces en Santo Tomás la misma dinámica presente en el continente; había una autoridad portuguesa, un reino africano recalcitrante y una población esclava más o menos compelida a la evasión y a la rebelión. Las fugas de esclavos sirvieron de este modo para acrecentar las filas de los rebeldes. Es así que en 1574, al igual que en Angola, los portugueses decidieron destruir ese nido rebelde. Mal armados y mal organizados, de inmediato, los rebeldes africanos fueron sometidos por los colonos que disponían de armas de fuego.²⁷ Posteriormente, la isla dejó de vivir en calma. Los habitantes blancos de Santo Tomás se enfrentaron, como sucedía en México, con la amenaza permanente de una sublevación de esclavos.

En 1595 estalló la revuelta del esclavo "Amador", considerada la más grande sublevación de esclavos en Santo Tomás durante el siglo XVI y la única que constituyó una verdadera amenaza para la población libre de la isla. Este sublevamiento fue la reacción de los esclavos contra los malos tratos que recibían de sus propietarios, lo que contradecía la opinión general según la cual los esclavos en Santo Tomás vivían en condiciones confortables y gozaban incluso de cierta libertad. La rebelión estalló en las haciendas, en las viviendas de los colonos portugueses y perturbó, durante 20 días, la paz social de la isla. La revuelta se inició el domingo 9 de julio. Amador y sus hombres se

²⁷ *Idem.*

dirigieron a la iglesia con la intención, según se dice, de asesinar al sacerdote que oficiaba la misa. El mismo día, varias haciendas azucareras fueron quemadas y sus esclavos liberados para engrosar las tropas rebeldes. Incluso los "angolese" comandados por Cristóbal, se les unieron. Se menciona que alrededor de cinco mil hombres y mujeres saquearon las haciendas, mataron a sus propietarios y se apropiaron de sus armas. El 14 de julio de 1595, Amador y sus hombres lanzaron un primer ataque contra la ciudad de Santo Tomás, pero fueron derrotados por una coalición oportuna entre las autoridades civiles y las eclesiásticas. El 23, la coalición contraataca a los rebeldes y varios jefes son asesinados. El 28, tuvo lugar una nueva ofensiva a la ciudad de Santo Tomás. Los habitantes, apoyados por la artillería, se defendieron ferozmente. Los negros fueron de nuevo vencidos. Al día siguiente, muchos de ellos comenzaron a desertar de las tropas rebeldes para volver con sus antiguos propietarios con la esperanza de ser perdonados. Amador se evadió pero al ser denunciado, rápidamente fue aprehendido y torturado en compañía de otros líderes negros.

Pese a todo, la isla no recuperó completamente la paz. Muchos de los rebeldes sobrevivientes volvieron al campo, a sus refugios tradicionales, desde donde continuaron con su acoso a los portugueses de las haciendas y a los de la ciudad. El temor de una nueva sublevación de los negros era tal, que en 1599, fecha en que los holandeses ocuparon Santo Tomás, los habitantes portugueses prendieron fuego a sus propias casas, no sólo para desalojar a los invasores, sino también porque temían que sus esclavos se aliaran con el enemigo. Este clima de tensión duró todo el siglo XVII, pero nunca alcanzó las proporciones de la época de Amador.

Los negros cimarrones de México

La tendencia delictiva y belicosa de los primeros negros de México, su arrogancia y su carácter rebelde se hubiera podido controlar mediante su degradación progresiva, la cual los llevó al rango de simples instrumentos del aparato económico, sometidos a una explotación sin merced y a un tratamiento inhumano. Pero jamás fue así. A pesar de la pérdida de su estatus de privilegio como compañeros de los conquistadores españoles, los negros no se acostumbraron jamás a ser relegados a lo más bajo de la escala social mexicana. Se evadían con frecuencia de

las minas, de las haciendas, de los hogares en los que estaban asignados (principalmente en las regiones de Zacatecas, Cuernavaca, México y Veracruz) y se reunían con los españoles de mala vida, turbulentos, ociosos y vagabundos que acosaban a los habitantes del campo mexicano o bien se unían a los resistentes, así se convirtieron en los llamados negros cimarrones, que ocasionaron tantos problemas a la administración colonial de México.

Características del cimarronaje mexicano

La presencia de los negros cimarrones se observa en México algunos años después de la victoria de los españoles sobre los aztecas. Aguirre Beltrán menciona que en 1524 éstos ya acosaban la región de los zapotecas.²⁸ Manuel Trens, por su parte, sitúa la primera conjura de los negros de México en 1537.²⁹ Diez años más tarde, en 1547, las autoridades y los habitantes de Veracruz declaran que están amenazados por dos peligros: Los negros cimarrones y los corsarios.³⁰ En 1560, un comunicado del virrey Luis de Velasco, que ordena a las autoridades locales perseguir, aprehender y castigar a los esclavos fugitivos, muestra que muchos de ellos se habían sublevado en Guanajuato, Pénjamo y San Miguel. En ese mismo momento, otros negros cimarrones fueron localizados en una caverna situada en las inmediaciones de Tonacustla y Atotonilco.³¹ Si seguimos a Martin Norman, los vagabundos españoles y los negros cimarrones al principio estaban muy activos en la Ciudad de México y sus alrededores durante los primeros años de la implantación española, pero se desplazaron hacia el norte del país al mismo tiempo que la colonización de las regiones mineras de Guanajuato, Zacatecas, etcétera. Así, en 1576, un grupo de cimarrones se refugió en un lugar inexpugnable conocido como "Cañada de los negros", situado en los alrededores de la ciudad de León, que acababa de ser fundada.³² El 6 de noviembre de 1579, el virrey Martín Enríquez daba parte al rey de España de los principales núcleos de rebe-

²⁸ Gonzalo Aguirre Beltrán, *op. cit.*, p. 205.

²⁹ Manuel Trens, *op. cit.*, p. 169.

³⁰ AGI, México 350.

³¹ Norman F. Martin, *op. cit.*, pp. 121-123.

³² *Idem.*

lión creados por los negros. Primero se encontraba la ciudad de Veracruz y sus alrededores, después la zona comprendida entre la ciudad de Oaxaca y el puerto de Huatulco, la región de Pánuco, las haciendas situadas en tierra Chichimeca, la ciudad de Tlacotalpan y sus alrededores.³³ En 1607 llegaron a la ciudad de Tlaliscoya, y su presencia fue señalada “en la jurisdicción de Miçantla, Tlacotalpan, Zongolica, La Rinconada, Guatusco, Orizaba, Xalapa, río Medellín y todas las otras haciendas, las zonas montañosas pobladas o despobladas y en otros lugares donde los cimarrones se atrincheraban y donde se temía lo peor”.³⁴ A principios del siglo xvii, la actividad de los negros cimarrones de México se desarrolló considerablemente en la región de Veracruz, donde intensificaron su presión. Se les menciona en Acapulco, donde se les describe como personas muy peligrosas, capaces de crear todos los daños imaginables a las autoridades españolas.³⁵

Los ejemplos anteriores muestran al menos dos características del fenómeno “cimarrón” en México: primero, se le asocia con el inicio del bandolerismo español, y segundo, el grupo se instala en las regiones que tenían importancia estratégica o económica: los puertos o las regiones mineras. En un sentido, este fenómeno en México era inherente a la presencia española, era su producto.

Sin embargo, el cimarronaje se distinguía muy bien del bandolerismo español y de las rebeliones indias en cuanto a su extensión y modo de actuar. El 20 de abril de 1567, por ejemplo, una nota virreinal precisaba que los indios rebeldes de Zacatecas, los guachichiles, asesinaban sin distinción a los españoles civiles o religiosos, a los negros e incluso a los indios al servicio de esos españoles.³⁶

Por el contrario, la acción de los negros, si se puede juzgar a través de los documentos españoles, no era jamás así de ciega. Antes que nada, en lugar de matar a los indios como éstos lo hacían a sí mismos, los negros les robaban a sus mujeres. En lugar de masacrar a todos los españoles, como ellos se quejaban, los negros cimarrones se apropiaban de sus bienes y quemaban otros. Su acción estaba dirigida al pillaje; se llevaban a indios y a negros, hombres y mujeres, con el objetivo evidente de aumentar sus tropas y, al mismo tiempo, debilitar

³³ Manuel Trens, *op. cit.*, p. 69.

³⁴ AGI, México 127, ramo 5: “Comisión y nombramiento a Álvaro de Baena por capitán de los negros cimarrones”.1

³⁵ AGI, México 29, exp. 66.

³⁶ AGI, México 20, exp. 17-A.

a las fuerzas españolas.³⁷ En su carta del 8 de marzo de 1608, Francisco de León, integrante influyente de la Audiencia de México, expresaba al rey de España su preocupación ante el carácter turbulento y francamente amenazante de los negros cimarrones, cuyo número y temeridad se habían vuelto intolerables. De este modo, hablaba de más de 400 cimarrones que residían en cada lugar atrincherado e inexpugnable “de donde salían para atacar y desvalijar a las convoyes de pasajeros más grandes”.³⁸

Justamente, los cimarrones parecían escoger sus áreas de acción según criterios estratégicos, así llegaron a las regiones portuarias de Veracruz y Acapulco. El 5 y después el 24 de mayo de 1609, por ejemplo, el virrey mencionaba lo extenso del cimarronaje alrededor del puerto de Acapulco, desde la Villa de Colima hasta el puerto de Hualtulco, incluyendo toda la jurisdicción de Zacatula. En las proximidades del mismo puerto de Acapulco se encontraban al menos tres “refugios” que albergaban a más de 300 negros rebeldes.³⁹ Es necesario recordar la importancia vital de los puertos de Veracruz y Acapulco en la política económica y expansionista de España en el Nuevo Mundo. El establecimiento de grupos hostiles alrededor de estos puntos sensibles no podía ser fortuito ni tolerable, ya que todo el tiempo constituía una amenaza en la comunicación de esta importante colonia con el resto del imperio español. Por ejemplo, los de la región de Acapulco salían de sus refugios para atrapar las caravanas que iban a cargar y descargar los barcos de las Filipinas.⁴⁰

Finalmente, no nos parece exagerado decir que desde el principio, las rebeliones negras alcanzaron proporciones inquietantes sin comparación con otros fenómenos sociales de la misma naturaleza. Por ello, el cimarronaje tenía, ante los ojos de los españoles, los aires de desafío, no sólo contra los individuos, sino verdaderamente contra la misma autoridad española, de ahí que se le comparara con la actividad de los corsarios a los que también se les acusaba de estar en complicidad con los negros.

³⁷ “... es mui grande su libertad y atrevimiento [...] a llegado a entrar en el pueblo de Tlaliscoya a rrobar y saquear las casas y prender negros domésticos sacándolos de las casas de sus amos y amenazando los españoles ponyendo fuego en sus casa y haciendo otras insolencias...”

³⁸ AGI, México 72, ramo 12, exp. 178.

³⁹ AGI, México 27, exp. 66-B, núm. 63-74.

⁴⁰ AGI, México 27, exp. 66-B, núm. 63-74.

La represión del cimarronaje

La misma presencia de los negros cimarrones parece haber tenido siempre un efecto psicológico terrible sobre los españoles, como lo hemos referido líneas arriba. Desde sus inicios, las autoridades españolas hicieron todo lo que pudieron por erradicar este fenómeno, el cual siempre tomaron muy en serio. Pero la represión de los negros cimarrones planteó a la administración española problemas inesperados, de método, de medios financieros y humanos. Muchas acciones fueron instrumentadas para capturar a los negros y, sobre todo, para disuadirlos: castigos, patrullas de vigilancia, ataques frontales, etcétera. Se llegó incluso a proponer la supresión de la trata de negros, que introducía rebeldes que ocasionaban problemas a la sociedad.

La represión de los negros cimarrones se benefició muy pronto de un cuerpo de leyes generales y de disposiciones particulares para toda la Colonia en la América española. Antes de 1540 se instituyó un castigo terrible contra los cimarrones: la castración, que fue suprimida ese mismo año por el emperador Carlos V. En la "Recopilación", una ley formulada el 15 de febrero de 1571 por el rey Felipe II, se definía que las penas debían aplicarse no sólo a los negros cimarrones, sino también a cualquier persona negra, india o española, que les hubiera ayudado o acompañado. Minuciosamente graduadas en función de la gravedad del acto, estas penas eran numerosas y variadas e iban desde 100 latigazos hasta el ahorcamiento.⁴¹ Muchas otras leyes serían formuladas en ese sentido.

En 1579 el virrey Martín Enríquez decretó una ordenanza la cual estipulaba que en todo el territorio de la Nueva España cualquier esclavo sorprendido en el campo como fugitivo, debía ser aprehendido y castrado por ese solo delito.⁴² Sin embargo, la repromulgación frecuente de tales leyes y ordenanzas prueba claramente que eran ineficaces. Al principio, parece que por diversas razones los mismos españoles las violaban. De ese modo, en la propia ley se muestra que muchos soldados y vagabundos españoles rechazaban ir a combatir a los negros cimarrones,⁴³ ya que ellos también eran susceptibles de varias penas.

⁴¹ Recopilación de leyes de los reynos de las Indias, Madrid, 1774, t. II, libro VII, título V, ley XXI, fj. 288.

⁴² Manuel Trens, *op. cit.*, pp. 169-170.

⁴³ Recopilación de Leyes... lib. VII, título V, ley XXV, fj. 289,v.

La lucha contra los cimarrones no suscitaba una gran vocación entre los colonos españoles de México, por lo que el asalto frontal contra los "palenques" establecidos, constituía el medio más importante para combatir al cimarronaje. Para alentar a los españoles a tomar las armas y enrolarse en las campañas anticimarronas, las autoridades instauraron una serie de recompensas. Se planteaba ahora el problema de quién debía pagar a los voluntarios o financiar las campañas anticimarronas. El 10 de abril de 1567, una cédula real destinada a luchar contra los indios guachichiles que se habían sublevado en las regiones del norte de México programaba tres fuentes para financiar estas campañas: las finanzas reales se encargarían de un tercio de los gastos y los otros dos tercios serían costeados por los mineros y cualquier persona interesada en la captura de los rebeldes.⁴⁴ Un poco más tarde, una solución análoga fue adoptada para la lucha anticimarrona. Una ley del 12 de septiembre de 1571 estipulaba que el Estado español no asumiría más que una quinta parte de esos gastos y que las cuatro partes restantes serían absorbidas por los comerciantes que habitaban las zonas infestadas y por todos aquellos que tenían algo que ganar en la erradicación de ese flagelo.⁴⁵ A través de estas disposiciones se puede notar que el mismo Estado se involucraba más contra los indios rebeldes que contra los cimarrones. La diferencia es significativa, muestra la aprehensión que tenían los españoles con respecto a las campañas anticimarronas y también la poca claridad jurídica en la que vivían los africanos en la América española. Su introducción a México y su explotación eran un producto de la iniciativa privada pese a que algunos negros estaban reservados al rey de España. La responsabilidad de la represión del cimarronaje se dejaba entonces como un asunto a cargo tanto de los antiguos propietarios de esclavos evadidos como de los propietarios de las haciendas que éstos saqueaban. La autoridad colonial parecía no estar del todo involucrada.

A priori, entonces, el Estado mostraba resistencia a comprometerse financieramente en la lucha anticimarrona, pero en la práctica quedaba cuestionada esta manera de pensar, pues para emprender una campaña era necesario reclutar con prontitud hombres, armarlos y pagar su salario por adelantado. Por otra parte, los cimarrones siempre atacaban por sorpresa, de ahí la urgencia para tomar medidas.

⁴⁴ AGI, México 20, exp. 17-A.

⁴⁵ Recopilación de Leyes... lib. VII, título V, ley XX.

Cuando se pretendía lanzar contraofensivas era imposible en tales circunstancias, identificar a los colonos que no tenían sus esclavos completos con objeto de recolectar entre ellos su ayuda financiera. Forzosamente, el primer paso lo debía dar la autoridad mediante el nombramiento del jefe de la expedición punitiva. A partir de ese momento se adquiría por completo la responsabilidad moral y política. Fue dicha responsabilidad y la gravedad de las acciones rebeldes, las que obligaron al Estado a asumir no sólo una quinta parte sino la totalidad de los gastos preparatorios de la expedición anticimarrona. Así también se explica el hecho revelado por Vila Vilar de que durante cinco años, la lucha contra los cimarrones de Panamá, costó al Estado español, sin ninguna perspectiva de reembolso, la suma de 20 121 pesos. Suma enorme ya que en ese entonces un hombre que contara con cinco mil pesos era considerado rico.⁴⁶

Según la misma autora, los oficiales reales de Veracruz gastaron mil pesos entre 1609 y 1611 en la lucha contra los cimarrones de Yanga. Esta información se encuentra en un documento de los archivos de Sevilla, que precisa, igualmente, que durante ese periodo se otorgaron 18 945 pesos, bajo el título de "gastos de guerra"⁴⁷ a la guarnición de San Juan de Ulúa, adonde habían reclutado 92 soldados. Del 20 de agosto de 1608 al 14 de octubre de 1609, las cuentas establecidas por los oficiales reales de Veracruz eran de 423 337 pesos, 7 tomines y 6 granos en aportaciones y 395 034 pesos en gastos, entre los cuales 42 108 pesos y 6 tomines figuraban como "gastos de guerra". Debemos precisar que el 23 de enero de 1609 fue lanzada la gran ofensiva contra Yanga, dirigida por el capitán Pedro González de Herrera.⁴⁸

La fuerza de la presión cimarrona debe apreciarse, más que por las sumas de dinero gastadas por el Estado, por el hecho de que las autoridades españolas terminaron por aceptar, de manera unilateral, anticipada y sin garantía de reembolso, los gastos que ellos mismos consideraban no les incumbían. Esta importancia se revela en una nota de Luis de Velasco a los oficiales reales de Veracruz, fechada el 30 de junio de 1609 donde les ordena tomar todos los fondos disponibles,

⁴⁶ Enriqueta Vila Vilar, *op. cit.*, 1987.

⁴⁷ AGI, Contaduría 882. Cuentas de los Oficiales Reales de Veracruz.

⁴⁸ Nicolás Ngou-Mve, "El cimarronaje como forma de expresión del África bantú en la América colonial: el ejemplo de Yanga en México", en *Annales de Université Omar Bongo*, núm. 11-12, Libreville, 1995-1996.

sin importar su origen, de las Cajas Reales de Veracruz o de donde fuera, para combatir a los cimarrones.⁴⁹

En 1591, el virrey Luis de Velasco nombró responsable de la lucha anticimarrona de la región de Veracruz, al capitán Carlos de Sámano. Después de su fracaso, fue remplazado por Pedro de Yerba. Con objeto de combatir a los cimarrones atrincherados en la isla llamada Antón y Zardo, situada frente a Veracruz, el virrey nombró el 7 de diciembre de 1605, a Pedro de Monguía y Lossa en lugar de Pedro de Escovar Melgarejo, como capitán de guerra del Fuerte de San Juan de Ulúa, junto con sus funciones de corregidor de la ciudad. En 1607, Monguía y Lossa fue sustituido por el capitán Álvaro de Baena, veterano de las campañas anticimarronas anteriores. Escovar Melgarejo debió fracasar en su encargo, porque durante su gestión el número de negros cimarrones se acrecentó y su actividad se extendió en un mayor territorio. El rey mismo, en una carta del 25 de marzo de 1607, encarga al visitador, Diego de Landeras y Velasco, ocuparse de este asunto. Escribe:

he sido informado que, en cierta parte de este reino que se llama Río Blanco existe un gran número de negros que se han evadido de sus amos y que causan destrozos en esos parajes, que su número aumenta considerablemente y que se sienten tan seguros en esa tierra que podríamos temer los más grandes contratiempos si no se pone un remedio urgente...⁵⁰

La gestión de Álvaro de Baena en la lucha contra los negros cimarrones parece haber finalizado en el curso de un año, durante el cual creyó haber obtenido gran éxito. Pero en el texto de la misión anticimarrona que el virrey ordenó el 14 de marzo de 1608 a Antonio Rodríguez Lovillo, se revela que después de algún tiempo, los negros se habían vuelto particularmente activos en la región montañosa de Zongolica y Tequila. Rodríguez Lovillo debió extender su acción desde la región de Orizaba hasta Misantla...⁵¹ La sucesión de responsables de la represión y la extensión constante del cimarronaje muestran que pese al interés del Estado

⁴⁹ AGI, Contaduría 882, cuenta del 20 de Agosto de 1608 al 14 de octubre de 1609: "En el entretanto que de esto se recoxe lo necesario, se supla y tome prestado de cualquier depósito que ubiere de la abería o sissa de la dicha ciudad y puerto o de cualquier parte. Y en falta de ello, de la Real hacienda de vuestro cargo para lo bolber y satisfazer de lo primero que se recoxiere..."

⁵⁰ AGI, México 1604, cuad. 4, f. 170-170v.

⁵¹ AGI, Contaduría 711, ramo 3 "Datta".

español en terminar con dicho problema, éste no dejaba de acentuarse, al menos en la región mencionada de Veracruz. En 1608 se instituyó el método de patrullaje basado en una guarnición rural de unos 30 soldados con dos cabos, de los cuales uno estaría bajo las órdenes del otro por si fuese necesario unir sus fuerzas. Los dos cabos se encargaban de efectuar el patrullaje por caminos y senderos separados, con la intención de sorprender a los cimarrones. Además de los dos cabos y los 30 soldados, Rodríguez Lovillo estaba habilitado para nombrar a un teniente, lo que hizo días después, el 20 de marzo de 1608, en favor de Bernardo de la Puerta.⁵²

En su misiva al rey de España, fechada el 23 de junio de 1608, el virrey declaraba que estaba preocupado por la tenacidad de los negros y, comentaba que consultó a personalidades competentes. Los consejos que recibió se referían a los medios idóneos para pacificar a esa gente: por un lado se recomendaba la fuerza y por el otro las negociaciones. Desde su punto de vista, consideraba que más valía llegar a un acuerdo con los negros acerca de la libertad que exigían para luego insertarlos en la vida civil, pues esa era la mejor forma de controlarlos rápida y legalmente. Pensaba que la guerra contra ellos sería cara y su éxito no muy seguro, no sólo porque no se sabía dónde se escondían, sino porque, aún suponiendo que se matara a muchos negros y que quedaran sólo unos cuantos, de todos modos iban a permanecer las secuelas acarreadas por la guerra y las referencias que iban a incitar a los sobrevivientes a evadirse. Según él, era preferible, entonces, tratar de arreglar este problema por medios pacíficos y cuanto antes se hiciera mejor. Es por esto que autorizó a un habitante español de Veracruz a entrar en negociaciones con ellos. Este hombre se había encargado igualmente de investigar e informar cuántos negros había y cuáles eran sus armas de defensa. Un resultado de sus gestiones fue que los negros exigieron se les enviara un religioso de la orden de San Francisco para que bautizara a sus niños y confesara a algunos de ellos (*sic*). El virrey les envió al religioso para que pasara 30 días con los negros cimarrones. A su regreso, el sacerdote comentó que pudo bautizar a un gran número de niños negros y que había observado que los rebeldes tenían como jefe a un "negro de nación",⁵³ pero que no pudo saber cuántos eran porque se repartían en

⁵² AGI, Contaduría 711, ramo 3.

⁵³ Es decir a un negro nacido en África.

muchos "quilombos", y además que en resumidas cuentas, ponían condiciones exorbitantes por su rendición.⁵⁴

Como puede verse, esta relación es una rica fuente de informes respecto a las condiciones que permitieron en 1609, la fundación del primer territorio libre de América en un lugar conocido como San Lorenzo de los negros. En el reporte se transparentan también algunas de las aspiraciones más profundas de los negros cimarrones.

El significado del cimarronaje bantú

Lo anterior nos lleva inevitablemente a formular la siguiente pregunta: ¿A qué aspiraban los esclavos fugitivos? Para contestarla, primero es necesario evitar la mezcla que se hace (tal vez de manera deliberada) entre la esclavitud de la sociedad tradicional africana y la introducida en África por los europeos al mismo tiempo que el mercantilismo. La esclavitud mercantil, con todos sus corolarios de sobreexplotación, conducía a suscitar más resistencias entre sus víctimas que la esclavitud tradicional. Por ese motivo, las evasiones de esclavos tuvieron una característica común en África y en América bajo la dominación europea, pues de ese modo se expresaba uno de los aspectos de dichas resistencias. Aquí como allá, la huida era el único medio a la mano de los esclavos para recobrar su libertad. Ahora bien, más que obtener una libertad nominal, los esclavos trataban de mejorar sus condiciones de existencia, pues en la América española un negro continuaba siendo negro siempre. Los negros libres estaban sometidos a un control con frecuencia más estricto que el impuesto a los esclavos; ya hemos visto a los negros libres cometer actos de rebelión e incluso asociarse a las huidas o a las sublevaciones de los esclavos. La libertad nominal no era suficiente. En África Central, la célebre reina Njinga atraía a los esclavos fugitivos ofreciéndoles un tratamiento dispuesto para colmar sus aspiraciones: libertad, tierras, integración social, protección, consideración, etcétera. He aquí entonces, lo que buscaban los esclavos fugitivos, no sólo en África, sino también en América.

En África Central, los esclavos fugitivos buscaban y encontraban todo esto con protectores bien establecidos y conocidos. En un primer tiempo los ataques armados y deliberados de los esclavos fugitivos

⁵⁴ AGI, México 27, exp. núm. 52, duplicado.

contra las posiciones portuguesas sólo se justificaban como un medio para obtener elementos de subsistencia, antes de encontrar protección segura. En América, los africanos pocas veces encontraron protección de parte de los indios, únicos concededores de esas tierras. Así, su objetivo prioritario consistió en crear ellos mismos sus lugares de refugio, pero a causa de la hostilidad del medio los fracasos abundaron. Para lograr dicho objetivo hacía falta una gran experiencia y cualidades excepcionales. Eso explica la reputación y el prestigio alcanzado entre la población negra de México por Yanga, a quien los fugitivos (reales y potenciales) consideraban como una especie de reencarnación de la reina Njinga, o de uno de los jefes de Kisama o incluso del rey del Kongo. También esa es la razón por la cual gran parte de los líderes cimarrones de América tenían nombres africanos y la causa por la que generalmente se decía de ellos que habían sido reyes en África. Con tales líderes, el fenómeno de la huida de esclavos crea igualmente en América sus propios protectores, sus propios santuarios y sus propias estrategias.

Son entonces, los antiguos esclavos fugitivos quienes, una vez establecidos y después de añadir a la experiencia africana la de las campañas mexicanas, otorgan refugio a los nuevos evadidos.⁵⁵ Por ellos mismos y por sus congéneres, se convertían al igual que en África en "reyes rebeldes", capaces de mantener a raya a los españoles e incluso de desafiarlos, atacarlos o negociar con ellos. A partir de ese momento no es posible negarle a los líderes cimarrones como Yanga, una gran envergadura y ambiciones políticas.

Parece que las huidas de esclavos en África Central fueron especialmente numerosas en periodos de crisis políticas, guerra o tensión entre las potencias europeas y africanas, etcétera, que para el caso eran las relaciones de fuerza entre los portugueses, los holandeses y la reina Njinga. De este modo, una vez que los portugueses hicieron retroceder el ataque holandés de 1625, muchos esclavos huyeron en beneficio de la reina. Ese movimiento simplemente muestra cómo los esclavos, cansados de la dominación portuguesa, se aprovecharon primero de la invasión holandesa con la que llegan a comprometerse. Pero una vez que los invasores fracasaron, los esclavos decepcionados prefirieron buscar refugio con la reina Njinga, antes que volver bajo el yugo portugués. Los esclavos, por su propio interés, eran par-

⁵⁵ En 1609 se decía que Yanga vivía oculto en la sierra desde 1579.

ticularmente sensibles a las relaciones de las fuerzas políticas presentes e intentaban tomar parte de las mismas. Sin embargo, es necesario precisar que estos reveses en sus alianzas tenían lugar, sobre todo, entre los esclavos utilizados por los portugueses como soldados. En este caso, las huidas eran más notorias y tenían un significado claramente político, porque eran los hombres entrenados para la guerra quienes desertaban de las tropas portuguesas y se iban con el enemigo. Un esclavo que se evadía después de conocer el sistema de los portugueses, estaba compenetrado de sus características y debilidades y podía divulgarlas a los demás africanos. Se convertía de este modo, en un agente propagador del odio y de la resistencia antiportuguesa.

Inevitablemente, el mismo esquema se reproducía en América, con sus propias modalidades, pero en general, podía observarse el mismo juego político entre los esclavos, cara a cara a la autoridad colonial. Debe tenerse en cuenta, que independientemente de la emergencia de los líderes cimarrones, valerosos y con ambiciones políticas, los negros tenían un papel determinante en su desempeño como soldados, en virtud de los ataques efectuados en contra de los españoles por sus rivales europeos en América. La bravura y la dedicación de los soldados negros en la defensa del imperio español podía verse en las leyes X y XI de la Recopilación de leyes.⁵⁶ De igual manera en el siglo XVI destaca cómo los cimarrones de Panamá y Cartagena tenían a la población y a las autoridades de estas dos provincias, en alerta constante, no sólo porque impedían a la gente trabajar, sino también, y sobre todo, porque temían una alianza entre estos rebeldes y los piratas y corsarios que infestaban toda la región. La misma preocupación la vivían los habitantes de Veracruz. Entre los dos campos se encontraba toda una población de inconformes negros, libres o esclavos, para no hablar de los inconformes presentes entre los españoles mismos. Ciertas disposiciones de la ley XXVI daban a entender que bajo el pretexto de buscar cimarrones, algunos negros libres o esclavos se escapaban del control de sus propietarios, para "tratar" justamente con los cimarrones.⁵⁷ Durante los preparativos del ataque contra Yanga en 1609, se había prohibido a todos los negros de Veracruz salir de la ciudad, por temor que informaran a los rebeldes de los planes en su contra. La población negra era entonces una aliada objetiva y natural, la base de

⁵⁶ Recopilación de Leyes, lib. VII, título V, leyes X y XI, f. 286v.

⁵⁷ Recopilación de Leyes, lib. VII, título V, ley XXII, f. 289v.

reclutamiento del cimarronaje. La complicidad de esta población negra con el cimarronaje los transformó en un grupo de presión temido por la autoridad colonial. Los líderes cimarrones habían sido antiguos esclavos fugitivos, conocían perfectamente el sistema español, su fuerza y sus debilidades. Es por esto que llegó a considerárseles los peores enemigos, en particular en Panamá, Cartagena y Veracruz, donde hubo una fuerte preocupación por una posible alianza entre los diferentes líderes cimarrones. La existencia de diversas rebeliones simultáneas hacía suponer una cierta coordinación entre los negros, creyéndose que quienes permanecían en las ciudades representaban necesariamente un papel activo. Hacia esta conclusión se orienta la reflexión de Norman Martin, quien al percatarse de la simultaneidad de las sublevaciones negras en dos o tres núcleos, supuso una concepción "guerrillera" que no tenía nada que ver con el azar. De este modo, las sublevaciones simultáneas de Veracruz y Acapulco, las de Guanajuato y Atotonilco, se vieron como fruto de una coordinación que no se podía improvisar.⁵⁸

El papel de los esclavos urbanos en los sublevamientos cimarrones no se limitó ciertamente a una simple transmisión de noticias. Al principio del año de 1609, fue descubierta una importante conspiración urdida por los negros de México, de la cual habla el padre Torquemada en su *Monarquía indiana...*, como tratándose de "simples historias de negros".⁵⁹ En esa ocasión, para calmar los ánimos, el virrey había nombrado una comisión indagatoria dirigida por el doctor López Azoa, miembro de la Audiencia de México. Así, la noche del 24 de diciembre de 1608 tuvo lugar una gran asamblea de negros y mulatos en el domicilio de una mujer negra libre. Ahí, los negros designaron a un rey y a una reina. El rey se llamaba Martín, y era esclavo de don Baltasar Reyes, el hombre más rico de México. La reina era la dueña de la casa donde tuvo lugar la reunión. Los dos reyes habían sido coronados por un mulato llamado Francisco de Loya, pas-

⁵⁸ Norman F. Martin, *Los vagabundos en la Nueva España*, op. cit., p. 121.

⁵⁹ Fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, México, UNAM, 1975, vol. 1, lib. V, p. 564. "Este mismo año de mil seicientos y nueve hubo en esta ciudad un alboroto y rumor de alzamiento de negros diciendo que la noche de los reyes se habían juntado, en cierta parte, muchos de ellos y elegido rey y otros con títulos... y aunque salió esta voz por la ciudad y de prima instancia alborotó los ánimos de el virrey y los demas señores de la audiencia averiguando la verdad se halló ser todo cosa de negros... azotaron y castigaron algunos y luego se le dio a todo perpetuo silencio: y pues en ello no hubo nada, no quiero referir aquí muchas boberías que dicen pasaron entre ellos aquella noche".

telero del virrey Luis de Velasco. Este coronamiento se celebró de la siguiente manera: instalado en un sillón puesto sobre un estrado, bajo un dosel, con los pies descansando sobre cojines de terciopelo, el rey Martín fue coronado por un mulato llamado Francisco de Loya. Después de la coronación, éste exclamó en voz alta: "¡Viva el Rey!", y en coro, los otros negros y mulatos respondieron: "¡Viva el Rey!" Pero de repente uno de ellos añadió: "Viva el Rey Felipe III, Nuestro Señor!"⁶⁰ Todos los demás se volvieron hacia él y le recriminaron. Alguien lo hirió con una daga en la cara... No obstante la ceremonia continuó. Francisco de Loya, siempre de rodillas, dijo al Rey: "¡Y que vuestra Reina, Majestad, dure numerosos años!", lo que fue repetido por los asistentes. Después de esto se designaron duques, condes, marqueses, príncipes, capitanes de la guardia, secretarios del rey y muchos otros puestos para la casa real. Hubo un gran baile en medio de una alegría general. Los reyes cenaron en una mesa aparte, en compañía de Francisco de Loya y de dos mulatas que habían sido nombradas princesa y reina-hija y que eran esclavas del aguacil mayor de la Audiencia de México. Se organizó un verdadero banquete, los grandes que acababan de ser nombrados sirvieron al rey y en seguida cenaron. Se pusieron a bailar y antes de separarse, decidieron descansar hasta el día siguiente, día de navidad, para que todos se reencontraran en el mismo lugar, en la víspera del día de reyes (el 6 de enero de 1609), porque debía celebrarse una gran asamblea en la cual se tomarían decisiones importantes.⁶¹

Después de la audiencia de los testigos, 24 hombres y siete mujeres, negras y mulatas, fueron arrestados. Otras 19 personas pudieron escapar. Entre ellas, se señala a dos españoles y siete mujeres de las cuales tres eran negras y cuatro mulatas. El análisis sociológico de los conjurados hecho por López de Açoqa mismo, fue el siguiente:

—Todos los conspiradores a quienes se les otorgaron cargos eran "criollos", es decir, negros y mulatos nacidos en México.

—Martín el "Rey", era el único africano del grupo. Se decía que había llegado muy pequeño de África y que había crecido en la Ciudad de México.

⁶⁰ Se trata de Felipe III (1598-1621) que efectivamente reinaba en España.

⁶¹ AGI, México 73, ramo 1, núm. 4. Véase la contradicción con la versión de Torquemada, versión oficial, pasada a la historia.

—Todos gozaban de cierta consideración en la sociedad mexicana porque sus amos eran las personas más ricas y poderosas de la ciudad, de manera que los gendarmes no podían ponerles las manos encima, protegidos como eran de sus influyentes amos, e incluso algunos de estos últimos no dudaron en apelar a las imputaciones de López de Açoça para defender a sus fieles servidores negros. Algunos españoles argumentaron, tratando de minimizar los hechos, que se les reprochaba a sus esclavos de “simples boberías de los negros”, cuya única finalidad era la simple diversión. A esos alegatos De Açoça respondía, con razón a nuestra manera de ver, que los negros se habían preparado de forma demasiado costosa para una simple diversión, ya que se habían provisto de doseles, coronas, tronos, oropeles y un estrado. En resumen, una gran cantidad de material que llevaba tiempo reunir, con objetivos desde luego serios.

Estos hechos así como el ceremonial de la coronación demostraban que África estaba muy lejos del espíritu de los “conjurados”. En el grupo había un “Juan Quelelele” y un “Juan Biafra”, que por sus nombres podía pensarse que habían nacido en África, pero eran mulatos. El único africano de nacimiento había llegado muy pequeño y había crecido en la sociedad mexicana. Todo el escenario descubierto por De Açoça era un retrato de la sociedad colonial mexicana. Se trataba, precisamente, de mimetizar la vanidad de la aristocracia colonial con la que los “conjurados” estaban del todo familiarizados y a la que, de cierta manera, pertenecían. Pero, por encima de todo, ese escenario expresaba el deseo profundo de sus actores, sus aspiraciones no sólo de hacerse aceptar (es decir, de integrarse plenamente) por la sociedad, sino también el anhelo de imponerse y desempeñar papeles sobresalientes. Podemos observar que para ellos no se trataba de sueños evasivos en su subconsciente, sino que estaban presentes aspiraciones importantes que los interesados no dudaban en traducir y en expresar en forma concreta. Los negros aspiraban realmente a convertirse en soberanos en esta tierra. La investigación demostró que en la víspera de la ceremonia de coronación, una mulata, al maltratar a una india, la había amenazado en someterla muy pronto a la esclavitud y no sólo a ella sino también a las mujeres españolas. Esta mulata fue la designada como dama de compañía de la reina. A los ojos de los inquisidores, tal coincidencia confería seriedad a la amenaza, ya que la mulata mencionada era un personaje importante del entorno inmediato de los reyes que debía necesariamente estar al corriente de los planes y proyectos de la conspiración que llevó al doctor López de Açoça a concluir: “después de la instruc-

ción de este asunto... y después de la audiencia de cuarenta y cinco testigos, me he percatado que el rumor estaba bien fundamentado..."⁶²

La presencia negra en México no debe estudiarse como un fenómeno que se desarrolló fuera de África ni como una ruptura con la historia de ese país, ni como un simple asunto comercial europeo. Al contrario, la trata de esclavos negros permitió la prolongación de la esclavitud y su exportación de África a América. Sin embargo, al ser exportados a América, estos africanos conformaron una simbiosis cuyas bases habían sido dadas por la bula del papa Alejandro VI en 1493, la cual otorgaba a los españoles el derecho de apropiarse de América y de crear una sociedad cristiana y disciplinada. La sociedad colonial mexicana, y sobre todo la del siglo XVII, no era ni española ni azteca ni bantú, sino una sociedad en formación donde todos estos elementos se afrontaban y se complementaban. Los invasores bantús, relegados a lo más bajo de la escala, no se conformaron jamás por esa situación, al contrario, se opusieron a ella por todos los medios, principalmente por la fuerza y mediante rebeliones. Esta reacción fue resultado de la experiencia que habían acumulado en África, gracias a ello impusieron la interrupción de la trata mexicana así como la creación de ciudades como Córdoba, Yanga o Amapa, en el estado de Veracruz. Para comprender mejor y evaluar el verdadero sentido del cimarronaje en México, es necesario recordar el papel eminentemente político que jugó la presión militar portuguesa en África Central y sus corolarios, es decir, las huidas de esclavos y las resistencias maquinadas por líderes locales poseedores de un temple como el de la reina Njinga o el de la joven heroína Beatriz Kimpa Vita en el siglo XVIII.

⁶² AGI, México 73, ramo 1, núm. 4.

Cambio de ruta: las migraciones de la posguerra

MÓNICA PALMA MORA*

La dinámica migratoria internacional de la posguerra, particularmente la de los últimos 25 años de este siglo, se define, entre otros factores, tanto por el gran volumen que ha alcanzado —en 1993 el Fondo de Población de las Naciones Unidas (FNUAP) estimaba en 100 millones la cifra de migrantes internacionales en todo el mundo—,¹ como por la diversidad de corrientes migratorias que ocurren.

Los movimientos de población internacional se debieron a diversas razones: de carácter económico, de persecución política, étnica o religiosa, por desastres ecológicos (hambruna, sequía, inundaciones, etcétera), por motivos de salud y de tranquilidad emocional, y algunos, incluso, por el simple deseo de aventura.

El perfil ocupacional y educativo de los migrantes presenta también una amplia variedad, lo mismo sucede con las naciones de origen y de destino. Pero este periodo se caracteriza, sobre todo, por el nuevo rumbo que asumen las migraciones, especialmente las que surgen como consecuencia de motivos económicos.

Mientras que la mayor parte de los traslados poblacionales anteriores al segundo conflicto bélico mundial corren desde las sociedades tecnológicamente más avanzadas hacia las menos desarrolladas,

* Dirección de Estudios Históricos, INAH.

¹ La cifra está registrada en dos artículos: Lucía Luna, "Nuevas migraciones", en *Este país. Tendencias y opiniones*, núm. 33, diciembre de 1933; Rosalba Carrasco y Francisco Hernández Puente, "Migración: el desafío por llegar", en *La Jornada*, 21 de febrero de 1994.

en la segunda mitad del siglo, la inmensa mayoría de los migrantes se mudan de las sociedades menos desarrolladas hacia los países industrializados y con mayores índices de bienestar económico y social. Este cambio de ruta en el proceso migratorio mundial está muy emparentado con otros dos procesos: el desigual crecimiento demográfico y la asimetría del desarrollo económico en el mundo.

El presente escrito tiene por objeto estudiar la compleja dinámica que muestra la migración internacional en la segunda mitad del siglo XX, señalar qué factores han intervenido en la nueva dirección del fenómeno, y exponer las principales corrientes migratorias que definen el escenario mundial de la posguerra. Por una razón central: las corrientes migratorias que tocan el territorio mexicano en este periodo están dentro de la problemática migratoria que ocurre en el mundo, lo mismo que con los procesos económicos, sociales y políticos que les son consustanciales.

México se ha distinguido no sólo por ser un importante expulsor de migrantes hacia Estados Unidos, sino por ser un país de tránsito para los migrantes procedentes del sur del continente y de otras latitudes que desean arribar a Estados Unidos. Y a pesar de que no es una nación de inmigrantes, y que difícilmente lo será en un futuro inmediato, como nación políticamente independiente ha recibido a distintos tipos y grupos de inmigrantes, los que si bien no han destacado por su número, sí por su exitosa incorporación a la vida socioeconómica, política y cultural del país.²

En este periodo de estudio, los migrantes que ingresan a México por vía legal o clandestina no son ajenos a los factores que motivan los traslados de población en el terreno internacional, y que a continuación se exponen.

De la pobreza al bienestar

En 1993, el FNUAP calculaba que 63 millones de personas habían salido de sus respectivos países de origen en busca de mejores oportuni-

² La historiografía relativa al tema de los inmigrantes en México ha dejado constancia de tal proceso. Las obras que ha generado su estudio han sido consignadas por Dolores Pla, Guadalupe Zárate *et al.*, *Extranjeros en México (1821-1990). Bibliografía*, México, INAH, 1994. Y en la bibliografía temática "Extranjeros en México III", en *Historias*, núm 33, octubre 1994-marzo 1995.

des de vida: 17 millones por motivos de persecución política, y 20 millones habían huido de situaciones de violencia, sequía o destrucción de su ambiente.³

Tales cifras, con ciertas variantes, son confirmadas por Bob Sutcliffe en un artículo relativo al tema en el que anota los siguientes datos:

Más de 100 millones de personas en el mundo viven hoy en países de los cuales no son ciudadanos. Cuando menos 40 millones de migrantes se han trasladado recientemente de sur a norte, principalmente en busca de trabajo; otros 20 millones son refugiados internacionales; y 23 millones son desplazados en sus propios países. Juntos suman al menos 2 por ciento de la población mundial y el número va en aumento.⁴

Sin duda, la corriente migratoria más cuantiosa de todas las que se realizan en la segunda mitad del presente siglo es la llamada migración "sur-norte". Con este término, que nada tiene que ver con las fronteras geográficas, se ha designado al proceso migratorio que se realiza desde las naciones pobres o con menor desarrollo económico hacia los países capitalistas industrializados, o de las regiones más necesitadas hacia las zonas económicamente más prósperas.

La mayoría de los estudios referentes al tema responsabilizan al acelerado crecimiento demográfico de los países africanos, latinoamericanos y asiáticos durante el periodo de la posguerra, como el factor más importante de la migración sur-norte.

En efecto, el crecimiento de la población mundial no ha sido igual. Mientras los países desarrollados han registrado bajas tasas de natalidad (una tasa de aumento anual del 1.28% en el lustro 1950-1955, de 0.90% en el de 1965-1970 y de 0.54% en 1985-1990), los llamados países en vías de desarrollo han experimentado altas tasas de natalidad (de 2.04, de 2.54 y de 2.11%, en los mismos periodos).⁵

Asimismo, la distribución de la población en el mundo ha sido completamente desigual. Para 1990, de 5 mil 292 millones de habitan-

³ Cifras registradas por Lucía Luna, "Nuevas migraciones", en *Este país. Tendencias y opiniones*, op. cit. Y en Rosalba Carrasco y Francisco Hernández Puente, "Migración: el desafío por llegar", en op. cit.

⁴ Bob Sutcliffe, "Migración, derechos humanos e irracionalidad", artículo traducido por Gerardo Necochea, en *Historias*, núm. 33, octubre 1994-marzo de 1995, p. 5.

⁵ Cifras registradas en *Informe sobre la situación social en el mundo*, Nueva York, Naciones Unidas, 1993, p. 19, fundamentadas en el *World Population Prospects*, 1990.

tes en todo el planeta, 22.8% pertenecía a los países desarrollados y 77.2% a las naciones con menor desarrollo económico.⁶

Al mismo tiempo que la tasa de mortalidad experimenta una tendencia a la baja en los países con menor desarrollo económico, como consecuencia del desarrollo y extensión de la medicina y de las prácticas sanitarias —especialmente de la inmunización y los antibióticos—, y de una mayor urbanización, la de natalidad registra una tendencia a la alza. La combinación de ambas variables ocasiona la explosión demográfica en estos países.

Sin duda, el acelerado crecimiento poblacional de los países africanos, latinoamericanos y asiáticos ha ocasionado problemas a su economía, al incrementarse la demanda de recursos materiales y de servicios sociales, lo cual ha incidido en la migración internacional. Sin embargo, más que el aumento poblacional, los principales factores que han empujado a millones de personas nativas de estos países a emigrar hacia los industrializados han sido la pobreza, la miseria, el desempleo y el subempleo creciente, los bajos salarios, es decir, la falta de recursos materiales para sobrevivir; problemática ligada al desigual desarrollo del proceso económico internacional.

La prosperidad generada por el sistema capitalista en las dos décadas posteriores al término de la segunda guerra mundial, no fue, de ninguna manera, un proceso homogéneo. Del desarrollo quedan rezagados los países africanos, buena parte de los latinoamericanos y algunos asiáticos; en síntesis, la mayor parte de los países del llamado Tercer Mundo.⁷

Si bien es cierto que la bonanza capitalista internacional influyó en la reorganización de la agricultura, en el aumento de la producción industrial y en la extensión de los servicios en casi todos estos países en vías de desarrollo, y que varios de ellos poseen regiones sumamente prósperas, en su gran mayoría, éstos han estado muy lejos de alcanzar los índices de crecimiento económico y de bienestar de las naciones capitalistas industrializadas.⁸ En su lugar, los caracteriza una grave desigual-

⁶ *Idem.* En 1995, el Fondo de Población de las Naciones Unidas considera que el total de la población mundial es de 5 mil 716 millones, correspondiendo a las regiones más desarrolladas, mil 166 millones, y a las menos desarrolladas 4 mil 549 millones. Véase "Indicadores demográficos, sociales y económicos", en *Estado de la población mundial, 1995* (s.l.), FNUAP, 1995, p. 67.

⁷ Término que empezó a utilizarse en la década de los sesenta para describir a los países que no formaban parte del sistema socialista, pero que tampoco eran países industrializados.

⁸ Por ejemplo, de acuerdo con los "Indicadores demográficos, sociales y económicos" del FNUAP, en 1992, el Producto Interno Bruto per cápita en Estados Unidos es de 23 mil 179 dólares,

dad en el ingreso. A este problema endémico se suman otros, tales como: el incremento demográfico y la concentración poblacional en las regiones y ciudades donde se realizan las actividades productivas, la persistente emigración de la mano de obra del campo a la ciudad. Problemas que han contribuido a aumentar las filas del ejército industrial de reserva y los cinturones de miseria y de pobreza que se localizan en la mayor parte de las ciudades "más prósperas" de África, América Latina y Asia.

El desempleo ha repercutido en el crecimiento del sector urbano informal, es decir, en el mejor de los casos, muchos migrantes o desempleados han mejorado un poco su situación económica mediante la microempresa y el comercio ambulante y, en el peor de ellos, al dedicarse a la prostitución y al tráfico de drogas.

Es así que dificultades de orden ecológico como la falta de tierras de cultivo, la erosión de los bosques, el incremento de la contaminación ambiental y marina, los desastres naturales (sequías, terremotos, inundaciones, explosiones), sin descuidar, por supuesto, los de orden político (guerras civiles, golpes de Estado, conflictos religiosos y étnicos), han contribuido a dañar, todavía más, la débil economía de los países del sur.

En fin, la falta de simetría que distingue al desarrollo del capitalismo industrial y financiero ha sido el factor detonador del cambio de rumbo de las migraciones económicas, las cuales no son más que una manifestación de dicho proceso. El destino de las migraciones durante la posguerra, particularmente a partir de los años sesenta, es Europa Occidental, Canadá, Japón, Australia, Nueva Zelandia y, por supuesto, Estados Unidos. Varios datos ilustran este proceso.

De acuerdo con un estudio realizado por la Organización de las Naciones Unidas (ONU), mientras en 1960, en los países industrializados de Europa Occidental y Septentrional, América del Norte y Oceanía, vivían 3 millones 200 mil inmigrantes procedentes de África, Asia (excluido Japón) y América Latina, para 1974, en tan sólo un poco más de una década, tal cifra aumenta a 9 millones 500 mil.⁹

el de Canadá es de 26 mil 541, el de Dinamarca de 27 mil 551, el de Francia de 23 mil, y el de Japón un poco más de 29 mil dólares. En contraste, el de la inmensa mayoría de los países africanos no llega a los mil dólares y muy pocos países de otras zonas del mundo (incluyendo varios europeos) rebasan los 5 mil dólares. Datos consultados en "Indicadores demográficos, sociales y económicos", *op. cit.*, pp. 66-70.

⁹ Cifras registradas en ONU, *Tendencias y características de la migración internacional desde 1950*, Nueva York, Departamento de Asuntos Económicos y Sociales (Estudios Demográficos, 64), 1979, p. 2.

Las cifras consignadas, por la misma fuente, para Estados Unidos son un ejemplo del aumento de la migración sur-norte. Entre 1950 y 1975, 2 millones 500 mil inmigrantes originarios de América Latina (excepto los puertorriqueños) residían permanentemente en Estados Unidos de América, y más de un millón eran de Asia.¹⁰

Estos datos, sin embargo, se pueden quedar cortos, ya que no incluyen a la inmigración ilegal, mucho más voluminosa y que no se considera en los registros oficiales. En 1976, el Servicio de Inmigración y Naturalización de Estados Unidos estimaba entre 6 y 8 millones el número de inmigrantes ilegales en el país.

Según informes de la ONU a partir de 1986, año en el que entra en vigor la Ley sobre Reforma y Control de la Inmigración, cerca de 3 millones de migrantes indocumentados solicitaron su legalización.¹¹ De acuerdo con Mónica Vereá Campos, en 1989, el informe trianual comprensivo del presidente [de Estados Unidos] sobre inmigración, consideraba que entre un millón 700 mil y dos millones de indocumentados permanecían en esa nación después de los programas de legalización contraídos en la Ley Simpson-Rodino, de los cuales, cerca de un millón 200 mil eran mexicanos.¹²

Otras fuentes registran cifras más altas. En 1991, Margarita Nolasco, por ejemplo, publica en el suplemento *Los Emigrantes* del periódico *La Jornada*, que casi 7 millones de mexicanos están relacionados con el trabajo asalariado en Estados Unidos, de los cuales: 600 mil residen legalmente, 3 millones 600 mil son indocumentados y 2 millones 700 mil son trabajadores temporales. La autora agrega que el envío de remesas de estos trabajadores mexicanos a México es un poco más de mil 800 millones de dólares anuales,

¹⁰ Principalmente de Filipinas y China, incluido Hong Kong, *ibidem*, p. 16. Cabe señalar que la inmigración procedente de Asia en Estados Unidos aumentó después de la guerra de Vietnam. Hacia abril de 1975, cerca de 273 mil indochinos abandonaron su país, la mayor parte hacia Estados Unidos. Otros se dirigieron a Australia, Canadá, Francia y Malasia, *ibidem*, p. 54. En los años ochenta ocurren nuevas oleadas migratorias de vietnamitas hacia otros países de la misma región, como a los Estados Unidos.

¹¹ ONU, *Migración internacional y desarrollo. Cuestiones económicas y ambientales: informes de los órganos subsidiarios, conferencias y cuestiones conexas. Informe del Secretario General, Consejo Económico y Social*, 14 de junio de 1995, p. 6.

¹² Mónica Vereá Campos, "Perspectivas de la inmigración en el mercado laboral norteamericano", en Conapo, *Migración internacional en las fronteras norte y sur de México*, México, 1992, pp. 23-25.

así pues, en total los trabajadores mexicanos introducen al país más de mil 800 millones de dólares al año, esto es, tanto lo que queda al país por turismo. En términos de comercio exterior representarían el tercer o cuarto rubro productivo, después de petróleo, las autopartes y el turismo.¹³

Estos datos destacan la importancia de la emigración de mexicanos hacia Estados Unidos, la que dista mucho por disminuir, más bien, ha tendido a crecer en los últimos años. Según Francisco Alba, hoy día se calcula en 18 millones a la población de origen mexicano que reside en Estados Unidos. Una parte de ésta, 10 millones, es sólo de ascendencia mexicana, y la otra, 8 millones, se compone de ciudadanos mexicanos. La mayoría de estos últimos residen de manera legal (5 millones), y sólo 2 millones son indocumentados. Puesto que en Estados Unidos los residentes tienen derecho a llevar a sus familiares, esta situación multiplicará en un futuro nada lejano, la emigración de mexicanos a ese país, lo cual ejercerá no sólo una fuerte presión migratoria, sino también laboral.¹⁴

De emisores a receptores

A diferencia de Estados Unidos, país que históricamente se ha caracterizado por ser un receptor de inmigrantes, el continente europeo, que hasta la primera mitad de este siglo se había distinguido por ser una zona de emigración, a partir de la década de los sesenta se convierte en una región de inmigración procedente de África, Asia y América Latina. Este cambio está en correspondencia con el proceso de reconstrucción de la economía, la expansión y desarrollo industrial experimentado por la mayor parte de los países europeos desde el fin de la segunda guerra mundial, además por los mayores índices de bienestar alcanzado por dichas sociedades.

Uno de los factores que intervienen en la prosperidad del capitalismo internacional en los años cincuenta y parte de los sesenta, particularmente en el rápido crecimiento de la economía de Alemania Occidental, Italia y del Japón, es la existencia de una abundante re-

¹³ Margarita Nolasco, "Ir al norte, al otro lado", en *Los emigrantes. Las nuevas migraciones*, parte I, suplemento mundial de *La Jornada*, 21 de junio de 1991.

¹⁴ Francisco Alba, "La migración internacional en México", conferencia presentada en el Colegio Nacional el 26 de noviembre de 1998.

serva de mano de obra en estos países. Al respecto, Ernest Mandel plantea lo siguiente:

En Italia, el subdesarrollo del *Mezzo Giorno* ha convertido al sur de Italia en una vasta reserva de oferta de trabajo para el norte; en Japón fue la combinación de un sector industrial moderno y un sector arcaico (tradicional) que proporciona al primero amplias reservas de fuerza de trabajo; y en Alemania Occidental tuvo lugar un flujo de más de 10 millones de refugiados. En segundo lugar, existía un inmenso fondo de conocimientos e innovaciones tecnológicas desarrollados durante la década anterior, en los países anglosajones, que ofrecía muchas posibilidades para un aumento muy acelerado de la productividad.¹⁵

En efecto, la demanda de mano de obra fue suministrada en la década de los cincuenta, por los países de Europa Meridional,¹⁶ cuyo crecimiento económico era aún incapaz de absorber a la totalidad de su fuerza de trabajo. Ésta se vio atraída por la expansión industrial que experimentaban los países de Europa Occidental y Septentrional.¹⁷ De acuerdo con estimaciones de las Naciones Unidas, mientras Europa Occidental registraba una inmigración neta de 3 millones 700 mil personas en 1950-1960, 4 millones 900 mil en 1960-1970 y 2 millones 200 mil en 1970-1974, la región meridional de este continente vivió pérdidas migratorias de 3 millones 500 mil, 3 millones 700 mil y 1 millón 100 mil, en los mismos periodos.¹⁸

De carácter intracontinental, el proceso migratorio europeo desde el decenio de 1960, se convirtió en un fenómeno intercontinental. Algunos ejemplos ilustran este proceso.

Para 1964, en la República Federal de Alemania (RFA) los italianos constituyen el grupo más numeroso de inmigrantes (27.1% del total), siguen los originarios de España (16.8%) y después los griegos (16.7%). En cambio, diez años después, la mayor parte de la inmigración procede de Turquía y de Yugoslavia. De un millón y medio aproximado de inmigrantes en 1974, el 39.2% es de origen turco y el 19.1% yu-

¹⁵ Ernest Mandel, *Ensayos sobre el neocapitalismo*, México, Ediciones Era, 1991, p. 16.

¹⁶ Los países comprendidos en Europa Meridional son: Grecia, Italia, Malta, Portugal, España y Yugoslavia.

¹⁷ La zona occidental de Europa comprende: Austria, Bélgica, Francia, República Federal de Alemania, Luxemburgo, Países Bajos y Suiza. La zona septentrional, por su parte, abarca: Dinamarca, Finlandia, Irlanda, Noruega, Suecia y Reino Unido.

¹⁸ ONU, *Tendencias y características...*, op. cit., p. 21.

goslavo. En esa fecha, los italianos, antes el grupo mayoritario de inmigrantes, sólo representaban el 6.2%.¹⁹

Una situación similar a la RFA registran los demás países europeos receptores de inmigrantes. De este modo, el principal grupo de inmigrantes en Francia (excluidos los argelinos) en la década de 1950, es el italiano (el 68% de un total de 363 mil). En los primeros años de la década de los sesenta, el grupo inmigratorio más numeroso en el país galo ya no es el italiano, sino el español (el 50% de 715 mil inmigrantes en 1964). Sin embargo, a finales de esa década, la inmigración en Francia presenta un componente étnico más diversificado: aumenta el número de portugueses, marroquíes, yugoslavos, tunecinos y turcos, y disminuye la inmigración italiana y española.²⁰

Inglaterra es otro importante receptor de inmigrantes durante el periodo de la posguerra. En este país la inmigración proviene, particularmente, de sus exdominios coloniales. En 1971, por ejemplo, de un millón 200 mil inmigrantes, el 40% había nacido en Bangladesh, India o Pakistán, y el 26% en las Antillas Británicas o Indias occidentales; el resto era originario de África y otros países.

Si hasta finales de los años sesenta los países de Europa Meridional son importantes expulsores de mano de obra, a partir de los setenta, Italia, y en menor medida España y Grecia, se convierten en importadores de mano de obra en la medida que su economía experimenta un importante crecimiento. En la siguiente década, el volumen de trabajadores indocumentados aumentó en dichos países.

Por su posición geográfica, España ha sido la puerta de entrada para los inmigrantes magrebiés seducidos por el desarrollo económico de Europa. Buena parte de ellos se dirigen a distintos países europeos, pero muchos otros se asentaron en territorio español. En las últimas décadas, España se ha convertido en un lugar de tránsito y de un asentamiento para miles de inmigrantes. Acerca de esta tendencia Bernabé López García menciona:

Los inmigrantes magrebiés asentados en Europa se han multiplicado por cinco entre 1960 y 1989, pasando de apenas 400 mil a más de 2 millones [...] Durante todos estos años, España ha sido un país de tránsito. En las vacaciones estivales

¹⁹ *Ibidem*, p. 24.

²⁰ En 1974, de 983 mil inmigrantes en Francia, 42% tienen nacionalidad portuguesa, el 15% marroquí, el 9% española, el 8% tunecina, el 6% turca, el 5% yugoslava y sólo el 4% italiana, *idem*.

o para la fiesta del Cordero —otros al fin de mes de Ramadán— caravanas de decenas de miles de vehículos se sumaban, visiblemente identificables, a las operaciones de tráfico de las carreteras españolas [...] Al mismo tiempo, tradicionalmente un país generador de emigrantes, ha pasado a convertirse en país receptor de inmigrantes. Durante la última década, la población extranjera residente legalmente en España se ha duplicado. Pero la de origen africano se ha multiplicado por cinco en sus cifras oficiales, indicando la realidad de unos asentamientos progresivos en nuestras comunidades más inmediatas por el sur.²¹

La creciente demanda de mano de obra inmigrante que tiene lugar entre 1950 y 1970 en los países industrializados de Europa, baja en la segunda mitad de la década de los setenta. La recesión y el desempleo que afecta a todas las economías capitalistas en estos años, define la reducción de dicha demanda.

A partir de 1973-1974, los países europeos comienzan a aplicar una serie de medidas tendientes a restringir la entrada de inmigrantes procedentes de países con menor crecimiento económico, y a seleccionarlos, por lo que optan sólo por los siguientes tipos: los altamente calificados, los que traen capital consigo y los refugiados políticos.

Este tipo de medidas también son adoptadas por otros países industrializados, como Estados Unidos, Canadá, Japón, los cuales impondrán severos controles para la admisión de inmigrantes. Éstos pasarán a ser, una vez más, el chivo expiatorio de la recesión y las dificultades económicas por las que atraviesan los países capitalistas avanzados en los setenta. Sobre los inmigrantes recaerá la culpa del desempleo no sólo en dichos países capitalistas,²² sino en cualquier región del mundo en donde existan dificultades económicas.

El discurso antiinmigratorio también ha responsabilizado a los inmigrantes y a sus familias de la falta o insuficiente satisfacción de servicios en materia educativa, habitacional, médica, asistencial.

²¹ Bernabé López García, "España, puerta del alcázar europeo", en *Los emigrantes. Migraciones y Economía*, parte II, suplemento mundial de *La Jornada*, 22 de junio de 1991.

²² Cabe señalar que el desempleo, especialmente en los países industrializados, afecta principalmente a la mano de obra inmigrante y no tanto a la población nativa, ya que por su escasa calificación laboral suelen emplearse en actividades que requieren muy poca o nula especialización, que exigen un gran desgaste físico y que utilizan tecnología anticuada. Por lo tanto, son actividades mal remuneradas. Por lo general la mano de obra inmigrante se concentra en tareas arduas y secundarias, consideradas por la población nativa como ocupaciones de baja categoría, por eso, los trabajadores extranjeros difícilmente menoscaban las perspectivas de trabajo de la población local.

Aunque la mano de obra inmigrante ha ejercido una fuerte presión sobre la dotación de servicios en todos los países en donde tiene lugar tal proceso, lo paradójico es que esta población ha sido la menos beneficiada por la seguridad social. Tradicionalmente han carecido de todo tipo de derechos, desde el derecho de transitar libremente de un país a otro, a la residencia legal, a la ciudadanía, hasta la ausencia de derecho a no ser detenido de manera arbitraria, a poder hablar y ser escuchado, sin incluir los derechos políticos. Los inmigrantes han tropezado con serios obstáculos para tener empleos mejor remunerados, viviendas decorosas, educación para sus hijos, atención médica. En general han estado excluidos de las bondades de la seguridad social muy avanzada y ampliamente extendida en los países desarrollados.²³

Tal panorama ha intervenido en la falta de integración social, política y cultural con la sociedad receptora, y en su lugar han tendido a formar comunidades separadas, espacios que en la mayoría de los casos se caracterizan por la marginación económica y social de sus habitantes y por la segregación racial de la cual son objeto, y en los que, al mismo tiempo, recrean y reproducen las pautas culturales y costumbres de su sociedad de origen. Acerca de este aspecto, Carlos Giménez Romero dice lo siguiente:

En el gueto, el inmigrante desarrolla su espacio cultural propio, digamos que el gueto opera como un refugio étnico o cultural en donde de alguna manera los individuos "en proceso de aculturación" pueden reafirmar su identidad. Pero el gueto no constituye una mera y simple reproducción de su cultura de origen: el gueto como hibridación cultural entre dos mundos, desarrolla su propia dinámica. A veces se usa como plataforma de reivindicaciones, otras como un ámbito libre del control de la sociedad exterior.²⁴

El mismo autor añade que los guetos o estas comunidades diferenciadas no son sinónimo de "igualitarismo en la pobreza [...] existe una doble estratificación: intraétnica e interétnica. Hay violencia intergrupala, y del gueto a menudo procede violencia".²⁵

La presencia de estos barrios, guetos o comunidades de "pobres" con modos de vida y patrones culturales diferentes a las de las socieda-

²³ Al respecto, véase Paul Kennedy, *Hacia el siglo XXI*, España, Plaza & Janés (Tribuna, 141), 1995, p. 66 .

²⁴ Carlos Giménez Romero, "La cultura y la sociedad del gueto", en *Los emigrantes...*, op. cit.

²⁵ *Idem*.

des nativas, ha exacerbado, sobre todo en los últimos años, los sentimientos antiextranjeros de ciertos grupos. En algunos contextos europeos, lo mismo que en Estados Unidos, la mano de obra inmigrante ha sido acusada de todo tipo de males sociales y atacada físicamente.

En la década de los noventa, algunos países han comenzado a reconocer o a conceder ciertos derechos a los inmigrantes, particularmente en el ámbito de la nacionalidad otorgada a sus hijos.²⁶ Sin embargo, la concesión de derechos y de beneficios sociales a los inmigrantes, sobre todo a los procedentes de África y Asia en Europa, o a los latinoamericanos y asiáticos en Estados Unidos, sigue siendo muy limitada. En 1990, la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó la Convención Internacional sobre Protección de los Derechos de todos los Trabajadores Migratorios y de sus familias, pero hasta ahora, han sido muy pocos países los que la han ratificado o adherido a ella.

Legales e ilegales

Las barreras a la inmigración desde el decenio de 1970, ha dificultado, pero no impedido, el persistente flujo migratorio desde los países o las regiones menos desarrolladas o más pobres del mundo hacia los países capitalistas industrializados, sólo que ahora por medio de la reunificación familiar y la búsqueda de asilo. Éstas han sido, en las últimas décadas, las vías autorizadas para ingresar legalmente a estos países.

En algunas naciones en donde se admiten inmigrantes con carácter permanente, la entrada de familiares, en ocasiones, no se limita a los cónyuges e hijos. En otros, en donde los trabajadores migratorios han adquirido la residencia a largo plazo, sólo se admite a los cónyuges e hijos menores. Pero, en los países que admiten temporalmente a inmigrantes, la reunificación familiar no está autorizada, en especial si se trata de trabajadores no calificados y con salarios mal remunerados.

La búsqueda o solicitud de asilo ha sido otra forma utilizada por los migrantes para ingresar legalmente a los países desarrollados.

²⁶ A partir de 1992, Bélgica ha otorgado automáticamente la nacionalidad belga a los hijos nacidos de personas cuyos padres eran inmigrantes en Bélgica. Los niños nacidos antes de esa fecha tienen derecho a la nacionalidad a los 12 años, cuando la soliciten sus padres. Alemania también ha facilitado la adquisición de la nacionalidad a los niños de inmigrantes nacidos en su territorio.

Por ejemplo, la Organización de las Naciones Unidas estima que el número de solicitudes de asilo, presentadas en los países de Europa con economía de mercado, aumentó de 65 mil en 1983 a 314 mil en 1989, y que la cantidad de solicitudes de asilo tal vez haya llegado a su nivel máximo en 1992, cuando se presentaron 693 mil casos.²⁷

La fuente no registra la misma información para Estados Unidos y otros países industrializados, sólo consigna que entre 1978 y 1984, este país autorizó la residencia legal de más de medio millón de refugiados. Tampoco indica el número de solicitudes autorizadas en los países europeos. Aunque la solicitud de asilo es uno de los caminos utilizados para ingresar legalmente a un país, constituye la vía más plena de obstáculos. Con frecuencia, los gobiernos de los países de acogida aducen que se trata, más bien, de migrantes económicos que fraudulentamente pasan como migrantes políticos y que no reúnen los requisitos indispensables para ser considerados como tales. Por cierto, este tipo de argumentos fue utilizado por el gobierno mexicano ante la migración centroamericana a México en la década de los ochenta.

Alrededor del decenio de 1970, migrantes procedentes de distintos países de la región centroamericana, ligados a motivos de carácter económico, ingresaban a México o cruzaban el territorio mexicano rumbo a Estados Unidos. Su estancia en el país era transitoria o, en el mejor de los casos, temporal. Esta corriente migratoria que hasta esas fechas no era numerosa ni definitiva, se convirtió, a partir de los primeros años de la década de los ochenta, en un flujo masivo y permanente. En 1986 se estimaba en más de 300 mil el número de centroamericanos que vivían fuera de sus países, en América Central y México, y en 500 mil la cifra de los que hasta ese año habían utilizado el territorio mexicano para llegar a Estados Unidos.²⁸

El conflicto sociopolítico que afecta a varios países de esa región y el deterioro económico que trae consigo, motiva el éxodo centroamericano de los ochenta.

Aunque, durante el siglo xx habían llegado a México diversos tipos de migrantes centroamericanos —mano de obra guatemalteca contratada por las fincas cafetaleras de la región del Soconusco, en el

²⁷ ONU, *Migración internacional y desarrollo...*, op. cit., p. 5.

²⁸ Sergio Aguayo et al., *Los refugiados guatemaltecos en Campeche y Quintana Roo. Condiciones sociales y culturales*, México, Instituto de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social/El Colegio de México, 1987.

estado de Chiapas; salvadoreños en camino hacia Estados Unidos; estudiantes, profesionistas y líderes políticos en la Ciudad de México—, a finales de los setenta y principios de los ochenta, esta migración se caracteriza por su distinta procedencia geográfica y por su origen social diverso. Buena parte proviene del medio rural: pequeños propietarios, jornaleros agrícolas, trabajadores migrantes, muchos de ellos indígenas; otros, del medio urbano: obreros, subempleados, estudiantes, militantes y líderes sindicales y políticos.²⁹

De todos los flujos de migrantes centroamericanos, el de los refugiados guatemaltecos a la frontera sur del país es el que más atrajo la atención del gobierno mexicano y de distintos grupos de la sociedad nacional. No sólo porque se trataba de una migración voluminosa, sino porque su llegada coincidía con una situación de crisis económica en el país.

En la década de los ochenta, esta migración generó una serie de debates, tanto al interior del grupo gobernante como fuera de él. Mientras algunos grupos de la sociedad mexicana (las asociaciones empresariales y algunos grupos conservadores) consideraban que se trataba de izquierdistas, de guerrilleros cuya presencia en el sureño estado de Chiapas agravaría más la ya de por sí tensión social, prevaleciente en ese estado. Para otros, la presencia de estos migrantes aumentaría la demanda de empleo, ocupación, servicios educativos y de salud difíciles de satisfacer en circunstancias de crisis económica (así opinaban las autoridades locales y varios funcionarios de la administración nacional).

Algunos otros, en cambio, los aceptaban y ayudaban: la Iglesia católica, las iglesias evangélicas, grupos de feligreses cristianos, orga-

²⁹ Acerca de las migraciones centroamericanas a México, consúltese, entre otras, las siguientes obras: *Idem*, Sergio Aguayo, *El éxodo centroamericano*, México, SEP, 1985. Manuel Ángel Castillo G., "Las migraciones centroamericanas en México" y José Rafel del Cid, "Migración interna e internacional en Centroamérica", en Rodolfo Casillas (comp.), *Los procesos migratorios centroamericanos y sus efectos regionales*, México, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Cuadernos de FLACSO, 1) 1992, pp. 7-29 y 31-41. Manuel Ángel Castillo G., "La migración internacional y el problema de los refugiados", en Raúl Benítez Zenteno y Eva García Ramírez Rodríguez (coords.), *Políticas de población en Centroamérica, el Caribe y México*, México, Instituto Nacional de Administración Pública de Guatemala (FNAP)/Instituto de Investigaciones Sociales/UNAM/Programa Latinoamericano de Actividades en Población (Prolap), 1994, pp. 185-221. Graciela Freyermuth Enciso y Rosalba Aída Hernández Castillo (comps.), *Una década de refugio en México*, México, Centro de Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Chiapaneco de Cultura/Academia Mexicana de Derechos Humanos, 1992.

nizaciones no gubernamentales e, incluso, varios empresarios, estos últimos consideraban que los centroamericanos constituían una mano de obra dócil y muy barata.

Del mismo modo, funcionarios de la Secretaría de Relaciones Exteriores planteaban que se trataba de un fenómeno inevitable, y en tanto no se resolviera la situación política en su país, debían ser admitidos como refugiados, congruentemente con la política de asilo mexicana. Otros, por el contrario, opinaban que se trataba de una migración por motivos económicos, cuya presencia tendría efectos negativos ante la difícil situación económica que encaraba el país. Por lo tanto, había que controlar su ingreso, y sólo otorgar asilo a quienes así lo comprobaran. Esta última posición, avalada por la Dirección de Asuntos Migratorios de la Secretaría de Gobernación, fue la que predominó en la década de los ochenta y obstaculizó el asentamiento de los refugiados guatemaltecos y de otros grupos de centroamericanos en el país.

Por esos años, la legislación inmigratoria de México sólo reconocía la categoría de asilado y, en opinión de las autoridades de la Secretaría de Gobernación, muy pocos centroamericanos cumplían con los requisitos establecidos para ser considerados como tales. Es decir, no se trataba de perseguidos políticos en sentido estricto, sino, en el mejor de los casos, de refugiados; categoría que aún no era contemplada por las leyes inmigratorias de México. Sobre este tema, un artículo publicado en la revista *Refugiados* anota lo siguiente:

La tradición de asilo latinoamericana fue puesta a prueba una vez más en la década de los ochenta con la emigración centroamericana. La conceptualización del asilado como alguien proveniente de sectores urbanos, generalmente de buena formación intelectual, impregnó, en un comienzo, el tratamiento del problema. Para algunos sectores resultaba sorprendente considerar que los pobres campesinos, muchos de ellos indígenas, que por miles comenzaban a cruzar las fronteras con sus familias y sus escasas pertenencias, eran merecedores de asilo.³⁰

En efecto, la migración guatemalteca que llegaba a la frontera sur del país se constituía de familias enteras de campesinos, mayoritariamente indígenas, que ante la violencia y represión desatada sobre la población civil por el gobierno militar de Guatemala en los primeros años del decenio de los ochenta, se vieron forzadas a emigrar de

³⁰ Sidni Lamb, "Una tradición enriquecida por los desafíos", en *Refugiados*, número especial, marzo de 1989, pp. 11-14.

su país ya que su vida, libertad o seguridad se hallaba amenazada. Una situación similar afectaba a otros grupos de centroamericanos en México.

En 1986, el gobierno mexicano sólo reconoció como refugiados —de facto, ya que jurídicamente no existía esa categoría migratoria—, a un poco más de 40 mil guatemaltecos, de una población estimada de entre 100 mil a 200 mil personas.³¹ El resto tuvo que buscar otras posibilidades: reemigrar hacia Estados Unidos, vivir en México bajo otras características migratorias, distintas a las de asilado e inmigrante, o bien, establecerse de manera clandestina. Esta última situación, por ejemplo, selló la estancia de los salvadoreños en el país. Ellos no tuvieron mejor suerte que los guatemaltecos.

Según el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para Refugiados (ACNUR), en 1983 vivían en México 120 mil salvadoreños, pero algunas organizaciones no gubernamentales de ayuda a refugiados calcularon que eran 250 mil, sin contar a los que utilizaban el territorio mexicano como vía de tránsito hacia Estados Unidos.³² La falta de documentos migratorios los expuso a extorsiones por parte de empleados de Migración o de elementos de seguridad pública, así como vivir un sin fin de penalidades. En un artículo relativo a dicha migración, Blanche Petrich anota que de acuerdo a un estudio elaborado por profesionistas que apoyaban a los refugiados salvadoreños en la Ciudad de México:

Luego de haber logrado llegar al Distrito Federal el refugiado se enfrenta al problema de encontrar habitación. Carecen de documentos para conseguir un aval y rentar un departamento. Miles de ellos se asientan en zonas marginales, donde se sumergen en el más completo anonimato, como medio de protección.³³

En efecto, esta situación caracterizó a la inmensa mayoría de salvadoreños en México, por lo menos, hasta la firma de los acuerdos de paz entre la guerrilla y el gobierno de El Salvador en 1992.³⁴ A partir

³¹ Véase al respecto Óscar González, "Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados, 1984-1988", en Freyermuth Enciso y Hernández Castillo (comps.), *op. cit.*, pp. 43-47.

³² Consúltese a Laura O'Dogherty, "Centroamericanos en zonas urbanas: el caso de la ciudad de México", en Conapo, *Migración internacional en las fronteras norte...*, *op. cit.*, p. 348.

³³ Blanche Petrich, "El peculiar reflujo de los inmigrantes", en *Perfil de La Jornada*, 12 de febrero de 1985, p. 18.

³⁴ "Acuerdos de Paz firmados por el gobierno y la guerrilla salvadoreña en el Alcázar del Castillo de Chapultepec de la Ciudad de México", el 16 de enero de 1992.

de esta fecha, muchos de los que llegaron a México por motivos de persecución política o porque su seguridad estaba amenazada por la violencia que prevalecía en su país en el decenio de 1980, retornaron a El Salvador. Otros, los menos, decidieron radicar definitivamente en México. En la década de los noventa, sin embargo, nuevos migrantes procedentes de la región centroamericana cruzaron tierras mexicanas rumbo a Estados Unidos, en su mayoría de manera ilegal.

Por otro lado, en los últimos años, un argumento al que han recurrido miles de personas para ser admitidas en otros países, particularmente en los europeos, ha sido su antecedente étnico, factor que les ha dado derecho a la ciudadanía, siempre y cuando compartan el mismo origen étnico del país receptor. Éste ha sido el caso de los alemanes.

Distintas fuentes de las Naciones Unidas han estimado entre un millón y un millón y medio³⁵ el número de alemanes de origen que en 1990 habían ingresado a Alemania Occidental (procedentes de la Unión Soviética, Polonia, Rumania y la exAlemania Democrática). Sin embargo, en un artículo publicado en la revista *International Migration Review*, Klaus Manfrass, anota para el mismo año, la cifra de 2 millones 400 mil alemanes de origen (incluyendo a sus descendientes) en la RFA.³⁶

Francia, España, Italia y Grecia son otros de los países que han tomado en cuenta el ascendiente étnico de los inmigrantes para concederles la ciudadanía. Aunque, mediante el origen étnico, la búsqueda de asilo y la reunificación familiar miles de personas inmigraron a los países altamente industrializados, dichas vías son aún limitadas. Las personas que no cumplen con alguna de estas características no les queda más remedio que utilizar la clandestinidad para poder establecerse en alguna de esas naciones.

Ante la creciente desigualdad económica, social y política en el mundo y la progresiva aplicación de medidas antiinmigratorias en casi todos los países, tanto en los desarrollados como en los que no lo son, la migración indocumentada o clandestina se ha multiplicado en los últimos años, y a la fecha parece no tener solución. Y es que como dice Paul Kennedy:

³⁵ ONU, *Informe sobre la situación social en el mundo*, Nueva York, 1993, p. 38.

³⁶ Klaus Manfrass, "Europe: South-North or East-West Migration?", en *International Migration Review*, vol. XXVI, núm. 2, 1992, p. 391.

Ni la Ley de Inmigración y Naturalización de 1996 en Estados Unidos ni las leyes de la Comunidad Europea que permiten la migración interna y la residencia de los migrantes entre los países miembros, ni otra serie de medidas antiinmigratorias establecidas por los países desarrollados desde 1970, disminuirán la inmigración ilegal. En la actualidad hay cerca de 15 millones de hombres, mujeres y niños en Europa Central y el sudeste asiático viviendo en campamentos a la espera de poder ir a algún sitio. Aunque ellos y los que ya están en camino vía México y Turquía pueden encontrar obstáculos, muchos lo están logrando. A menudo son ayudados y cobijados por parientes que ya han hecho el viaje. Y, como veremos, están cada vez más estimulados por la revolución de la información, lo cual significa que la gente ahora, aunque sea muy pobre, sabe cómo se vive en otras partes del mundo y pretende llegar hasta allí por tierra, mar o aire.³⁷

Los deseados

A diferencia de la nula aceptación en casi todos los países del orbe respecto a la migración de mano de obra, la de trabajadores altamente calificados o especializados es bien recibida en éstos. Desde la década de los setenta este tipo de traslados han aumentado. Así lo ilustran algunas cifras: mientras en 1966 los trabajadores calificados representan en Estados Unidos 46% del total de inmigrantes procedentes de países en desarrollo, para 1986 aumenta a 75%. Del mismo modo, en tanto en 1966 los trabajadores calificados procedentes de Asia integran 18% de esta población (inmigrantes calificados), los de América Latina 25 y los de África 2%; para 1986, los primeros suben al 49%, los segundos bajan al 20 y los de África integran un 4%.³⁸ Porcentajes similares han sido consignados en Canadá.

En las últimas décadas, miles de personas altamente calificadas —médicos, ingenieros, científicos, investigadores, técnicos, maestros— nativas de países en desarrollo, han marchado hacia los países industrializados en busca de mayores posibilidades de éxito en el ámbito de su profesión, o en donde su talento suele ser mejor aprovechado, y sobre todo, más remunerado. Los países subdesarrollados han sufrido pérdidas por la emigración de este personal formado, capacitado o entrenado, pues con ello deja de retribuir a su país lo que se invirtió en

³⁷ Paul Kennedy, *Hacia el siglo XXI, op. cit.*, p. 69.

³⁸ Datos consignados en *Desarrollo humano. Informe 1992*, Santa Fe de Bogotá, Colombia, Tercer Mundo Editores para el PNUD, 1992, p. 130.

su preparación. En un estudio publicado por el FNUAP se plantea que “según estimaciones del Servicio de Investigaciones del Congreso de Estados Unidos, en 1971-1972, los países en desarrollo en conjunto, perdieron una inversión de 20 mil dólares en cada emigrante calificado, lo que equivale a un total de 646 millones de dólares. Parte de esto retorna a manera de remesas, pero no a escala suficiente para compensar las pérdidas”.³⁹

Acerca de la llamada “fuga de cerebros” de los países pobres a los ricos, la misma fuente anota que Filipinas, por ejemplo, perdió 12% de su personal calificado al emigrar éste en los años setenta hacia Estados Unidos, y que 17% de los emigrantes de Bangladesh entre 1976-1978 eran profesionistas capacitados.

África, añade el estudio, es el continente más afectado por este tipo de migración. Así dice:

En 1987, casi una tercera parte de su gente calificada se había marchado a Europa. Sudán perdió un alto porcentaje de trabajadores calificados: 17% de sus médicos y dentistas, 20% del personal docente de sus universidades, 30% de sus ingenieros y 45% de sus agrimensores tan sólo en 1978. Además de sustraer a las personas calificadas, esta emigración también reduce la capacidad de África de entrenar a una nueva generación de profesionales. Irónicamente esta tarea recae cada vez más sobre expertos extranjeros importados y extremadamente costosos, y en la actualidad hay casi 30 mil de ellos en África: muchos más que antes de la independencia, hace cuatro decenios.⁴⁰

Los países industrializados, a su vez, se han beneficiado con el talento de los inmigrantes altamente calificados. Por consiguiente, este tipo de migración sí es bien recibida e, incluso, alentada por países como Canadá, Japón y Australia. Entre 1960 y 1990, Estados Unidos y Canadá, en su conjunto, aceptaron a más de un millón de profesionistas y técnicos procedentes de países en vías de desarrollo, la mayor parte de Asia, como ya se ha dicho.⁴¹ Pero la migración de personal calificado o de trabajadores especializados no es una corriente que distinga exclusivamente a los países en desarrollo, es decir, no tiene lugar solamente desde Asia, África y América Latina hacia los países industrializados, también se realiza a la inversa y entre estos mismos países.

³⁹ *Ibidem*, p. 135.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 134.

⁴¹ *Ibidem*, p. 135.

El acelerado desarrollo del capitalismo en el que ocupa un papel central la extensión de las corporaciones multinacionales, la ampliación de su campo de operaciones a casi todas las regiones del mundo, junto con la complejidad del sistema financiero internacional y los avances en el campo de la tecnología, de las telecomunicaciones, de la informática, ha entrañado el desplazamiento de técnicos especializados y de personal altamente calificado —profesionistas, técnicos, investigadores, empleados, administradores de empresas, ejecutivos— de los países industrializados hacia distintas partes del mundo, en particular a los países tecnológica e industrialmente menos avanzados. Se trata de inmigrantes transitorios, ya que es política de las compañías transnacionales rotar o trasladar constantemente a sus empleados de un país a otro con el fin de que adquieran mayor pericia sobre el funcionamiento de la empresa, y que por lo mismo poco se identifican con el país receptor.

De este manera y paradójicamente, los países asiáticos, latinoamericanos y africanos al mismo tiempo que son emisores de trabajadores especializados, son receptores de este tipo de migración, necesaria para su desarrollo industrial y tecnológico. Por supuesto, México no escapa a esta corriente migratoria, por el contrario, la mayoría de los extranjeros radicados legalmente en el país en la segunda mitad del siglo xx, se inscriben en ella.

De acuerdo con información consignada por el Instituto Nacional de Migración (INM), el primer tipo de inmigrantes en México durante el periodo 1944-1993, corresponde a la característica de cargo de confianza, bajo la cual residen en México los extranjeros que ocupan puestos de dirección o de administración en empresas e instituciones ubicadas en nuestro país. Casi todos son empleados de alta dirección (gerentes, ejecutivos, administradores) de las filiales de empresas extranjeras en México, o bien, han sido contratados por empresas e instituciones mexicanas.

A estos inmigrantes le siguen, en orden de importancia numérica, los rentistas, técnicos y científicos. Después están profesionistas, inversionistas y, por último, los clasificados como artistas y deportistas. Al inmigrar, en muchos de los casos, en compañía de sus cónyuges, hijos o parientes, dichos acompañantes repercuten en el alto número de extranjeros consignado en la categoría inmigratoria de "familiares", equivalente a la mitad de los inmigrantes residentes en el país. Al respecto, véase el siguiente cuadro:

**Extranjeros por característica inmigratoria
1944-1993**

<i>Actividad</i>	<i>Total</i>	<i>Porcentaje</i>
	148 860	100
Rentista	8 465	5.69
Inversionista	3 096	2.08
Profesional	3 995	2.68
Cargo de confianza	36 672	24.70
Científico	8 155	5.48
Técnico	10 721	7.20
Familiar	76 405	51.33
Artista y deportista	1 261	0.85

Fuente: *Extranjeros registrados en México por característica migratoria, 1944-1993*, México, Instituto Nacional de Migración, 1995, versión preliminar.

La información del INM permite inferir que la mayoría de los inmigrantes legales corresponde a esa amplia y distintiva migración de personal calificado o de trabajadores especializados que ha sido generada por la progresiva expansión y diversificación de las empresas transnacionales, el desarrollo de la tecnología, los avances logrados en el campo de las comunicaciones y los mayores vínculos comerciales y financieros entre los gobiernos.

Casi todos estos inmigrantes no se quedan definitivamente en México, su estancia es más bien de carácter transitorio o temporal, aspecto que distingue a la inmigración en el periodo.

Por tratarse de empleados, representantes, directivos o ejecutivos de filiales de empresas transnacionales, empresarios independientes o, sencillamente, por ser mano de obra calificada, permite suponer que desempeñan sus labores o funciones dentro de los sectores y ramas más modernos de la economía, así como en el campo de la investigación, de la docencia, de los deportes, de la cultura, de la recreación, es decir, en los ámbitos más modernos, educados y cultivados de la sociedad. Por supuesto, tal premisa no comprende al conjunto de la inmigración, pero sí a la legalmente permitida. De tales características quedan fuera los inmigrantes con escasos recursos económicos, los trabajadores o mano de obra poco calificada, los que, por lo mismo, tienden a emplearse u ocuparse en labores menos productivas y remuneradas, tanto en el medio rural como en el urbano.

Aunque los países desarrollados son el principal destino de los trabajadores especializados, esta migración es común también entre los propios países en vías de desarrollo. Entre ellos existen notables diferencias en cuanto a su crecimiento económico, nivel de ingresos y bienestar social;⁴² en muchos se localizan regiones prósperas y se realizan actividades productivas o lucrativas. Por ejemplo, el auge de los países productores de petróleo del Golfo Pérsico, en la década de los setenta, requirió de mano de obra especializada, escasa en estos países. Arabia Saudita, Kuwait, los Emiratos Árabes Unidos y Libia en África del Norte, son algunos de los países que en ese decenio recibieron cifras considerables de trabajadores especializados.

Los distintos niveles de industrialización, de crecimiento económico y de bienestar social en los países en vías de desarrollo ha intervenido en la llegada de personal calificado a dichos países, y en el aumento del volumen migratorio intracontinental de África, Asia y América Latina.⁴³ Del mismo modo, el término "Tercer Mundo" se ha convertido en una expresión obsoleta, ya que lo que está ocurriendo, plantea Paul Kennedy, es una creciente diferenciación entre estos países. El mismo autor señala que mientras las economías de Asia Oriental en la década pasada "crecieron a una notable tasa media anual del 7.4%, las africanas y las latinoamericanas lo hicieron sólo en un 1.8% y un 1.7%, respectivamente, y dado que sus poblaciones aumentaron con mayor rapidez, el resultado neto fue que, en términos absolutos y relativos, retrocedieron".⁴⁴

⁴² Algunos datos ilustran tal asimetría. En 1992, por ejemplo, en tanto que el Producto Nacional Bruto (PNB) per cápita anual de Etiopía era de 123 dólares el de Camboya de 217 y el de India de 274 dólares, el de Singapur alcanzó más de 16 mil y el de Corea del Sur cerca de 7 mil dólares. En el mismo año, mientras que el PNB per cápita de Venezuela, Argentina y Uruguay era de 3 019, 6 912 y 3 644 dólares, respectivamente, el de Bolivia fue sólo de 700 dólares y el de Haití de 393, véase "Indicadores Demográficos, Sociales y Económicos", *op. cit.*, pp. 67-70.

⁴³ Según información consignada por la ONU, en el periodo 1975-1985 la cantidad de migrantes en América Latina aumentó de 5 millones 700 mil a 6 millones 500 mil; en el África subsahariana de 10 millones 300 mil a 11 millones 300 mil, y en Asia (excluida Asia Occidental) la población migrante aumentó de 23 millones 300 mil a 27 millones. En esta última zona, la cifra fue mayor debido a la salida de refugiados de Afganistán durante los años de la ocupación soviética en dicho país. Consúltese, *Migración Internacional y Desarrollo*, *op. cit.*, p. 4.

⁴⁴ Paul Kennedy, *op. cit.*, p. 297.

Los jubilados: una migración norte-sur

Una corriente migratoria novedosa y singular que se presenta en la segunda mitad del siglo xx, la constituye, sin duda, la de las personas que por su edad, o por motivos de salud, están retiradas de las actividades productivas y que por los servicios prestados, perciben una pensión. Tales ingresos son, en buena parte de los casos, la base de su manutención. Dicha migración tiene su origen en los países desarrollados y está vinculada al enorme número de personas que llegan a la tercera edad en dichos países, como resultado de los bajos índices de natalidad y fecundidad, y a la vez, una mayor esperanza de vida (aproximadamente de 75 años), así como al aumento y extensión de las provisiones en materia de seguridad social para los ancianos.

Para muchas de estas personas, la jubilación es una meta deseada después de haber desempeñado un trabajo o actividad durante varios años, por lo que suelen vivir su vejez con tranquilidad y entusiasmo. Para otras, la jubilación implica una pérdida de posición, ya que por su edad o por motivos de salud, o impedimentos físicos, o accidentes en el trabajo, repentinamente dejan de ser personas productivas para la sociedad, de tal modo que sus habilidades y experiencias sobran y sus ingresos casi siempre disminuyen. En estos casos, el dejar de ser productivas y convertirse en pensionadas representa un cambio de vida, difícil de sobrellevar.

Estos factores, en términos generales, han intervenido en la emigración de muchos pensionados de los países ricos hacia otros lugares del mundo. Este tipo de migrantes se interesa por desplazarse hacia países, cuyas condiciones climatológicas les permitan llevar una vida físicamente más saludable y emocionalmente más tranquila, ya que esta migración se compone de personas mayores de edad, muchos de ellos ya son ancianos, que padecen dolencias o achaques propios de la vejez, mientras que otros están incapacitados físicamente.

Como a la mayoría de los jubilados les es difícil continuar con un nivel de vida confortable en sus sitios de origen, otra de las razones de su emigración consiste, precisamente, en llevar una vida económica más solvente. Éstos han sido los motivos de la inmigración de muchos pensionados o jubilados originarios de Estados Unidos en México, proceso que tiene lugar desde el decenio de los cincuenta.⁴⁵

⁴⁵ A este tipo de migrantes está dirigida la característica inmigratoria mexicana de Rentista. Sobre este grupo de norteamericanos, véase María Dolores Mónica Palma Mora, *Veteranos de*

La migración de estas personas que no están en capacidad de integrarse al aparato productivo de su país de origen constituye un suceso novedoso en la historia migratoria internacional. Históricamente, las migraciones han ocurrido por diversos motivos: de trabajo, de reunificación familiar, razones políticas, causas étnicas o religiosas, desastres ecológicos, o simplemente para hacer fortuna. En su inmensa mayoría, los inmigrantes se han incorporado de distintas maneras al aparato productivo de los países receptores, o bien, a las actividades educativas, culturales, recreativas o políticas. Pero éste no ha sido el caso de los pensionados, por lo menos, de los radicados en México. Uno de los aspectos que caracteriza a este grupo inmigratorio de norteamericanos en el país, es el de ser, básicamente, consumidores.

La inmigración de norteamericanos ha sido permitida por el gobierno mexicano porque no ponen en riesgo la mano de obra nacional, ni la sustituyen en sus ocupaciones tradicionales. Por el contrario, cooperan con la economía del país al destinar una parte de sus ingresos para adquirir bienes y uso de servicios. Es decir, se trata de una migración no competitiva en el campo de la ocupación, y que, en cambio, reporta algún beneficio en el ámbito del consumo.

De este modo, los jubilados estadounidenses en México componen un fenómeno propio de las sociedades industrializadas, "las que paradójicamente al mismo tiempo que han avanzado notablemente en la protección de los ancianos y de otros individuos que no pueden incorporarse a la producción, los margina de algún modo de su dinámica social".⁴⁶

Entre asilados, refugiados e inmigrantes económicos

Al mismo tiempo que las llamadas migraciones voluntarias experimentan una marcada multiplicidad geográfica y étnica, y alcanzan cifras considerables, las migraciones forzadas aumentan, diversifican y prolongan en el periodo de estudio.

guerra norteamericanos en Guadalajara, México, INAH/Gobierno del Estado de Jalisco (Regiones de México), 1990.

⁴⁶ Mónica Palma, "Un paraíso al sur de la frontera. Los pensionados estadounidenses en Guadalajara", en *Eslabones*, núm 10, diciembre de 1995, p. 176.

Según Aristide Zolberg, en el siglo xx estas migraciones han sido incluso superiores a las motivadas por la necesidad y las oportunidades económicas.⁴⁷

Aunque tal afirmación no es del todo exacta ya que las migraciones de índole económica son más numerosas —de más de 100 millones de migrantes internacionales calculados para 1994, más de 60 millones son migrantes económicos—, lo cierto es que el número de refugiados en el mundo ha crecido significativamente, en particular en la década de los ochenta. De una cifra de 9 millones de refugiados estimada a nivel mundial en 1980, aumenta a más de 17 millones en 1990.⁴⁸

Tradicionalmente, los móviles de las migraciones forzadas han sido, primordialmente, sucesos de orden político. En el siglo xx dos acontecimientos que originan el traslado de millones de personas a otros sitios de su misma patria, y a otros países, fueron las dos guerras mundiales.⁴⁹

A estos traslados de población se suman, en la segunda mitad del siglo, los que ocasionan otros procesos y acontecimientos de índole política, como son: el nuevo equilibrio de poder mundial protagonizado por Estados Unidos y la Unión Soviética.⁵⁰ La confrontación entre dichos países por un mayor dominio geopolítico e ideológico en el mundo, por la supremacía militar y nuclear, y por la conquista del espacio, son algunos de los rasgos característicos del panorama político internacional en más de cuatro decenios, y un factor si no decisivo, sí influyente de las migraciones forzadas.

El desmoronamiento del colonialismo, en particular en el continente asiático y africano, proceso que irrumpe al término de la segun-

⁴⁷ Aristide Zolberg, "Inmigrantes y refugiados: una perspectiva histórica", en *Los emigrantes...*, parte I.

⁴⁸ Véase al respecto, el artículo de Rosalba Carrasco Licea y Francisco Hernández Puente, "Migración: el desafío por llegar", en *op. cit.*, p. 43.

⁴⁹ Por ejemplo, se calcula que como consecuencia de la fase propiamente armada y del nuevo mapa político de Europa que emergió a raíz de la segunda guerra mundial, cerca de 50 millones de personas entre desplazados y refugiados abandonaron sus lugares de origen, de forma transitoria en algunos casos, en otros, para siempre.

⁵⁰ Existen numerosas obras sobre el tema. Una de tantas en las que se analiza puntualmente los elementos que intervinieron en el origen y desarrollo de la llamada "guerra fría", es el de Arthur Schlesinger, "¿Por qué la guerra fría?", en *Los ciclos de la historia americana*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, pp. 179-227.

da conflagración mundial y concluye hasta la década de los setenta,⁵¹ las guerras por motivos territoriales, las luchas civiles internas, el establecimiento de regímenes dictatoriales, las rivalidades a las que ha dado lugar la diversidad étnica o religiosa en varias regiones, y en los últimos años, la disolución de la Unión Soviética y del régimen socialista en los países de Europa del Este, acontecimiento que ha heredado una acentuada confrontación étnica y política en dichos países, han sido otros sucesos definitivos en el crecimiento de las migraciones forzadas.

Este tipo de traslados poblacionales ha ocupado un lugar de primera importancia, convirtiéndose, en las dos últimas décadas, en un problema de interés mundial. En 1989, ACNUR estimaba en cerca de 15 millones el número de refugiados en el mundo, siendo Asia, África y América Latina, las principales regiones expulsoras y receptoras de este tipo de migrantes.⁵²

Generalmente, la migración forzosa corresponde a la de las personas que salen de su país de nacimiento por motivos de persecución política y solicitan asilo en territorio extranjero, de acuerdo con la legislación de cada país y los convenios internacionales. Hasta 1917, la legislación internacional en materia de asilo no incluía los desplazamientos masivos de población por razones ajenas a la voluntad de los individuos que no fueran de orden político, es decir, no comprendía la figura del refugiado.

La situación del refugio comienza a ser considerada por el derecho internacional a partir de la primera guerra mundial. La Liga de las Naciones reconoce, por primera vez, que se trata de un problema de carácter internacional, el cual debía ser resuelto por una autoridad del mismo nivel.⁵³ Asimismo, el refugio se concebía como un problema temporal al que se debía responder con una solución definitiva.

Este problema originó la creación, desde la primera guerra mundial, de diversos organismos de apoyo a refugiados, tanto gubernamentales como privados, así como la elaboración de una serie de principios, normas y reglas, las cuales adquirieron mayor definición

⁵¹ Entre los primeros países en convertirse en naciones políticamente independientes están: Ceilán (1946), India, Birmania (1947), Indonesia (1949). Y entre las últimas destacan Angola y Mozambique.

⁵² "Mapamundi del ACNUR", en *Refugiados*, núm 59, diciembre de 1989.

⁵³ Comisión Interamericana de Derechos Humanos, *Informe sobre refugiados políticos en América*, Washington, D. C., Comisión Interamericana de Derechos Humanos, OEA, 11 de octubre de 1965, p. 1.

a partir de la fundación del ACNUR, el 14 de diciembre de 1950, y de la Convención de las Naciones Unidas sobre el Estatuto de Refugiados celebrada en 1951.

Dicho estatuto establece las condiciones que una persona debe cumplir para ser considerada como refugiado, define su condición jurídica, el modo como debe ser tratado y sus derechos y obligaciones en el país de asilo. De acuerdo con el estatuto, es refugiado toda aquella persona que:

Teniendo razones bien fundadas para temer la persecución, ya sea por motivos de raza, religión, nacionalidad, pertenencia a un grupo social determinado u opinión política se halla fuera de su país de origen o que, por causa de su temor, no desea beneficiarse de la protección de este país; o también toda aquella persona sin nacionalidad específica y alejada de su lugar habitual de residencia no puede o por causa de su temor, no desea regresar allí.⁵⁴

Desde 1950, ACNUR es el principal organismo internacional encargado de dar protección a los refugiados, asegurar su supervivencia y ayudarlos a encontrar soluciones duraderas a sus problemas. El asilo es el elemento central de la protección, pero no el único; la seguridad del refugiado constituye también otro aspecto fundamental, sobre todo en lo que se refiere a grupos de mujeres y de niños.

En un principio, las actividades de ACNUR estaban encaminadas a atender la problemática de los desplazados y refugiados por la guerra o por conflictos anteriores a 1951, es decir, inicialmente su labor se restringió al ámbito europeo. Sin embargo, durante la posguerra, el fenómeno del refugio se extiende a otras regiones. A partir de la década de los sesenta, Asia, África y América Latina constituyen las principales zonas de origen y de destino de las migraciones forzadas.

En América Latina, algunos ciudadanos salen obligados de su país por motivos políticos. Hasta los años setenta, Latinoamérica había estado orgullosa de su tradición de asilo, la cual se remonta a los inicios de la vida independiente de las naciones que la componen. El derecho de asilo comienza realmente a formalizarse en 1889, año en el que se celebra en la ciudad de Montevideo el Tratado sobre Derecho Penal Internacional, el cual estipula que el asilo es inviolable para los perseguidos políticos.

⁵⁴ Pierre Michel Fontaine, "El desarrollo del Derecho de los Refugiados", en *Refugiados*, núm 34, octubre de 1987, p. 28.

A este tratado seguirán otros más entre los que destacan el Tratado sobre Asilo y Refugio Político de 1939, suscrito únicamente entre pocos países sudamericanos,⁵⁵ y en el que se distingue al asilo diplomático del territorial, catalogando al primero asilo y al segundo refugio.

Un documento importante para el ejercicio del derecho de asilo en América Latina, es el que resulta de la Convención sobre Asilo Diplomático y Territorial realizada en la ciudad de Caracas en 1954. Establece, entre otras cuestiones: que el asilo diplomático es un derecho de Estado, el país asilante no está obligado a concederlo ni a explicar por qué lo concede o lo niega; el país asilante tiene la facultad de considerar si se trata de un caso de urgencia; el estado territorial debe otorgar el salvoconducto y garantizar la vida, la libertad y seguridad del asilado, determina las consecuencias en cuanto al asilo en caso de una ruptura de relaciones diplomáticas entre los estados asilante y territorial.⁵⁶

En 1973, en Costa Rica, la Convención Americana sobre Derechos Humanos o Pacto de San José considera al asilo territorial como un derecho humano, y establece que en ningún caso el asilado puede ser expulsado o devuelto a su país por delitos políticos o comunes, conexos con los políticos de acuerdo con la legislación de cada país y las leyes internacionales en la materia, ni si su libertad y derecho a la vida está en riesgo.⁵⁷

El exilio latinoamericano según la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la Organización de Estados Americanos (OEA), no se concibe todavía como un problema urgente hasta mediados de la década de los sesenta. Al respecto, plantea lo siguiente:

Los exiliados políticos de antaño pasaron más bien fácilmente a los países latinoamericanos vecinos, donde la cultura, tradición e idioma representan pocas barreras; además, los exiliados políticos frecuentemente han pertenecido a las clases más ricas, y no se han convertido en un peso para la economía del Estado absorbente. Tercero, rara vez los exiliados se han visto obligados a cortar todo contacto con sus inversiones y sus propiedades; y el periodo de alejamiento de su tierra nativa era siempre considerado como temporal. Los refugiados políticos latinoamericanos han mantenido profundo interés, por no decir activo, en

⁵⁵ Argentina, Bolivia, Chile, Uruguay y Paraguay.

⁵⁶ Véase Matilde Margáin Barraza, "El asilo político en México en la década de los setenta", tesis de licenciatura, México, Universidad Iberoamericana, 1983, pp. 123-142. El trabajo contiene los distintos tratados y convenios suscritos por los países latinoamericanos.

⁵⁷ México es un país firmante de estas convenciones.

los asuntos políticos de su país de origen. Esto plantea delicados problemas para el país de asilo.⁵⁸

La migración política comienza a constituirse en una problemática nueva para la región a raíz de la diáspora cubana de los sesenta, amplia en número y más variada en cuanto a su composición social. De acuerdo con estimaciones realizadas por la ya citada Comisión de Derechos Humanos de la OEA, cerca de 296 mil refugiados cubanos habían ingresado a Estados Unidos entre enero de 1959 y julio de 1964.⁵⁹

A este grupo se agregan otros más en los mismos años o en posteriores (haitianos, paraguayos, bolivianos, brasileños), los que se van a distinguir por formarse de un número más alto de personas de diferente extracción económica y social. A partir de los sesenta, el exilio de latinoamericanos deja de ser un hecho transitorio o temporal para convertirse en prolongado. Y en las siguientes décadas (las de 1970 y 1980) no sólo consigue una amplia magnitud, sino que alcanza también a otros países del continente, ya sea en calidad de emisores o de receptores de exiliados.

Según Aristide Zolberg, Astri Shurke y Sergio Aguayo, autores de la obra *Escape from Violence*, dedicada a la problemática del refugio, cerca de un millón de personas entre argentinos (650 mil), chilenos (200 mil) y uruguayos (200 mil), abandonaron sus respectivos países de origen durante la vigencia de las dictaduras militares.⁶⁰ Por lo que respecta a Centroamérica, los mismos autores estiman que tan sólo en una década (aproximadamente entre 1975-1985), el conflicto social en Nicaragua, El Salvador y Guatemala, ocasiona el traslado de entre 2 y 3 millones de personas de los sectores más pobres de la población a otros lugares del mundo.⁶¹

México es otro de los países que en este tiempo aporta su cuota de emigrantes políticos (algunos líderes del movimiento estudiantil de 1968 y militantes de las organizaciones guerrilleras), sin embargo, desde los años cincuenta hasta los ochenta es, principalmente, receptor de perseguidos políticos. ¿Qué tantos exiliados latinoamericanos arribaron

⁵⁸ *Informe sobre refugiados políticos en América*, Washington, D. C., Comisión Interamericana de Derechos Humanos, OEA, 11 de octubre de 1965, p. 39.

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 41-42.

⁶⁰ Aristide R. Zolberg, Astri Shurke y Sergio Aguayo, *Escape from Violence. Conflict and the Refugee Crisis in the Developing World*, Nueva York, Oxford University Press, 1989, p. 199-200.

⁶¹ *Ibidem*, p. 210 (cifras que incluyen a los desplazados internos).

a México en el periodo antes citado? A la fecha aún es arriesgado mencionar una cifra definitiva dada la poca disponibilidad de fuentes exactas y confiables.⁶²

De acuerdo con los Anuarios Estadísticos, fuente oficial que consigna la calidad migratoria de los extranjeros, sin especificar su lugar de origen o nacionalidad, en 1980 residían en México 2 mil 404 extranjeros en calidad de asilados.⁶³ Tal cifra no difiere de la considerada en un artículo periodístico de 1982, según el cual, en esa fecha, el total de asilados en el país era de 2 mil 203, de ellos 902 de origen chileno.⁶⁴ Pero es necesario señalar que ambas fuentes sólo incluyen a los asilados, es decir, no expresan la magnitud que cobró la migración política en México, ya que muchos exiliados latinoamericanos ingresaron al país, no como asilados, sino bajo otras categorías migratorias, y varios como refugiados, pero sólo reconocidos por ACNUR.

Hacia la segunda mitad de la década de los sesenta, el fenómeno del refugio resultó mucho más complejo de lo previsto por la legislación internacional hasta 1967, fecha en la que se ratificó el Protocolo de la Convención de las Naciones Unidas sobre el Estatuto de Refugiados, y los beneficios de éste se hicieron extensivos a refugiados surgidos como resultado de acontecimientos posteriores a 1951.

No todos los flujos migratorios de refugiados huyen de sus respectivos países porque su libertad o seguridad se ve amenazada por motivos políticos, étnicos o religiosos. Muchos otros son víctimas de los desastres naturales, del subdesarrollo, de la pobreza, de los problemas socioeconómicos. Como dice Michel Moussalli, en sentido estricto no son refugiados necesitados de asilo, sino seres humanos en una situación de desgracia que necesitan asistencia.⁶⁵

Varios más son víctimas de expulsiones masivas o indiscriminadas, o de la virulencia política imperante en sus países de origen. Ante esta problemática, la Convención de la Organización para la Unidad

⁶² Los censos no consignan la calidad migratoria de los extranjeros, el INM no proporciona esta información, y los archivos oficiales que contienen tales datos aún no autorizan su consulta. Así se lo hizo saber el licenciado Carlos Marín, director del Archivo Histórico de la Secretaría de Relaciones Exteriores (AHSRE), a la autora de este trabajo, en 1996.

⁶³ Esta cifra es el total de la suma de varios años. Véase INEGI, *Anuarios Estadísticos de los Estados Unidos Mexicanos, 1975-1976, 1977-1978, 1979 y 1980*, México.

⁶⁴ Ricardo del Muro *et al.*, "El total de asilados en México es de 2 mil 203", en *Unomásuno*, año V, núm. 1649, 28 de agosto de 1982.

⁶⁵ Michel Moussalli, "El reto de los noventa", en *Refugiados*, núm. 73, mayo de 1991, p. 15.

Africana, realizada en 1969, y relativa a la situación de los refugiados en África, amplía el término “refugiado”:

A toda persona, que siendo objeto de agresión externa, ocupación, dominación extranjera o acontecimientos que alteren profundamente el orden público de su país de origen o nacionalidad, ya sea en parte, ya por completo, y se ve forzado a abandonar su lugar habitual de residencia para buscar refugio en otro lugar lejos de su país de origen o nacionalidad.⁶⁶

Esta definición ha sido reconocida por ACNUR, y es en la que se han basado algunos países para conceder el Estatuto de Refugiado, particularmente en el caso de los flujos masivos.

Por su parte, la Declaración de Cartagena de 1984, en el caso de América Latina, plantea que el concepto de refugiado debe incluir no sólo los elementos de la Convención de 1951 y del Protocolo de 1967, sino también:

[...] extenderse a aquellas personas que han abandonado sus países porque sus vidas, seguridad o libertad están amenazadas por la violencia generalizada, la agresión extranjera, los conflictos internos, una violación masiva en los derechos humanos u otras circunstancias que repercutan seriamente en el orden público.⁶⁷

La declaración expresa la necesidad de considerar esta definición frente a los contingentes migratorios de centroamericanos. Sin embargo, no todos los países han suscrito las dos últimas convenciones, algunos, incluso, ni siquiera la de 1951. Por consiguiente, determinar quién cumple o no con las condiciones establecidas para recibir el Estatuto de Refugiado y beneficiarse de la protección internacional, constituye todavía un problema complicado y polémico.

Ante el incremento en el mundo de los flujos migratorios de refugiados, los países receptores se han mostrado cada vez más renuentes a aceptar refugiados en su territorio, y otros han intensificado los controles fronterizos, ya que por lo general, suelen asociar este tipo de migración con otras de carácter económico, especialmente con las de mano de obra. Como ya se dijo, así fue considerada la migración de refugiados centroamericanos a México en la primera mitad

⁶⁶ Citada en la revista *Refugiados*, núm. 34, octubre de 1987, p. 28.

⁶⁷ *Idem*.

de los ochenta. El volumen alcanzado por esta corriente migratoria, su diversidad étnica y distinto origen socioeconómico, así como la ausencia de la figura del refugiado en la legislación inmigratoria de México, llevó al gobierno mexicano a rechazar, en un principio, el ingreso de centroamericanos al país. Posteriormente asumió una actitud poco clara y estable frente al fenómeno.

Hacia 1991, ante la magnitud y complejidad que adopta el fenómeno del refugio centroamericano en México, y debido también a la labor de ACNUR y de otros organismos e instancias de apoyo a refugiados, el gobierno mexicano incorpora, dentro de la legislación inmigratoria, la característica de refugiado. Sin embargo, a la fecha, aún no suscribe la Convención de las Naciones Unidas sobre el Estatuto de los Refugiados de 1951 y su Protocolo de 1967, los cuales constituyen los principales instrumentos jurídicos internacionales en materia de refugio.

La incorporación de la característica migratoria de refugiado en la Ley General de Población de 1990⁶⁸ es indudablemente valiosa, pero un poco tardía puesto que se efectúa en el momento en que la repatriación voluntaria, considerada por ACNUR y las organizaciones no gubernamentales de ayuda a refugiados, como la solución óptima al problema del desarraigo centroamericano, especialmente el guatemalteco, tiende a incrementarse. Hoy día, su estancia casi ha concluido.

Pese a las medidas cada vez más estrictas para frenar la inmigración laboral, y de las asumidas por ACNUR y otros organismos de apoyo a refugiados para organizar, proteger y controlar estos flujos, éstos no han disminuido.

Si las tensiones sociales y políticas en varias regiones del mundo, los conflictos étnicos y religiosos, la formación de nuevas naciones, la violación de los derechos humanos, la violencia generalizada en varios países, los desastres ecológicos, la hambruna y la pobreza que enfrenta la mayoría de los países africanos, latinoamericanos, varios asiáticos y algunos europeos no cesan, por consiguiente, es muy improbable que disminuya el número de refugiados.

⁶⁸ "Ley General de Población de 1990", en *Diario Oficial de la Federación*, 17 de julio de 1990.

A manera de conclusión

El siglo xx termina del mismo modo como se inició, con un concurrido movimiento migratorio en el escenario internacional, en el cual confluye una diversidad de corrientes migratorias. Respecto a las que se originan por factores económicos, se caracterizan en la segunda mitad del siglo, por una marcada heterogeneidad geográfica, étnica, educativa y ocupacional, resultado del desigual desarrollo económico capitalista en el mundo.

Las migraciones forzadas, por su parte, también han ido en aumento y han dado un sello distintivo al periodo, al grado de que se incorporó la figura del refugiado a la legislación migratoria internacional, no prevista en la primera mitad del siglo. Sin embargo, la interacción de factores económicos, sociales y políticos en algunas de estas migraciones, ha hecho que la figura del refugiado sea una cuestión difícil de definir, porque lo mismo podría caracterizarse como un inmigrante económico que como un refugiado político.

Por otro lado, las migraciones masivas en búsqueda de mejores oportunidades de vida, de trabajo, de mayor bienestar para el inmigrante y su familia, y las que desean refugio y protección, no terminarán mientras no cesen los factores que las han originado, y en tanto sigan deteriorándose los niveles de vida en los países pobres y en vías de desarrollo, mientras los conflictos sociopolíticos continúen afectando a muchos países del sur, y la intolerancia étnica, religiosa e ideológica siga prevaleciendo. Para estos pueblos, la atracción por la riqueza económica y el bienestar social en los países desarrollados irá en aumento.

El mayor número de inmigrantes ha acrecentado, a su vez, en muchos países receptores, furibundos y peligrosos sentimientos xenofóbicos que con más frecuencia han llegado a la violencia física. Los inmigrantes son vistos como una amenaza al mercado laboral, a los servicios sociales y al orden público. En la mayoría de los casos, los derechos humanos mundialmente reconocidos no son aplicables a los inmigrantes. Y pese a que algunos han logrado su residencia legal en los países de acogida, tienen, como dice Bob Sutcliffe, menos derechos que un ciudadano pleno. La mayoría no ha tenido esta suerte.⁶⁹

Pese a tal conflicto, el fenómeno migratorio internacional de los últimos 25 años del aún siglo xx, del mismo modo que las migracio-

⁶⁹ Bob Sutcliffe, "Migración, derechos humanos e irracionalidad", en *op. cit.*, p. 9.

nes masivas del siglo pasado y las primeras décadas del presente, al alcanzar grandes volúmenes y una rápida movilidad geográfica, en un plazo si no inmediato, sí mediato, necesariamente va a repercutir en una nueva distribución de la población en ciertas zonas y regiones del mundo, pero sobre todo va a generar nuevos mestizajes, nuevas identidades. Más bien, este proceso ya está ocurriendo.

Bibliografía

- Aguayo, Sergio, *El éxodo centroamericano*, México, SEP, 1985.
- Sergio Aguayo et al., *Los refugiados guatemaltecos en Campeche y Quintana Roo. Condiciones sociales y culturales*, México, Instituto de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social, El Colegio de México, 1987.
- Alba, Francisco, "La migración internacional en México", conferencia presentada en el Colegio Nacional, el 26 de noviembre de 1998.
- INEGI, *Anuarios Estadísticos de los Estados Unidos Mexicanos, 1975-1976, 1977-1978, 1979 y 1980*, México.
- Carrasco, Rosalba y Francisco Hernández Puente, "Migración: el desafío por llegar", en *La Jornada*, 21 de febrero de 1994.
- Castillo G., Manuel Ángel, "Las migraciones centroamericanas en México", en Rodolfo Casillas (comp.), *Los procesos migratorios centroamericanos y sus efectos regionales*, México, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Cuadernos de FLACSO, 1), 1992, pp. 7-29.
- , "La migración internacional y el problema de los refugiados", en Raúl Benítez Zenteno y Eva García Ramírez Rodríguez (coords.), *Políticas de población en Centroamérica, el Caribe y México*, México, Instituto Nacional de Administración Pública de Guatemala (FNAP)/Instituto de Investigaciones Sociales/UNAM/Programa Latinoamericano de Actividades en Población (Prolap), 1994.
- Cid, José Rafel del, "Migración interna e internacional en Centroamérica", en Rodolfo Casillas (comp.), *Los procesos migratorios centroamericanos y sus efectos regionales*, México, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Cuadernos de FLACSO, 1), 1992, pp. 31-41.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos, *Informe sobre refugiados políticos en América*, Washington, D. C., Comisión Interamericana de Derechos Humanos, OEA, 11 de octubre de 1965.
- Desarrollo humano. Informe 1992*, Santa Fe de Bogotá, Colombia, Tercer Mundo Editores para el PNUD, 1992.

- Diario Oficial de la Federación*, "Ley General de Población de 1990", 17 de julio de 1990.
- Fontaine, Pierre Michel, "El desarrollo del Derecho de los Refugiados", en *Refugiados*, núm. 34, octubre de 1987.
- Freyermuth Enciso, Graciela y Rosalba Aída Hernández Castillo (comps.), *Una década de refugio en México*, México, Centro de Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Chiapaneco de Cultura, Academia Mexicana de Derechos Humanos, 1992.
- Giménez Romero, Carlos, "La cultura y la sociedad del gueto", en *Los emigrantes. Las nuevas migraciones*, parte I, suplemento mundial de *La Jornada*, 21 de junio de 1991.
- González, Óscar, "Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados, 1984-1988", en Freyermuth Enciso, Graciela y Rosalba Aída Hernández Castillo (comps.), *Una década de refugio en México*, México, Centro de Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Chiapaneco de Cultura, Academia Mexicana de Derechos Humanos, 1992, pp. 43-47.
- Kennedy, Paul, *Hacia el siglo XXI*, España, Plaza & Janés (Tribuna, 141), 1995.
- Lamb, Sidni, "Una tradición enriquecida por los desafíos", en *Refugiados*, número especial, marzo 1989.
- López García, Bernabé, "España, puerta del alcázar europeo", en *Los Emigrantes. Migraciones y economía*, parte II, suplemento mundial de *La Jornada*, 22 de junio de 1991.
- Luna, Lucía, "Nuevas Migraciones", en *Este país. Tendencias y opiniones*, núm. 33, diciembre de 1983.
- Mandel, Ernest, *Ensayos sobre el neocapitalismo*, México, Ediciones Era, 1991.
- Manfrass, Klaus, "Europe: South-North or East-West Migration?", en *International Migration Review*, vol. XXVI, núm. 2, 1992.
- Margaín Barraza, Matilde, "El asilo político en México en la década de los setenta", tesis de licenciatura, México, Universidad Iberoamericana, 1983.
- Moussalli, Michel, "El reto de los noventa", en *Refugiados*, núm. 73, mayo de 1991.
- Muro, Ricardo del *et al.*, "El total de asilados en México es de 2 mil 203", en *Unomásuno*, año V, núm. 1649, 28 de agosto de 1982.
- Nolasco, Margarita, "Ir al norte, al otro lado", en *Los emigrantes. Las nuevas migraciones*, parte I, suplemento mundial de *La Jornada*, 21 de junio de 1991.
- O'Dogherty, Laura, "Centroamericanos en zonas urbanas: el caso de la ciudad de México", en Conapo, *Migración internacional en las fronteras norte y sur de México*, México, 1992, pp. 345-363.

- ONU, "Indicadores Demográficos, Sociales y Económicos", en *Estado de la Población Mundial, 1995* (s.l.), Fondo de Población de las Naciones Unidas (FNUAP), 1995.
- _____, "Informe sobre la situación social en el mundo", Nueva York, 1993.
- _____, *Migración internacional y desarrollo. Cuestiones económicas y ambientales: informes de los órganos subsidiarios, conferencias y cuestiones conexas. Informe del Secretario General*, Consejo Económico y Social, 14 de junio de 1995.
- _____, *Tendencias y características de la migración internacional desde 1950*, Nueva York, Departamento de Asuntos Económicos y Sociales (Estudios Demográficos, 64) 1979.
- Palma Mora, María Dolores Mónica, *Veteranos de guerra norteamericanos en Guadalajara*, México, INAH/Gobierno del Estado de Jalisco (Regiones de México), 1990.
- _____, "Un paraíso al sur de la frontera. Los pensionados estadounidenses en Guadalajara", en *Eslabones*, núm. 10, diciembre 1995.
- Petrich, Blanche, "El peculiar reflujo de los inmigrantes", en *Perfil de La Jornada*, 12 de febrero de 1985.
- Pla, Dolores et al., *Extranjeros en México (1821-1990). Bibliografía*, México, INAH (Fuentes), 1994.
- _____, "Extranjeros en México III", en *Historias*, núm. 33, octubre 1994-marzo 1995.
- Refugiados*, núm. 34, octubre de 1987.
- _____, "Mapamundi del ACNUR", en *Refugiados*, núm. 59, diciembre de 1989.
- Schlesinger, Arthur, "¿Por qué la Guerra Fría?", en *Los ciclos de la historia americana*, Madrid, Alianza Editorial, 1986, pp. 179-227.
- Sutcliffe, Bob, "Migración, derechos humanos e irracionalidad", traducido por Gerardo Necochea, en *Historias*, núm. 33, octubre 1994-marzo de 1995.
- Verea Campos, Mónica, "Perspectivas de la inmigración en el mercado laboral norteamericano", en Conapo, *Migración internacional en las fronteras norte y sur de México*, México, 1992, pp. 23-25.
- Zolberg, Aristide, "Inmigrantes y refugiados: una perspectiva histórica", en *Los emigrantes...*, parte I, suplemento mundial de *La Jornada*, 21 de junio de 1991.
- Zolberg, Aristide, Astri Shurke y Sergio Aguayo, *Escape from Violence. Conflict and the Refugee Crisis in the Developing World*, Nueva York, Oxford University Press, 1989.

La génesis del pensamiento sobre la naturaleza humana

ENRIQUE SERRANO CARRETO*

Lo que está muriendo en nuestros días no es la noción de hombre, sino un concepto insular de hombre, cercenado de la naturaleza, incluso la suya propia. Lo que debe morir es la auto-idolatría del hombre que se admira en la rampolona imagen de su propia racionalidad.

Edgar Morín

En el presente trabajo analizaré algunos elementos del enunciado "naturaleza humana", y trataré de integrar tanto el papel de la diversidad y la variabilidad presentes en el "otro" social y cultural como en el sentido de su pertenencia a una realidad biológica y ecológica, o lo que podríamos llamar el "otro animal". Esta exploración responde a que los antropólogos muchas veces usamos y hablamos, indistintamente, del "hombre", del "fenómeno humano" o de la "naturaleza humana" sin considerar los contenidos, las cualidades y los presupuestos arqueológicos, desde una perspectiva foucaultiana, presentes en cada uno de ellos y en los contextos de la *episteme* occidental.¹

* Dirección de Antropología Física-INAH.

¹ La génesis del concepto de *episteme*, así como la idea y la realidad que connotan, surgieron a principios de siglo y corresponden a Gastón Bachelard. Más tarde fueron retomados, principalmente por Canguilhem y Foucault. De esta forma, la epistemología sería el estudio de la estructura de los pensamientos en un sentido amplio, pero sobre las realidades materiales

Para ello, se analizan, en primer lugar, las condiciones de posibilidad que permitieron la emergencia de lo que en un trabajo anterior² llamé antropología ilustrada, ya que en el marco de la historia natural del Siglo de las Luces se inicia la incorporación del hombre y su naturaleza como algo factible de estudiar. En esta búsqueda de las condiciones epistemológicas trato de seguir los marcos enunciativos del concepto de naturaleza humana por medio de los discursos contruidos por tres sujetos fundamentales para la historia de la antropología y de la antropología física, así como por su papel en el desarrollo de las teorías evolutivas de Buffon, Darwin y Morgan, entre otros.³

Durante la época Clásica, inaugurada para Michel Foucault en el siglo XVII, cuando don Quijote se enfrenta a una realidad que no estará más contenida en los libros, en el *Libro del Mundo*, es cuando la *Historia* de una serie de especulaciones basadas en ideas mágicas y religiosas se convierte en natural.⁴ En ese momento surge la construcción de una historia natural que deberá dar cuenta de las estructuras y funciones de todos los seres y las cosas de la naturaleza, mediante una ciencia general del orden (mathesis). Es allí, en ese contexto epistemológico, donde comienzan a perfilarse, muy difusamente aún, el hombre y sus representaciones. Este dibujo impreciso estaba difuminado por el valor que se daba a lo existencial en la época, es decir, se creía en un origen divino del hombre, y de un presente y un futuro sujetos a una redención mesiánica. Esta creencia continúa arraigada en las ciencias y la cultura occidentales, incluso a punto de concluir este milenio.

que han posibilitado el desarrollo de los saberes. Es, además, una filosofía de la ruptura, y ella misma representa una ruptura con la filosofía tradicional. La epistemología deberá intentar establecer las historicidades de las ciencias, pero nunca a partir de los *progresos* del espíritu humano, sino desde las convergencias y rupturas que se producen entre el conjunto de los saberes y no únicamente entre las ciencias. La *episteme* incluye entonces, las condiciones de aparición de las ciencias, como un conjunto de elementos constituido por ciertas prácticas científicas y no, y el contexto histórico en que esos conocimientos han sido producidos, transmitidos, apropiados, sancionados y aplicados. Véase Bachelard, *La formación del espíritu científico*, México, Siglo XXI, 1985; Castells y De Ipola, *Epistemología y ciencias sociales*, México, UAM-I, 1983; Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1981; Foucault, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1982; Jarauta, *La filosofía y su otro*, Valencia, Edit. Pre-textos, 1977; Lecourt, *Por una crítica de la epistemología*, México, Siglo XXI, 1980.

² Serrano, "El hombre escindido. Apuntes para una historia epistemológica de la antropología física y sus objetos biosociales", tesis de licenciatura, México, ENAH, 1987.

³ Buffon, *Del hombre*, México, FCE (Escritos Antropológicos), 1986; Darwin, *El origen del hombre*, Madrid, Biblioteca EDAF, 1963; Darwin, *El origen de las especies*, México, Diana, 1976; Morgan, *La sociedad primitiva*, Madrid, Editores Cristianos, 1984.

⁴ Foucault, *op. cit.*, 1981, p. 129.

A ello responde que los sucesos más biológicos de nuestra existencia, el nacimiento y la muerte, tengan la mayor carga de significaciones y simbolismos, de sistemas de creencias que permiten alejarnos del pecado original, de la pertenencia a una realidad natural, animal, y su castigo: la muerte.

Como muchas cosmogonías y antropogonías, para los distintos pueblos mayas los dioses debieron crear más de una vez a los hombres antes de que nacieran sus primeros —y verdaderos— ancestros.⁵ Esas creaciones sucesivas fueron necesarias debido a que los primeros hombres no reconocieron su origen divino, y su caída implicó su desaparición definitiva. Sería la última, la de los hombres de maíz, la de los ancestros de los actuales pueblos mayas, que si bien fueron castigados con la muerte, se redimen al volver a nacer en las generaciones posteriores.

Una de las antropogonías más cercanas a nosotros es el *Génesis* de la *Biblia*, donde se narra lo que hizo Dios para crear al hombre. Este personaje, que durante la Ilustración dará lugar al acta de nacimiento de lo que ahora llamamos las ciencias antropológicas, se incrustó poco a poco, y a contracorriente, sólo porque el nuevo pensamiento derivado de la observación hizo imposible mantenerlo fuera de la naturaleza. Su irrupción en ese campo deviene de las condiciones de posibilidad enmarcadas en los pensamientos humanista y renacentista.

A partir de este contexto se desarrolló una alternativa para explicar la existencia de los hombres desde los discursos de la nueva ciencia, la historia natural, con base en el método y la razón, que alcanzó a la totalidad de las poblaciones humanas y no sólo a un pueblo en particular.

Por otro lado, hablar del hombre en términos de naturaleza humana lleva implícita la unidad específica de los hombres, y por tanto, la búsqueda de una explicación objetiva y subjetiva del conocimiento que ya *Homo sapiens* tiene de sí mismo. La primera exigencia que requiere el enunciado de naturaleza humana es, precisamente, que ésta se refiera a la totalidad de los hombres. Para llegar a ello fue necesario, en primer lugar, que los hombres tuvieran conciencia de que existían en otras tierras, en otras latitudes, unos seres hasta entonces desconocidos y que bien podrían llamarse hombres, ya que en general presentaban profundas semejanzas en todos aspectos, aunque tam-

⁵ Sustelle, *Los mayas*, México, FCE, 1988, p. 203.

bién enormes diferencias. En segundo lugar, que se planteara tanto una relación distinta entre el hombre y la naturaleza, y que se aceptara la enorme cercanía entre él y el resto de los animales, misma que tardaría 300 años en consolidarse.

Este enunciado difiere de la noción que se tenía en la Edad Media acerca de la naturaleza humana, ya que los diversos tratados que se desarrollaron al respecto planteaban un tipo de problemas totalmente diferentes a los que respondería la naturaleza humana para la historia natural del siglo XVIII. Entonces ésta era una problemática fundamentalmente teológica y metafísica, que se preguntaba si el alma humana tenía o no la forma del cuerpo y si estaba separada de él o no. Tal perspectiva sólo iba a cambiar cuando apareciera otra serie de problemas sobre el conocimiento del hombre y sus sociedades.

Las condiciones para que se desarrollara una nueva forma de ver y de entender al hombre se dieron a partir de que Occidente se encontró no con las Indias o con aquello que pensaba hallar, sino con lo inesperado: lo que hoy es América y, en ella a los indios, estos seres tan parecidos a los hombres. A partir del encuentro no sólo de dos mundos, sino *del mundo* como una totalidad, el hombre se detiene a replantear su existencia. Ahora con otra mirada que incluye tanto a los otros como a la misma naturaleza.

Las teorías de la creación del hombre hasta entonces, construidas con base en las Escrituras Sagradas, ya no bastaban para explicar la presencia de estos seres extraños, que habían construido enormes templos y esplendorosas ciudades, pero tenían costumbres exóticas, algunas de ellas abominables, como el comerse a sus prisioneros o practicar la sodomía.

Desde que Colón creyó encontrar lo que le pareció el paraíso terrenal, y Alejandro VI, sólo con la noticia de tal descubrimiento, le adjudicó esas tierras con todo su contenido a España, legitimando así la Conquista de los pueblos autóctonos, se desató la polémica sobre la humanidad y no sólo de los indígenas.

Pese a que Fernando el Católico decretara a los indios hombres libres, lo cual justificaba la Conquista y explotación de las riquezas de América como combate a la idolatría, y que Las Casas proclamara medio siglo después que todas las naciones son hombres y, por tanto, la humanidad es una, tal humanidad en los indios era pensada en términos de la moral y la metafísica ontológica, pero no en los términos de la unidad de la especie humana como será planteada por la historia natural. La Europa de los siglos XVI y XVII no se pregunta qué hizo

posible la existencia de “los otros”, su origen y las diferencias físicas y culturales que presentan: sólo formula una justificación teológica de su avasallamiento, pues considera que los verdaderos hombres, los no bárbaros, son cristianos, de la misma manera que hoy subyace en las acciones que, para ser de verdad humanos, es necesario ser civilizados, es decir, culturalmente occidentales. De esta manera, los pueblos de América quedaron englobados en dos versiones no necesariamente opuestas entre sí: el buen salvaje y el bárbaro.

Quizás esto último explique por qué las guerras de independencia en América no tomaron en cuenta al indígena, pese a su innegable participación en las luchas por la libertad, por lo que quedó sujeto a los nuevos vencedores, ya como buen salvaje o como bárbaro, pero siempre sometido.

El esfuerzo que en Occidente se había hecho por entender al hombre, se refería únicamente al europeo, y se trababa de comprender el lugar que ocupaba en el cosmos. Los bárbaros habían sido vistos sólo como eso, bárbaros. Su condición era explicada con la idea de que, siendo descendientes de las tribus israelitas, habían perdido el camino de Dios. Sin embargo, a partir de que las naciones europeas se encuentran con el mundo, surge otro tipo de explicación acerca de la humanidad, que permitiría, primero, vislumbrar y tratar de estudiar las enormes semejanzas y diferencias que existen entre los hombres y, luego, entre éste y las demás especies animales.

Esta posibilidad para profundizar en el conocimiento de la humanidad se encuentra estrechamente relacionada con el gran cambio que se produjo en los métodos de las ciencias, durante los siglos XVI, XVII, XVIII, cuando se dio inicio una de las más grandes revoluciones en el pensamiento científico y occidental. A partir de Copérnico, Newton, Leibnitz, Descartes y Locke, entre otros, la realidad y, con ella la naturaleza y el hombre pudieron ser conocidos, mensurados, entendidos y también aprovechados por los seres humanos. Este enorme cambio de perspectiva y de método en el saber de Occidente, conocido como la época de las corrientes filosóficas racionalistas y empiristas, permitió empezar a conocer al hombre y a la naturaleza por otros medios. A partir de ese momento la historia natural va a empezar a analizar y a clasificar a todos los seres que pueblan la naturaleza, y entre ellos está el hombre.⁶

⁶ Jacob, *La lógica de lo viviente*, Barcelona, España, Edit. Laia, 1997.

Como no pretendemos precisar cronológicamente la evolución de la nueva ciencia de la naturaleza, vamos a centrarnos en el momento en que ésta se encuentra en su máximo desarrollo, que es el siglo XVIII o Siglo de las Luces.

Durante la Ilustración, la historia natural permitió que en las ciencias occidentales se perfilara un nuevo panorama con respecto al estudio de la naturaleza y de los seres que la componen. Si bien, la presencia de estos seres se continuaba explicando con la noción de preformación —es decir, que la naturaleza es como un tablero de ajedrez en donde cada ser tiene su lugar desde el día de la creación—, su estudio tendría ya como principal objetivo nombrar, describir y ordenar el lugar que cada ser ocupa dentro de todo el conjunto formado por la naturaleza. Además, el método, en tanto que científico y racional, sería la observación de lo claro y lo distinto, con base en un sistema de designación racional, similar al de las matemáticas. Los trabajos taxonómicos de Linneo, publicados en el *Systema Naturae* hacia 1766, respondían ya a estos principios generales.⁷ Con la historia natural los seres han deshecho la relación con que las palabras los unían al mundo, para convertirse en sistemas de análisis y representación. La importancia de este sistema de pensamiento, dice Michel Foucault, radica en que permite que la historia y las ciencias adopten un sentido completamente diferente y dirija, por primera vez, su mirada sobre las cosas mismas. Esta manera clara y distinta de observar el mundo deberá “[...] transcribir en seguida lo que se recoge por medio de las palabras lisas, neutras y fieles”.⁸

En esta posibilidad para construir una nueva forma de historiar emerge una nueva relación entre lo que se nombra y lo que se mira. Es necesario alcanzar a ver la estructura de los seres y, en ella, las formas, las cantidades, las relaciones de sus distribuciones y de sus magnitudes. Pero ahora el desciframiento y descripción de lo observado en la naturaleza, de las identidades y de las diferencias, será realizado mediante un sistema de signos proporcionados por la razón humana, y los más perfectos son los signos matemáticos. El proyecto de la Ilustración tratará de conciliar las positivities con las racionalidades, y de ahí que la física newtoneana tenga un papel decisivo para la historia natural, ya que responde con un lenguaje objetivo, racional, matemático.

⁷ *Ibidem.*

⁸ Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1981, p. 131.

La filosofía de la Ilustración se enlaza a cada instante con la metodología que le proporciona la física de Newton. De hecho, dice Cassirer,⁹ hablan el mismo lenguaje el *Tratado de metafísica* de Voltaire, la introducción a la *Enciclopedia* de D'Alambert y la investigación acerca de los principios de la teología natural y de la moral de Kant.

Sin embargo, aun cuando en el siglo XVII la "razón" es la región de las verdades eternas, en el siglo XVIII se convierte en una fuerza, una guía para llegar a lo verdadero. Es entonces cuando se reconoce la importancia del método científico. Será mediante la razón y la observación clara y distinta como llegaremos a lo "verdadero". El problema radica en que es precisamente mediante la universalización del lenguaje matemático y de las ciencias físicas que se reproduce el mismo esquema: la "razón" es ahora el verbo revelado para la subsistencia de los hombres.

Los historiadores de la naturaleza compararon las líneas y las superficies, las estructuras visibles y las formas generales de organización de la naturaleza, con la finalidad de encontrar las leyes universales que rigen su funcionamiento.¹⁰

Este proyecto, si bien implicaba una nueva forma de hacer la historia y otro tipo de relación entre el hombre y la naturaleza, seguía enfrentándose a serios obstáculos. La naturaleza era vista como una continuidad taxonómica ordenada mediante una sucesión de jerarquías; el lugar más alto se asignaba al hombre, creado a imagen y semejanza de Dios. En ese sentido, no era posible todavía aprehender el hecho de que los seres se desarrollan unos a partir de otros, ya que éstos, se creía, no se reproducen. Lo que determina estas ideas, son las nociones de preformación y de generación espontánea, ya que la naturaleza es el resultado de la creación divina. Además, en la sucesión jerárquica de los seres en la naturaleza, no se establecía ninguna relación con el ambiente: en algunos casos, los hacía desaparecer pero nunca intervenía en su transformación.

Si no existía el ambiente como categoría analítica, la vida tampoco había sido elaborada como objeto de estudio ni como el principio general que permite regular la existencia de los seres de la naturaleza. Una de las principales implicaciones que tuvo esta forma de aprehender el estudio de la naturaleza, es que no permitía pensar en la

⁹ Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1972.

¹⁰ Foucault, *op. cit.*, 1981.

evolución de los seres vivos, es decir, en su transformación unos a partir de otros.¹¹

Hubo que esperar hasta finales del siglo XVIII, para que la historia natural empezara a hurgar más allá de las estructuras visibles de los seres, es decir, en las bases que permiten su organización. Esto fue posible gracias a que ya se había desarrollado el concepto de especie; lo que planteó la necesidad de empezar a buscar una unidad general en la composición y el funcionamiento del mundo viviente. Este nuevo enfoque en el estudio de la naturaleza se generó a partir de dos vertientes fundamentales.¹²

Por un lado, el estudio de la fisiología, es decir, el análisis de las funciones internas de los seres vivos, exigía empezar a buscar una base para el conocimiento de las estructuras internas de los seres. Lo importante entonces era buscar aquellas cualidades que son particulares a los seres que viven en la naturaleza, y que en el siglo XIX se llamara vida. Sólo entonces se dieron las condiciones para que la biología emergiera.

En segundo lugar, cuando la anatomía empezó a relacionar el estudio de los órganos internos de los seres con las diferentes funciones que éstos realizan; cuando comparó un mismo órgano entre las diferentes especies y distintos tipos de ellos en un mismo animal, fue posible situar a los seres vivos en un ambiente natural. La principal implicación de ese cambio en el campo de visibilidad de la historia natural, es que sólo entonces se pudo plantear un nuevo problema: el de la génesis de los seres vivos, cuyo estudio habría de realizarse por medio de las categorías inherentes a todos los sistemas vivientes: la variabilidad, la diversidad y la adaptación.

En la historia de las ciencias en Occidente, este momento es muy significativo, ya que los principales precursores de la antropología se ubican en la Ilustración, cuando se construyen, entre otros, los conceptos de adaptación y variabilidad, que para la antropología física son básicos en sus problemas y temas de investigación. Pero también porque a partir de ahí los nuevos objetos de estudio de la historia natural serán las relaciones entre los seres vivos, las sustancias químicas que intervienen en la organización de lo vivo; los sistemas de organización que les hacen factible vivir y que son, precisamente, los

¹¹ *Ibidem.*

¹² Jacob, *op. cit.*

que han permitido perpetuarse a cada especie, y entre éstas también está el hombre.

La gran importancia de la apertura de este nuevo campo de visibilidad, al que dio acceso la historia natural, es porque incluye el estudio del hombre a partir de una nueva noción: la naturaleza humana. Una de las aportaciones más relevantes de la historia natural y de la noción de la naturaleza humana en el Siglo de las Luces, es que, al perfilarlas en el campo de la historia, presentó una nueva perspectiva en el conocimiento del hombre, de sus sociedades y de la relación con su entorno natural.

Así, tanto la naturaleza humana, como su historia, empezarían a ser vistas por medio de las semejanzas y las diferencias que existen entre los hombres y entre éstos y el resto de la naturaleza. Entonces se reconoció al hombre como parte de la naturaleza; y si bien pasaría mucho tiempo antes de que se aceptara su enorme parecido con los animales, fue en ese momento cuando esto empezó a plantearse.

Buffon fue uno de los primeros que asoció los datos obtenidos de la observación de la naturaleza con los de las diferentes culturas humanas en una nueva configuración. De hecho, intentó fundar una nueva ciencia a la que llamó antropología. Y aquí es necesario aclarar que esta naturaleza humana no sólo se refiere a la parte anatómica, sino también y, de manera importante, al estudio de las similitudes y las diferencias de lo que Buffon llama lo natural: las inclinaciones y costumbres, prácticas supersticiosas, armas, modos de vida, alimentación, hábitat y sexualidad.¹³

Para él, el enorme parecido entre los animales y el hombre exigió precisar las diferencias. Así, lo que va a distinguirlo del resto de la naturaleza es su capacidad de razonar, de asociar las sensaciones y formar pensamientos. El hombre somete y doma a la naturaleza gracias a la razón, al lenguaje y a su capacidad inventiva. Tales facultades, presentes en la especie humana, son comunes en todos los hombres, pero lo que en última instancia les permite diferenciarse entre sí es la capacidad de perfeccionamiento.

Las sociedades humanas, según el pensamiento de Buffon, suponen "relaciones morales" y un "sentido superior"; las animales se fundan únicamente en las relaciones y en la convivencia física. Ese mismo sentido superior, y esa capacidad de razonar y de perfeccionarse, es

¹³ Buffon, *op. cit.*

lo que distingue al hombre civilizado, al superior, del hombre común y del salvaje, aun cuando reconoce que "[...] dulzura, tranquilidad y calma; y [...] tal vez vería más claramente que la virtud pertenece más al hombre salvaje que al civilizado, y que el vicio sólo ha tenido nacimiento en la sociedad".¹⁴

En términos de la mentalidad de la antropología ilustrada, para el hombre, la sociedad es al mismo tiempo causa y efecto; los hombres viven en asociación y de ello dependen sus posibilidades para sobrevivir, y la finalidad última de toda sociedad humana debe ser la civilización. No obstante, para Buffon, el progreso, es decir, la capacidad que tienen las sociedades humanas para perfeccionarse y lograr la civilización, depende del número de individuos que la integran y de la "naturaleza" particular de cada sociedad. En el capítulo "Variedades de la especie humana", Buffon afirma que:

La multiplicación de los hombres depende mucho más de la sociedad que de la naturaleza, y los hombres no son tan numerosos en comparación con los animales salvajes más porque se han reunido en sociedad y se han ayudado y defendido, socorrido mutuamente [...] pero de la misma manera que el número de hombres sólo puede aumentar considerablemente por su reunión en sociedad, el número de hombres que ya ha alcanzado cierto punto produce necesariamente la sociedad.¹⁵

Buffon, a diferencia de Rousseau, no aceptó un estado de naturaleza para el hombre en el que no existieran la sociedad, el pensamiento y la palabra. Para él, la naturaleza humana contenía en germen al hombre civil y al hombre social. No obstante, reconoce que existe un enorme parecido entre los monos y el hombre, cuando afirma que "Si hubiese un grado por el cual se pudiese bajar de la naturaleza humana a la de los animales y si la esencia de esta naturaleza consistiese enteramente en la forma del cuerpo, y dependiese de su organización, este mono se haría más cercano al hombre que a ningún animal."¹⁶ Además, reconoce que las variedades de la especie humana dependen de tres factores principales, dos de ellos relacionados, que son el clima y la alimentación, y el tercero lo define como las costumbres.

¹⁴ *Ibidem*, p. 229.

¹⁵ *Ibidem*, p. 226.

¹⁶ Citado por Juan Comas, *Buffon, 1707-1788. Precursor de la antropología física*, Cuadernos del Instituto de Historia, México, UNAM (Serie Antropológica, núm. 4), 1958.

Al observar las similitudes y las diferencias entre los distintos pueblos, se pudo iniciar el establecimiento de una secuencia en la historia de las sociedades humanas que diera cuenta del paso del estado salvaje al civilizado. Si bien en el esquema utilizado por la mayoría de los historiadores naturales y de los evolucionistas del siglo pasado, subyace una visión del progreso impregnada de historicidad mesiánica y milenarista, estos primeros intentos hicieron patente la necesidad de entender al hombre y a su naturaleza a partir de la noción de evolución y transformación.¹⁷

Sin embargo, es necesario entender lo que será la concepción de la naturaleza humana a partir de la teoría evolucionista del siglo XIX. Si bien la Ilustración permitió pensar una naturaleza humana que empezaba a transformarse, su estudio no podría desarrollarse independientemente de las nociones de “buen salvaje” y “contrato social”.

Es por eso que la existencia de las sociedades salvajes sólo puede ser explicada con las tesis de la degradación. Aquí subyace una de las más grandes limitaciones para la historia natural del siglo XVIII: tanto Buffon como Rousseau o Condorcet utilizaron los mismos conceptos y enunciados en el estudio de las características biológicas y sociales, sin que previamente se hubiera posibilitado el desarrollo de una teoría tanto para la evolución de las especies, como para el conocimiento de los procesos que intervienen en las transformaciones sociales.

Lo anterior nos permite comprender tanto las limitaciones de la historia natural como su trascendencia. Esta última radica en que sólo entonces fue posible pensar en una naturaleza humana que diera cuenta del enorme parecido y también de las diferencias entre el hombre civilizado y el “salvaje” y entre el hombre y los animales. Además de que estos dos órdenes de la otredad fueron la base para comprender que ninguno de los dos han sido siempre los mismos, es decir, que su existencia ha estado sujeta a una serie de transformaciones. Sin embargo, estos cambios constantes no iban a ser explicados hasta el siglo siguiente, con el desarrollo de las teorías evolucionistas.

La tesis monogenista de Buffon, ampliada y manipulada por Cornelius de Paw en cuanto al perfeccionamiento o a la degeneración de las sociedades formadas por seres humanos, como la poligenista, que hablaba de dos o más creaciones del hombre, contribuyeron a legi-

¹⁷ Azcona, “Antropología biosocial: Darwin y las bases modernas de comportamiento”, en *Cuadernos de Antropología*, núm. 1, Barcelona, España, Edit. Anthropos, 1982.

timar a las desigualdades entre los hombres y sus sociedades, puesto que sólo una de ellas había dado lugar a los pueblos europeos civilizados. Naturalmente, los pueblos autóctonos de América se incluyeron entre los degenerados o en alguna creación distinta a la de los hombres blancos. Cabe mencionar que fueron precisamente las tesis de De Pau acerca de la degeneración del continente americano las que originaron la polémica con Francisco Javier Clavijero, la cual contribuyó a la escritura de su *Historia antigua de México*.¹⁸

Desde finales del siglo XVIII hasta la primera mitad del siglo pasado, el evolucionismo estuvo presente en todo el pensamiento acerca de las sociedades humanas. Sin embargo, aun cuando no era posible dudar de los progresos y los cambios ocurridos en la historia de la humanidad, las teorías que intentaban explicar el origen y las formas en que cambia la naturaleza, no habían logrado los mismos progresos. De hecho, durante la primera mitad del siglo XIX, el tiempo que llenaba la historia de la tierra era muy corto: entre los cuatro y ocho mil años "desde la creación". Tal vez ésta sea una de las razones por las que no era posible pensar en la transformación de los seres vivos como una evolución gradual que diera cuenta, más que de los progresos, del aumento de sus complejidades organizativas. Es por eso que los trabajos de Darwin motivaron tantas polémicas, ya que, sin atacar directamente los planteamientos judeo-cristianos, la teoría de la selección natural ponía y sigue poniendo en entredicho la "verdad" escrita en el libro del mundo: la *Biblia*.

La importancia de Darwin estriba en que sus enunciados posibilitan que la transformación de las especies sea explicada por medio de la teoría de la selección natural. En el siglo XVIII, al descubrir que la célula es la base de la organización de los seres vivos, pudo comprenderse el significado que tienen para la vida las formas de organización de las estructuras internas. Esto permitió pensar a la vida a través de sus propiedades "objetivas", de aquello que hay de universal en su estructura: la célula. Con ella, *la vida* es el nuevo objeto de estudio de la biología y su interior, la teoría celular inicia la transformación del estudio de la naturaleza.

Antes de Darwin, desde Lamarck hasta Cuvier, la búsqueda se dirigió hacia las morfologías, las estructuras comunes y los planos anatómicos que caracterizaban a cada uno de los grupos. Es gracias a

¹⁸ Serrano, "Occidente y los indios en el siglo XVIII", en *México Indígena*, núm. 11, mayo-junio, 1997.

estos trabajos, dice Jacques Monod,¹⁹ a la búsqueda de los planos fundamentales de organización, que ha sido levantado el edificio de la zoología clásica y de la paleontología, monumento cuya estructura reclama, y justifica a la vez, y forma parte de las condiciones de posibilidad para una teoría de la evolución.

Para la taxonomía de Linneo las especies vivas fueron nombradas a partir de sus similitudes y sus diferencias; ya eran por todos conocidas las variaciones que las especies animales, vegetales y aun las minerales presentaban, sobre todo aquellas que estaban sujetas a las manipulaciones de los hombres. En las aportaciones de principios del siglo pasado estaba presente el tema de la evolución; lo que hacía falta era explicar los mecanismos que rigen la evolución de las especies. Darwin supone, entonces, que aquellas variaciones que se presentan entre los animales domésticos deben suceder también en la naturaleza. Darwin llama selección natural a la acumulación de todas aquellas diferencias de estructuras que en la naturaleza siguen una determinada dirección.²⁰

Los trabajos de Darwin y, más que éstos, los enunciados y conceptos que postula, poseen una materialidad propia. De esta forma, la teoría sobre el origen de las especies se condensa en una nueva ciencia, en la que se estructuran y analizan los conocimientos acerca de las transformaciones que se han operado en la naturaleza. Los enunciados que constituyen a la teoría de la selección natural, de ninguna manera pueden ser el de la "sobrevivencia de los más aptos", sino aquellos que sostienen al concepto de *adaptación*. El concepto que rige y ordena el pensamiento de la evolución darwiniana es el de la adaptación de los seres vivos a las condiciones que crean los demás seres vivos junto con el ambiente o, lo que ahora llamamos ecosistema. Y el discurso que regula a todos estos enunciados es el de la selección natural.

Fueron muchos los elementos que permitieron la elaboración de una teoría sobre la selección natural. Los trabajos de Malthus en demografía y de Lyell en geología, el viaje de Darwin en el *Beagle*, las taxonomías de Linneo, Comte, la Inglaterra colonialista e industrializada; todo ello sirvió de antecedente para los trabajos de Darwin. Pero a diferencia de todos aquellos que extrapolaron sus trabajos o

¹⁹ Monod, *El azar y la necesidad*, Madrid, Tusquets Editores, 1981.

²⁰ Azcona, *op. cit.*

parte de ellos para explicar los progresos de las sociedades humanas, Darwin se limitó a investigar cómo se transformaban las especies y qué mecanismos regulaban esa transformación, sin tratar de explicarla mediante conceptos relativos a otras "realidades". El lenguaje de Darwin es el de la historia natural y la biología, aun cuando algunos de los elementos que ayudaron a que la teoría de la evolución se constituyera hubieran sido producto de otras disciplinas.

El discurso de la selección natural como el mecanismo base para la evolución trajo consigo una serie de consecuencias que rebasaron el campo científico desde el que se formuló. No sólo por la carga antirreligiosa que se le adjudicó, sino también por la enorme cantidad de interpretaciones ideologizantes que se presentaron al interior de discursos en los que era, más que el elemento condensador, una forma más para justificar el etnocentrismo colonialista e imperialista de Occidente.

Para él la naturaleza no podía significar el lugar donde los individuos luchan por la selección de los "más aptos"; la naturaleza no es constantemente explotada por los "mejores" seres vivos, ni éstos son presa de una selección encarnizada por parte de la naturaleza. Además, la importancia de la selección natural radica en el número de sus descendientes y no en sus individuos, es decir, la selección opera a nivel de las poblaciones y no sobre las unidades que las conforman. Al respecto, en *El origen del hombre* Darwin afirma que:

La selección natural actúa algunas veces sobre los animales, seguramente sociales, preservando las variaciones que son benéficas a la comunidad. Ésta, cuando contiene gran número de individuos favorecidos por la naturaleza, acrece rápidamente su número y sobrepuja a los otros cuyos individuos no están tan bien constituidos, aunque particularmente en la primera no se aventajen unos a otros sus individuos.²¹

En este trabajo, Darwin hace correcciones a partir de críticas que hicieron científicos de la época al *Origen...*, y sostiene que lo más importante ha sido defender la idea de que el hombre es parte y fue creado junto con el resto de la naturaleza:

después de haber fijado especialmente mi atención en los últimos estudios del profesor Broca, me veo obligado a admitir que en las primeras ediciones de mi

²¹ Darwin, *op. cit.*, 1963, p. 61.

obra *Origen de las especies* di tal vez demasiado espacio a la acción de la selección natural y a la persistencia del más apto. Por esta razón introduje algunas modificaciones en la quinta edición del *Origen*, hasta el punto de limitar mis ideas a las adaptaciones de estructura. [...] [Sin embargo] algunos de los que, desechando la selección natural, admiten el principio de la evolución, al criticar mi libro, parece que olvidan que aquellos dos eran mis únicos objetivos, de donde creo puede deducirse que si yo erré, lo cual estoy muy lejos de admitir, bien al conceder gran influencia a la selección natural o bien al haberla exagerado, lo que en sí mismo es probable, he contribuido al menos, con no medianos servicios a la destrucción del dogma de las creaciones distintas.²²

Pero además de las consecuencias, exageraciones y extrapolaciones de que han sido objeto las teorías evolutivas darwinistas, lo que más impresionó fue lo relativo al origen del hombre. Si bien la historia natural había aceptado una cierta animalidad en el hombre, seguía pensando en la inmutabilidad de las especies creadas por Dios y, por lo tanto, el hombre debía tener un origen totalmente diferente. Y si el hombre ya había sido incluido como parte de la historia natural, ésta era de hecho relativa ya que estaba presente su racionalidad, que era lo que mantenía abierta la división entre él y la naturaleza. Sobre esto, Jesús Azcona apunta de manera más que atinada cómo es que allí el hombre se rompe en dos: un cuerpo, animal, y un alma, divina. De igual forma, el racionalismo lo escinde entre una racionalidad (*res cogitans*) y un cuerpo físico (*res extensa*), que es medible.

De aquí que los postulados darwinistas sobre *El origen de las especies* y, en particular sobre *El origen del hombre*, hayan sido objeto de tantas polémicas. De todos es sabido la enorme cantidad de críticas en favor y en contra que despertó la posibilidad de que el hombre y los grandes monos tuvieran un ancestro común y no, como se suponía, fueran producto de creaciones sucesivas.

El hecho es que sus trabajos incumben, de una u otra forma a los biólogos, a los demás científicos de la época y a toda la sociedad en general, porque afectaba tanto a los intereses políticos como a los religiosos e ideológicos. Cabe anotar, además, el peso que han tenido estos elementos, y también el del origen africano de *sapiens*, en la obstaculización del desarrollo de las teorías sobre la evolución humana hasta la segunda mitad de este siglo.

²² *Ibidem*, pp. 59-60.

Por otro lado, uno de los problemas que aún no ha sido resuelto es el de los límites entre la evolución tanto de las especies como de los seres vivos y las transformaciones que operan entre las sociedades humanas. Estos problemas surgen de la confusión generada a partir de que la especie humana forma parte de los seres vivos, pero que, gracias a la intervención ya sea de Dios o de la razón científica, ha logrado separarse totalmente del resto de la naturaleza.

Las implicaciones de esta transformación se observan no sólo en los intentos de explicar las desigualdades entre los hombres, con base en las herencias de "genes malignos", sino trasladando ejemplos del reino animal para justificar la existencia de las clases sociales, como, en cierta medida lo fue para la sociobiología de Wilson. A su vez, la antropología cuenta con importantes ejemplos que intentan explicar las diferencias entre los pueblos y las culturas a partir de los planteamientos evolucionistas del siglo pasado. Todo ello, en conjunto permite a la legitimación no sólo de la subyugación de unas etnias por otras, o la existencia de clases sociales, sino incluso del predominio de unas naciones sobre otras y del colonialismo en todas sus modalidades.

Cabe aclarar que los paralelismos encontrados entre muchas de las tesis evolucionistas y las de Darwin, responden a que forman parte del mismo sustrato epistemológico que caracterizó al pensamiento científico del siglo XIX. Con respecto a la evolución de las sociedades humanas, Morgan fue uno de los primeros antropólogos que explicaría la existencia de los salvajes, ya no como seres degenerados, sino como ancestros del hombre contemporáneo.

Estudió a los pueblos primitivos de Estados Unidos para poder establecer, por medio de la comparación de los datos obtenidos en el trabajo de campo, y la información disponible acerca de otras culturas "salvajes", la secuencia que han seguido los progresos de la familia humana como una totalidad. Para desarrollar su teoría respecto a la historia de las sociedades humanas, se sustentó en la identificación de la estrecha relación que existe entre el lenguaje y la organización social con base en el parentesco. Pudo comprobar que la vida colectiva de las sociedades humanas está constituida por un sistema de reglas perfectamente codificadas por el lenguaje, que rigen las relaciones sexuales y de parentesco.

Al estudiar a las sociedades salvajes, Morgan enfrenta a los hombres occidentales con una diversidad que los incluye y los cuestiona a ellos mismos. Una diversidad que permite, además, que los salvajes dejen de ser sólo el tipo ideal, reflejo de una auténtica vida natural, o

rareza exótica a cuya investigación empuja una simple curiosidad, para aparecer como realidades sociales diferentes, complejas y a las que hay que estudiar.

Según Morgan, la civilización comenzó cuando, en el último periodo de la barbarie, los hombres descubrieron el alfabeto fonético y el uso de la escritura. Pero lo que lo condujo a definir en su totalidad a la "civilización", fue el surgimiento de la propiedad privada y de las sociedades políticas.²³ Pero detrás de todo esto, lo que Morgan buscaba eran aquellos elementos que le permitieran conocer los trayectos y las formas de funcionamiento de las sociedades primitivas, para así descubrir el origen de las instituciones que hicieron posible los progresos alcanzados por las sociedades humanas.

Para Morgan, lo que ha progresado es la totalidad de la especie como unidad psíquica: las formas de organización social y cultural de los grupos humanos. Al estudiar el habla de los indios americanos y la relación que ésta mantiene con sus sistemas de parentesco, posibilita que los discursos respecto a la lengua y el sexo se acerquen. El lenguaje de los "salvajes" no puede explicarse como un "balbuceo infantil" sino como una lengua, un sistema poseedor de una estructura lógica interna totalmente coherente.²⁴

Lo que preocupa a todo el saber del siglo XIX es entender la forma en que los hombres y sus sociedades han sobrevivido a los cambios y, parafraseando a Jean Duvignaud, cómo han permanecido en lo que son, negando el cambio a través de esos conjuntos permanentes llamados "instituciones". Lo que interesa a los historiadores y a las ideologías evolucionistas, es la búsqueda de una lógica interna para explicar el presente y que dé cuenta de la continuidad social y de sus instituciones. Además, Morgan, en una sociedad "nueva", la norteamericana, busca en los indios rebeldes, vencidos, un lenguaje perdido, una forma de relación entre los hombres y la naturaleza que la civilización occidental está destruyendo.

Las implicaciones políticas e ideológicas de la teoría de la evolución son entonces fáciles de entender dado su contexto. Sin embargo, tal vez lo más importante de los aportes darwinistas es haber dado al discurso evolutivo una materialidad específica para el conocimiento

²³ Lison Tolsana, "Prólogo a la sociedad primitiva", en Morgan, *La sociedad primitiva*, Madrid, Editores Cristianos, 1984.

²⁴ Duvignaud, *El lenguaje perdido. Ensayo sobre la diferencia antropológica*, México, Siglo XXI, 1977.

de la naturaleza y, con ella, del hombre. Es decir, la evolución era el tema de moda en el siglo pasado; por eso se le podía nombrar desde todos los ángulos, desde cualquier tema y mezclando enunciados y conceptos de diferentes disciplinas, sin que pudiera concluirse algo con base en las evidencias empíricas y su observación mediante el método científico. La importancia de Darwin radica en haber remitido a cada uno de los discursos de la transformación de los seres vivos, a la materialidad específica constituida por el discurso de la evolución natural. De este modo, es en la teoría de la selección natural donde se concretan los diversos enunciados y conceptos respecto a la evolución, pero con una referencia particular al estudio de los seres vivos. Si bien los alcances políticos e ideológico del darwinismo pueden ser muy grandes, su discurso es específico de la biología. La importancia de Morgan, por su parte, es que en la búsqueda de este lenguaje perdido permitirá a la antropología del siglo XIX aprehender al "salvaje" en toda su complejidad, sustituyendo la idea de razón única por la posibilidad del encuentro con racionalidades diferentes.

Estos alcances se presentan a partir de uno de los personajes involucrados en estos discursos: el hombre y sus vínculos con el resto de la naturaleza. Aparece entonces un juego de los espejos: una naturaleza-humana que es percibida como un reflejo que se pierde entre una inmensidad de objetos.

Tal vez éste sea el problema más serio que hoy sigue limitando la idea de la naturaleza humana, ya que ésta es percibida como una dualidad que atraviesa al hombre y lo separa en dos entes sin aparente relación entre sí: la parte corporal, biológica, por un lado, y los productos de su desarrollo histórico y cultural, por el otro.

Empero, pese a que no se ha superado el enorme obstáculo que supone la oposición: naturaleza-sociedad-cultura, sí tenemos conciencia de que no puede continuar así. Lo único que nos ha permitido ver esta naturaleza humana dividida desde su interior, es un hombre fragmentado. Parafraseando a Edgar Morin,²⁵ esta naturaleza humana sólo nos ha dejado vislumbrar una mano-de-herramienta por aquí; más allá una lengua-que-habla; en otro lado un-sexo-que-aplasta una-porción-de-cerebro. Estamos acostumbrados a concebir al hombre, y a eso que llamamos naturaleza, a partir de un mundo desmigajado entre las ciencias, sin posibilidad de integrarlo en una noción que dé cuenta

²⁵ Morin, *El método: la naturaleza de la naturaleza*, Madrid, Edit. Cátedra, 1981.

de la íntima relación que existe entre el hombre y su naturaleza que es biológica porque social y social porque biológica.

Para la antropología física en especial, éste es uno de los grandes retos al que se ha enfrentado desde que se firmara su acta de nacimiento durante la Ilustración hasta nuestros días: cómo rebasar el nivel de las descripciones fragmentadas y reducidas a cifras de las realidades humanas, y permitir la emergencia de nuevos campos de visibilidad que permitan dar cuenta de nuestra naturaleza humana variable y diversa.

Finalmente, la seguridad que nos proporciona lo "objetivo" de nuestros conocimientos sólo nos ha alejado de nosotros mismos. Debemos abandonar esta seguridad para tratar de aprehender al hombre, a uno y a todos los hombres, ya no como objetos, sino como los sujetos que a sí mismos se conocen. Volviendo a Edgar Morin, me comprenderán muy bien todos aquellos que como yo se ahogan en el seno de un pensamiento cerrado, de una ciencia cerrada, de verdades limitadas, amputadas, arrogantes. Lo que ha permitido al hombre llegar hasta donde nos encontramos hoy día es precisamente la superación de sus errores. La enorme complejidad y contradicción que vivimos cotidianamente no pueden ser entendidos con una visión estrecha de eso que es el hombre. Necesitamos abrirnos para poder entender al hombre en toda su complejidad.

Bibliografía

- Azcona, Jesús, "Antropología biosocial: Darwin y las bases modernas de comportamiento", en *Cuadernos de Antropología*, núm. 1, Barcelona, España, Edit. Anthropos, 1982.
- Bachelard, Gastón, *La formación del espíritu científico*, México, Siglo XXI, 1985.
- Buffon, George L. Leclercq, *Del hombre*, México, FCE (Escritos Antropológicos), 1986.
- Cassirer, Ernst, *La filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1972.
- Castells, Manuel y Emilio de Ipola, *Epistemología y ciencias sociales*, México, UAM-I, 1983.
- Comas, Juan, *Buffon, 1707-1788. Precursor de la Antropología Física*, Cuadernos del Instituto de Historia, México, UNAM (Serie Antropológica, núm. 4), 1958.
- Darwin, Charles, *El origen del hombre*, Madrid, Biblioteca EDAF, 1963.
- _____, *El origen de las especies*, México, Diana, 1976.
- Duvignaud, Jean, *El lenguaje perdido. Ensayo sobre la diferencia antropológica*, México, Siglo XXI, 1977.
- Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1981.
- _____, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1982.
- Jacob, Françoise, *La lógica de lo viviente*, Barcelona, España, Edit. Laia, 1997.
- Jarauta, Francisco, *La filosofía y su otro*, Valencia, Edit. Pre-textos, 1977.
- Lecourt, Dominique, *Por una crítica de la epistemología*, México, Siglo XXI, 1980.
- Lison Tolsana, Carmelo, "Prólogo a la sociedad primitiva", en Morgan, *La sociedad primitiva*, Madrid, Editores Cristianos, 1984.
- Monod, Jacques, *El azar y la necesidad*, Madrid, Tusquets Editores, 1981.
- Morgan, Henry L., *La sociedad primitiva*, Madrid, Editores Cristianos, 1984.
- Morin, Edgar, *El método: la naturaleza de la naturaleza*, Madrid, Edit. Cátedra, 1981.
- Serrano, Enrique, "Occidente y los indios en el siglo XVIII", en *México Indígena*, núm. 11, mayo-junio, 1997.
- _____, "El hombre escindido. Apuntes para una historia epistemológica de la antropología física y sus objetos biosociales", tesis de licenciatura, México, ENAH, 1987 (inérita).
- Sustelle, Jacques, *Los mayas*, México, FCE, 1988.

Discursos sobre el Estado-nación en el Perú. Una relectura desde Michel Foucault

OSMAR GONZALES*

Este artículo tiene un propósito específico: contrastar cómo entiende Michel Foucault la evolución del Estado y la nación en Europa Occidental con la que ocurre en la experiencia peruana. No se trata de una lectura erudita y meticulosa. Sólo es un diálogo con los caminos abiertos por algunas de las ideas y conceptos del filósofo francés expuestos principalmente durante sus lecciones impartidas en el Colegio de Francia, compiladas bajo el nombre de *Genealogía del racismo*.¹

Tampoco es un seguimiento cronológico de la historia del Perú,² sino una presentación problemática de algunos temas recurrentes —y que aún lo son— en las reflexiones de los intelectuales de dicho

* Deseo agradecer a mi amigo Morgan Quero por sus valiosos comentarios a una versión previa de este artículo, también quiero dejar constancia de mi reconocimiento a los lectores anónimos, quienes me hicieron valiosas sugerencias para mejorar el presente artículo. Obviamente, las limitaciones del mismo siguen siendo de mi exclusiva responsabilidad.

¹ Michel Foucault, *Genealogía del racismo*, Madrid, La Piqueta, 1992.

² Para ello es imprescindible la monumental obra de Jorge Basadre, *La historia de la República del Perú*, Lima, Universo, 1968; también las colecciones *Historia general del Perú*, Lima, Brasa, 1994; *Historia del Perú*, Lima, Juan Mejía Baca, 1980. Además de algunas síntesis, como la de Julio Cotler, *Clases, Estado y nación en el Perú*, Lima, IEP, 1978; Nelson Manrique, *Historia de la república*, Lima, Cofide, 1995; y José Valdizán Ayala (comp.), *Historia del Perú republicano*, Lima, Universidad de Lima, 1998, entre algunas de las más importantes.

país. De esta manera, el lector no deberá buscar en las páginas siguientes ni una historia de las ideas ni un balance del pensamiento político desarrollado en el Perú. Es sólo una propuesta de indagación acerca de los discursos principales producidos en aquel país por sí mismo.

Quizá mi lectura de lecturas resulte algo heterodoxa. No obstante, justifico la metodología que empleo valiéndome de una recomendación del propio Foucault: con sus ideas, concebidas como herramientas, podemos hacer lo que queramos.

Discursos globales y discursos locales

Foucault parte de un concepto central, el de los discursos, entendidos como bienes que plantean la cuestión del poder y que, por tanto, son objetos de lucha política.³ Dentro de este campo de pugna, se expresa un enfrentamiento entre los discursos locales y los globales, lo cual hace que éstos sean desplazados por el efecto inhibitorio que producen. A este proceso lo denomina "la insurrección de los saberes sometidos" que significa:

- 1) la existencia de contenidos históricos sepultados debajo de las sistematizaciones formales o coherencias funcionales; y
- 2) saberes descalificados por incompetentes o insuficientemente elaborados (como el sentido común, comparado con el discurso científico) que, sin embargo, son capaces de realizar la crítica.⁴

La línea metodológica transcurre por dos ejercicios principales. El primero es la reconstrucción de la genealogía, que es el

redescubrimiento metódico de las luchas y memoria bruta de los enfrentamientos. Y estas genealogías como acoplamiento de saber erudito y de saber de la gente sólo pudieron ser hechas con una condición: que fuera eliminada la tiranía de los discursos globalizantes con su jerarquía y todos los privilegios de la vanguardia teórica. Llamamos pues "genealogía" al acoplamiento de los conocimientos eruditos y de las memorias locales: el acoplamiento que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de este saber en las tácticas actuales.⁵

³ Foucault, *Arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1970, p. 204.

⁴ Véase también *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1979, pp. 128-129.

⁵ *Ibidem*, p. 22.

La genealogía, además, contribuye a la liberación de los saberes históricos sometidos porque son contrarios a los discursos totalizadores. Si la genealogía es la táctica, la arqueología "sería el método propio de los análisis de las discursividades locales".⁶

El conflicto de los discursos en el Perú

Los discursos acerca del proceso constitutivo del Estado-nación en el Perú pueden ser contrarios y divididos en dos. Por un lado, el *discurso conservador* señala que la nacionalidad existe, al mismo tiempo que busca perpetuar la exclusión. Por otro, el *discurso radical* incide justamente en todo lo contrario, es decir, que la nacionalidad es todavía un proyecto, y proclama la necesidad de la integración de todas sus partes. Estos son los discursos básicos, y entre ambos existen diversos matices con énfasis y combinaciones, aunque sin ostentar el carácter de lecturas globales.

Ambos términos, conservador y radical, no los he elegido con base en los programas políticos que se desprenden de los discursos mencionados. Si bien encarnan proyectos políticos, ello no constituye lo fundamental para la clasificación. Considero que tales denominaciones expresan lo que Foucault busca en las estrategias discursivas: las pugnas por ocupar el polo privilegiado al interior de las relaciones de dominio.

En términos amplios, el discurso conservador se caracteriza por tratar de erigirse como el dominante, pretende aparecer como el que ha acompañado a la nación peruana desde su nacimiento y que, desde entonces, la expresa e, incluso, la constituye. Quizá su rasgo más importante sea el que no busca al sujeto, no porque no lo necesite sino porque teme su existencia. Por su parte, el discurso radical renace siempre en el presente porque, al considerar que la nación peruana aún no se ha formado, se renueva en cada acontecimiento para señalar que hay una tarea pendiente. El discurso radical necesita angustiosamente del sujeto que dé cumplimiento a tal tarea. Mientras uno desea mantener, el otro prefiere (¿o necesita?) crear.

Para el discurso conservador es muy importante la idea de que hay un fondo de historia fijado desde hace mucho tiempo y que es

⁶ *Ibidem*, p. 24.

necesario preservar. Desde esta estrategia discursiva se deduce que la nación se reproduce en un *continuum* histórico portador de un tiempo sin sobresaltos. Por eso, la supervivencia del discurso conservador depende de la apelación al pasado más que la del futuro. En aquél se hayan los elementos definitivos del peruano y de *lo* peruano. Sintomáticamente, quienes han sostenido este tipo de discurso por lo regular han gozado del control del Estado, lo que ha favorecido una identificación entre éste y la nación. Esto significa, por una parte, una concepción según la cual el Estado es la encarnación última de la nación, su más alto grado de desarrollo y por otra, es la convicción de tener en frente una sociedad inmadura o frágil, que para sobrevivir necesita del soporte estatal, el cual usualmente tiene características autoritarias. Tal identificación le proporciona un terreno favorable para que las verdades se traduzcan en leyes. En este sentido, no es idéntica la relación que Foucault encontraba en el discurso burgués del siglo XVIII: "mientras más fuerte es el Estado más fuerte será la nación". Para el discurso conservador del caso peruano se podría decir, matizadamente, que "para que el Estado sea más fuerte necesita que la nación sea más débil".

El discurso radical se basa en la idea exactamente opuesta a la del conservador, es decir, que la nacionalidad es, en el mejor de los casos, una posibilidad.⁷ En otras palabras, siempre está remitida al futuro, lo que hace que la construcción de la nación peruana se vuelva tarea cotidiana. El discurso radical se presenta ante la sociedad de tal forma que presenta un enfrentamiento directo con el discurso conservador, lo que tiene consecuencias políticas inmediatas. Al no reconocer la existencia de una nacionalidad conformada de manera definitiva, lo que busca es movilizar a la mayor parte de la sociedad, precisamente para forjarla. Se trata de una estrategia antagónica en absoluto a la del discurso conservador que no le interesa (quizá no le conviene) movilizar a ningún sujeto (o sujetos) porque puede correr el riesgo de perder su ubicación preponderante en la relación de dominio. Si el discurso radical se sustenta en la acción, el conservador se regodea en la pasividad.

⁷ Véase, por ejemplo, el libro del "historiador de la república peruana", Jerge Basadre, *Perú: problema y posibilidad* [1931], Lima, Treintatrés & Mosca Azul Editores, 1980. Basadre es contemporáneo de personajes tan fundamentales en la historia del siglo XX peruano como Mariátegui y Haya de la Torre.

El discurso radical coloca toda su fuerza argumentativa en las energías de la nación, de la sociedad, del pueblo, según los matices discursivos que se pueden encontrar. A diferencia del discurso conservador, el radical no comparte la idea de la teoría del Estado como encarnación de la nación. Por el contrario, denuncia a lo estatal como un instrumento de dominación y, más todavía, como el principal obstáculo para que la nación se realice. Sólo en un sentido no niega el papel del Estado: si éste ha de existir deberá hacerlo cumpliendo el mandato de la nación y, ahí sí, a su imagen y semejanza.

Como había mencionado, en medio de estos dos discursos básicos hay una variedad de matices, pero que no adquieren el carácter de discursos totales. No obstante, en la medida que se contraponen los diferentes temas que nos expone Foucault, podremos reconocer esas pequeñas variaciones.

Momento fundacional: bárbaros y salvajes

La insurrección de los saberes sometidos es, en el fondo, una lucha contra el poder, las instituciones y los efectos del discurso científico. Pero ¿qué es el poder? Foucault señala que sólo es posible analizarlo en tanto movimiento: "El poder se ejerce y sólo existe en acto." También es una relación de fuerzas y, por ello, debe analizarse en términos de lucha, enfrentamientos y guerra. Desde esta perspectiva, Foucault invierte la famosa frase de Calusewitz al afirmar que la política es la guerra continuada por otros medios. Así, el poder político detiene la guerra para inscribir perpetuamente la relación de fuerzas en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje y hasta en los cuerpos. La política sanciona y mantiene el desequilibrio de las fuerzas manifestadas durante la guerra. En definitiva, las luchas políticas en torno al poder sólo son la continuación de la guerra. La decisión última proviene de la prueba de fuerzas en ella. Analizar el poder es privilegiar la diada guerra-represión y no la de contrato-opresión, como lo propuso el esquema jurídico liberal de los filósofos del siglo XVIII; en la guerra, los conceptos opuestos deben tratarse en términos de lucha y sumisión, y no en los de legítimo e ilegítimo. Por todo ello, se desprende que el análisis de la guerra es básico para descifrar el poder político, pues el cuerpo social está constituido por múltiples relaciones de poder que no se entienden sin la presencia de los discursos. De esta manera se genera un círculo: "estamos sometidos a la

producción de la verdad del poder y no podemos ejercer el poder sino a través de la producción de la verdad".⁸

El poder no cesa de interrogarnos, de indagar, de registrar: institucionaliza la búsqueda de la verdad, la profesionaliza, la recompensa. En el fondo, debemos producir la verdad como debemos producir riquezas; hasta debemos producir la verdad para poder producir riquezas.⁹

Como una de las funciones del poder es producir la ley, nos encontramos con el derecho, compuesto por aparatos, instituciones y reglamentos.

En los albores del momento fundacional o constitutivo de la sociedad, aparecen dos personajes: el salvaje y el bárbaro. Por un lado, el salvaje es el hombre de naturaleza ideal que vive en prados y bosques. Fue creado por los economistas, pero posteriormente sería el personaje central del pensamiento jurídico y antropológico. No tiene historia, pero sí le interesa el intercambio, ya sea de bienes o derechos. El salvaje, gracias a esa capacidad de intercambiar, funda la sociedad y la soberanía. Incluso, llega al límite de ceder la libertad que posee a cambio de su seguridad, y establece así un contrato.

Frente al salvaje, el bárbaro sólo puede ser entendido respecto a una civilización, en situación de exterioridad. Se enfrenta a ella, y se ubica en una posición de permanente hostilidad y guerra. El bárbaro no crea sociedades como el salvaje, sino que destruye civilizaciones. Tampoco le interesa el intercambio, por el contrario, se apropia, incendia, saquea y hace trabajar a los otros para él. Nunca cede su libertad, y cuando designa a un rey es sólo para multiplicar su fuerza individual. Su tipo de gobierno es necesariamente militar.

Los mismos temas en el Perú

El discurso conservador, en general, busca oscurecer el momento bélico que originó la formación nacional o, en el mejor de los casos, lo ignora. Privilegia el aspecto del encuentro, del contacto y de los bene-

⁸ Foucault, *op. cit.*, 1970, p. 34.

⁹ *Ibidem*, pp. 34-35.

ficios que éste proporciona para los países colonizados, como la tecnología, el ingreso a la modernidad y algunos valores centrales como la libertad.¹⁰ Desde esta estrategia se obvia que el llamado “encuentro” de culturas entre la europea y la del Nuevo Mundo en el siglo XVI estuvo cruzado por la violencia, la invasión y la destrucción de la civilización andina.

El discurso conservador, al estar ligado con el Estado, tiene la capacidad de crear leyes y constituir verdad (o verdades). Esto es lo que sucedió en cuanto al momento fundacional de la Conquista. Al no prestar mayor atención a los aspectos bélicos de ésta, el discurso conservador diseña una estrategia en la cual resaltan factores de otra índole, como los espirituales, por ejemplo, al señalar el papel de la religión al conformar los nuevos hombres, o el de la educación, que consolida los elementos comunes entre los peruanos. El objetivo táctico es borrar los conflictos y eliminar la guerra del momento original, para que desapareciera el bárbaro (conquistador) y emergiera el civilizado, que representa el hombre que llega de afuera portando bienes (culturales y materiales) benéficos para la nueva nacionalidad.

Al mismo tiempo, en el discurso conservador se invierte la identidad de los sujetos, pues el invadido pasa a ser el salvaje quien, al entrar en contacto con los elementos civilizatorios de ultramar, se redime. Este discurso, característico de funcionarios y cronistas virreynales, se mantiene hasta el siglo XIX, cuando se modifica gracias a la relectura de sus herederos criollos que fungieron como liberadores del dominio español. Éstos construían su argumentación basándose en una idea central: que con la separación política se estaría en condiciones de forjar la nacionalidad. Obviamente, ocultaban un dato central: que la separación política de España era un beneficio para la élite criolla, y no necesariamente para toda la sociedad. De esta manera, con relación a la Corona española, los criollos se presentaban como los representantes de la nacionalidad, aunque en sus relaciones con el “cuerpo de la nación” (indios, negros, mestizos) se expresaba una gran distancia social, cultural y política.

De esta manera, los criollos ilustrados del siglo XIX tuvieron que dar un giro al discurso conservador para llevar a cabo su programa

¹⁰ Sobre este tipo de discurso véase los argumentos del escritor peruano Mario Vargas Llosa. Sus artículos de carácter más ideológico están compilados en los tomos llamados *Contra viento y marea*, así como en su autobiografía, *El pez en el agua*, México, Seix Barral, 1993.

político de la independencia. Dicho giro fue mantener a los indios como la parte secundaria de la nacionalidad, pero esta vez como una especie de hermanos menores que les conferían pasado (un pasado anterior al siglo XVI), al mismo tiempo que presentaban a los españoles (otrora portadores de civilización) como agentes del atraso. Tal es el razonamiento de Juan Pablo Viscardo y Guzmán, del joven José Baquíjano y Carrillo o del maduro Hipólito Unanue, por citar sólo algunos de los principales "ideólogos de la emancipación peruana".¹¹

En este escenario, la propia definición de lo que era la nacionalidad era ambigua. ¿Una cultura común?, no, porque la variedad y fragmentación sociales eran demasiado graves. Tampoco podía ser una historia compartida, tanto por la Conquista española como por los múltiples orígenes que se interrelacionaban en el suelo peruano, al interior de una atmósfera de desconfianza y recelos. Mucho menos se podía definir por el futuro; las divisiones sociales jerárquicas que dividían a la población peruana del siglo XIX hacían imposible siquiera imaginar un "destino manifiesto". Por otro lado, el Estado tampoco estaba en condiciones de expresar la variedad social y constituirse en una autoridad legítima. Por todas estas condiciones, la delimitación de la nacionalidad, en el discurso conservador, adquiere nuevos contornos. Primero, desplaza hacia los márgenes a quienes habían hegemonizado el lugar central (los invasores españoles); segundo, integra —parcialmente— al elemento andino y, tercero, sobre ambos, los criollos se autocolocan como los nuevos conductores. En otras palabras, si el proyecto independentista carece de consistencia histórica, social, cultural y política, los criollos se presentan como los encarnadores de una nacionalidad nunca bien definida. Además, al justificar la independencia de la Corona solamente por la barbarie de la que eran portadores los primeros españoles, se deja pendiente el problema de la construcción de un tipo de sociedad, cualquiera que sea éste, y deja el terreno libre para que la separación de España sea cap-

¹¹ Juan Pablo Viscardo y Guzmán es el autor de una famosa "Carta a los españoles americanos", escrita en 1792. En ella, el criollo peruano justificaba la separación de España por los derechos que tenían los criollos para ocupar altos cargos en la burocracia, así como ejercer sin restricciones el comercio externo.

Por su parte, José Baquíjano y Carrillo, en su "Elogio al virrey Jáuregui", de 1781, hace una fuerte crítica a la administración colonial por las medidas tributarias que ésta quería imponer en contra de los criollos. Finalmente, Hipólito Unanue, luego de ser asesor de virreyes, apoyó a la causa de la independencia, trabajando junto con los libertadores José de San Martín y Simón Bolívar.

turada por los pequeños poderes regionales. En ningún momento fue discutido el orden interno que remplazaría al orden colonial.

Después de conseguir la independencia, el discurso conservador vuelve a sufrir otra mutación; debido al peligro —supuesto o real— que representaba para las raíces culturales la influencia francesa de finales del siglo XIX y principios del XX, se piensa otra vez en España como fuente de identidad. El cambio consiste en una vuelta al pasado. Los españoles —y su cultura de bárbaros— retornan a su calidad de civilizados. A principios de siglo, José de la Riva Agüero, descendiente de la nobleza colonial, señalaba que el alma peruana ya existía, pero adormilada, y que para cobrar conciencia de sí misma había que retornar la mirada hacia España, la “Madre Patria”.¹² Es cierto que Riva Agüero también diría que la nacionalidad está constituida por las dos herencias (española e india), en su “Elogio al Inca Garcilaso”, pronunciado en 1916. Pero sus diferentes matices quizá se puedan entender a la luz de los intentos de una fracción oligárquica —desconfiada de los cambios abruptos— por relaborar un discurso poderoso para mantener su posición de dominio, buscando que éste sea más “nacional”.

Posteriormente, a finales del siglo XX, este discurso sufre un cambio drástico, pues el sector blanco-criollo, descendiente directo de aquella inteligencia novecentista, reacomoda su discurso en el enfrentamiento. El discurso conservador se viste de radical gracias a dos operaciones fundamentales: primero, recusa al Estado y a su papel en la formación de la nacionalidad, es más, pide su extinción; y, segundo, apela a los contingentes mestizo-indígenas como base de la nación. Se trata de una operación discursiva altamente sofisticada.¹³ Lo que no cambia del discurso conservador es que no juega a perder el Estado —redefinido en sus funciones y amplitud—, es decir, el control de los instrumentos estatales jamás es puesto en cuestión por distintas razones: mejorar su funcionamiento, adecuar su legislación y aceitar su relación con la sociedad. Sin embargo, nada de esto supone la aparición de un nuevo sujeto en el lado dominante de la rela-

¹² José de la Riva Agüero, *La historia en el Perú* [1910], Lima, PUCP, 1965. Hay que mencionar que Riva Agüero fue el historiador más influyente del Perú hasta, por lo menos, mediados del presente siglo, expandiendo su influencia incluso hasta la enseñanza escolar.

¹³ En especial, me refirieron al importante libro de Hernando de Soto, *El otro sendero*, Lima, El Barranco, 1986, que fue prologado, además, por Vargas Llosa. De Soto fue el mayor impulsor del pensamiento liberal en el Perú en la década de los ochenta. Fue un ideólogo que fungió como el asesor político de Vargas Llosa en los primeros momentos de la campaña de éste por la presidencia.

ción. Por eso se trata de un discurso que cuestiona el cómo pero no el quién, y en ese aspecto se ubica en el terreno conservador.

Por su parte, el discurso radical es persistente en el hecho de que los bárbaros serían los conquistadores españoles que arrasaron a la civilización andina. De esta manera, el origen de la nacionalidad no se encontraría necesariamente en el siglo XVI. Se ve al pasado precolumbino como el primer momento de la nación, cuyo proceso fue interrumpido por la Conquista. Desde esta estrategia discursiva se señala lo opuesto al discurso conservador: el conflicto bélico del siglo XVI ya no es entendido como el momento fundacional.

En este sentido, se señala expresamente que hay una guerra pendiente que deberá invertir las relaciones de dominación y que acontecerá en el futuro. El discurso del caudillo cusqueño Túpac Amaru en el siglo XVIII es representativo de tal aseveración. Su enfrentamiento con la Corona española y sus funcionarios está cargado de este espíritu de reivindicación. La simbología también lo ayuda, pues porta algunas insignias que lo señalan como un rey que desciende directamente de los incas, de esta manera, su discurso podía cobrar un poder cada vez mayor. El futuro de la nacionalidad se comunicaba rápidamente con el pasado personal del caudillo.

El indigenismo de los años veinte y treinta, con su apelación al supuesto pasado armonioso, es un ejemplo de la modificación de este discurso en la dirección siguiente: se cambia el mañana por el ayer. El indigenismo debe entenderse como el proyecto para construir a la nación peruana teniendo como base al elemento andino, portador de una historia que se remonta a los pueblos prehispánicos, incluso anteriores al surgimiento del imperio incaico. Desde esta aseveración, se edifica el proyecto político, que consiste en organizar un Estado que restituya a las instituciones supuestamente armoniosas que caracterizaron a la vida social de los antiguos habitantes del territorio ahora señalado como peruano. Dichas características modifican el discurso radical en el sentido de que si bien en un momento inicial había una necesidad estratégica de anunciar un futuro mejor, en el indigenismo recalcitrante se invierte completamente la dirección de la flecha: lo mejor se halla en el pasado.¹⁴ Esto no le impide ubicarse en el discurso radical porque mantiene los elementos básicos, a saber, necesidad de

¹⁴ El indigenismo radical está representado por Luis E. Valcárcel, *Tempestad en los Andes* [1928], Lima, Universo, 1972. Este libro fue editado por Mariátegui, quien además lo prologó. El colofón estuvo a cargo de Luis Alberto Sánchez.

un sujeto activo y centralidad de la sociedad (o nación) por encima del Estado.

Desde finales de los años veinte hasta finales de la década de los setenta, el indigenismo no contó con un contexto propicio para revitalizarse. Pero desde los años ochenta ocurrió un hecho central que actuó en favor de su reactualización: la violencia política ejercida, principalmente, por Sendero Luminoso.¹⁵

La violencia política de los años recientes contiene algunos de los rasgos presentados por el discurso radical, pero desvirtuados. El discurso de Sendero Luminoso deforma una de las características principales de aquél, la necesidad de movilizar a toda o parte de la sociedad en la construcción de la nacionalidad. A la sociedad la suplanta la élite iluminada. Esto también lo diferencia de otros representantes del discurso radical, como el marxismo, al aprismo y el anarquismo.¹⁶

El marxismo, por más involucrado que esté en la constitución de una vanguardia expresada en el partido, siempre mantiene una vinculación con los sectores populares organizados que supuestamente deberían dar forma al cambio social. Y, desde esa acción societal, se construiría la (nueva) institucionalidad estatal. Ese fue el proyecto que trasunta la obra de José Carlos Mariátegui luego de su regreso al Perú en 1923.¹⁷ Igual sucede con el otro gran personaje del discurso radical peruano: el aprismo. La élite ilustrada comandada por el gran líder populista, Víctor Raúl Haya de la Torre, necesitaba de un apoyo social significativo, necesidad reflejada en su discurso respecto a la construcción de la nacionalidad y su lucha contra el imperialismo. A pesar de la importancia estratégica que le brindaba al control del Estado, el aprismo siempre entendió que se accedía a dicho control como parte de un movimiento más vasto.¹⁸

¹⁵ Como el de Manuel Burga, *La utopía andina*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1989. Sin embargo, al contrario del indigenismo original, especialmente en el libro de Alberto Flores Galindo, *Buscando un Inca*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1987, aparece la noción de utopía, es decir, la aspiración a conquistar un futuro mejor. Véase Fanni Muñoz y Osmar Gonzales, "Buscando una utopía", en *Memoria*, núm. 108, febrero de 1998.

¹⁶ En el análisis que ofrece Carlos Iván Degregori en *Qué difícil es ser Dios. Ideología y violencia política en Sendero Luminoso*, Lima, El Zorro de Abajo, 1989, se puede observar cómo, la elite senderista, comandada por Abimael Guzmán, se presenta como portador de la verdad y la forma de ejercer la política y la violencia que se deriva de ese supuesto dominio.

¹⁷ José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* [1928], múltiples ediciones.

¹⁸ El libro básico del aprismo original es *El antiimperialismo y el APRA* [1935], 2a. ed., Santiago de Chile, Ercilla, 1936, escrito por Haya en el exilio y como respuesta al libro de Mariátegui citado en la nota anterior.

Antes del marxismo y del aprismo existió otro discurso radical, que en realidad los amamantó: el del anarquista Manuel González Prada, quien recusaba el Estado y llamaba a los millones de indios que constituían la nacionalidad a tomar el control de su destino.¹⁹ Su discurso se explica por el contexto de derrota que vivió el Perú luego de la guerra del Pacífico (1879-1883), hecho decisivo en su historia por los discursos que motivó, entre otras consecuencias.

El ejército chileno que invadió al Perú representaba a los nuevos bárbaros, lo cual constituyó un catalizador importante para el conflicto de discursos. Si el discurso conservador afrontaba una paradoja (¿cómo calificar de bárbaros al enemigo si fracciones de la propia oligarquía habían permitido su ingreso a la capital?, ¿cómo exacerbar cierto nacionalismo sobre esta base para que las masas no subvirtieran el orden?), por su parte, el discurso radical, representado por González Prada, optó por una estrategia distinta, si bien el odio contra el invasor era visceral, lo era más contra la oligarquía que llevó su país a la derrota.

Las élites oligárquicas no fueron capaces de cohesionarse en un frente común ante el enemigo, sino que se fraccionaron y algunos sectores se aliaron con el invasor como estrategia para impedir una subversión popular. Quizás en este momento aparezca un elemento central presente en gran parte del discurso radical del siglo xx, el cual es su pertenencia a la modernidad mediante la autorreflexión: es decir, pensar la propia actuación de los individuos desde el propósito de construir un orden diferente al heredado. En efecto, la derrota de la guerra ayudó a reevaluar las señas que habían caracterizado al país y su organización político-social, y a que se propusiera que sólo la acción de los integrantes de la nación, que nada tenían que ver con quienes controlaban el Estado, podía constituir definitivamente a la nacionalidad peruana. Como señalé, este razonamiento llegó a sus propuestas más extremas con el marxismo y el aprismo de los años veinte.

¹⁹ Manuel González Prada, "Nuestros indios", en *Horas de lucha* [1904], Lima, Lima S.A., s/f. Además, la influencia de este pensador llegó a los escritores indigenistas, especialmente por el ánimo de revancha que aquél, acaso involuntariamente, asuzó. Véase Karen Sanders, *Nación y tradición. Cinco discursos en torno a la nación peruana, 1885-1930*, Lima, FCE, 1997. En este libro, la autora aborda también las ideas de Mariátegui, Haya, García Calderón y Belaunde.

Derecho y soberanía

En el análisis del pensamiento jurídico, Foucault resalta que éste se realizó en torno al poder real desde el medioevo: “El derecho en Occidente es un derecho comisionado del rey.”²⁰ Giró en torno al problema de la soberanía, y tuvo como función primordial legitimar el poder:

Decir que la soberanía es el problema central del derecho en las sociedades occidentales, quiere decir que el discurso y la técnica del derecho han tenido esencialmente la función de disolver dentro del poder el hecho histórico de la dominación y de hacer aparecer en su lugar los derechos legítimos de la soberanía y la obligación legal de obediencia. Si el sistema del derecho está centrado en el rey, es necesario eliminar la dominación y sus consecuencias.²¹

Foucault prefiere hablar de teoría de las dominaciones en vez de teoría de la soberanía, a partir de las relaciones mismas de poder y no del sujeto(s), y de los elementos que preceden a esa relación. El problema —señala— es reconocer cómo se fabrican sujetos. La opción metodológica consiste en “considerar las estructuras de poder como estrategias globales que atraviesan y utilizan tácticas locales de dominación”.²² La investigación que propone acerca de las relaciones de dominación, toma como problemas la posibilidad de que la guerra sirva de modelo para analizar las relaciones de poder y además como matriz de las técnicas de dominación. Detrás del orden en apariencia tranquilo de las subordinaciones se esconde una guerra permanente y primitiva.

Según la historia, el crecimiento y desarrollo de los Estados durante la Edad Media hasta el umbral de la época moderna implicó que las prácticas e instituciones de guerra hayan ido agrupándose cada vez más en el poder central, siendo éste el único que, de hecho y de derecho, podía hacer la guerra y controlar sus instrumentos. Por ello, la guerra cotidiana producida al interior del cuerpo social (entre hombres, entre grupos), es decir, la guerra privada, se canceló. Desde ese momento, la guerra se convirtió en asunto de los estados

²⁰ Foucault, *op. cit.*, p. 35.

²¹ *Ibidem*, p. 36.

²² *Ibidem*, p. 54.

que, además, ya contaban con un aparato, el militar, destinado expresamente a ese fin.

En el siglo XVII surge un nuevo discurso histórico-político, que decía que la guerra era una "relación social permanente" y el "sustrato de todas las relaciones y de todas las instituciones de poder", que la ley nace de la guerra y no de la naturaleza. La verdad,²³ que en un momento también se hace ley, se despliega sólo a partir de una relación de fuerza. Se moviliza una racionalidad progresiva, en la que los vencedores no desean poner en juego nuevamente su posición privilegiada en la relación de dominación.

Sujetos demasiado sujetos

A diferencia del proceso que describe Foucault, lo que caracterizó al Perú fue un Estado que tuvo un proceso de débil institucionalización y, por ende, poca capacidad para desprivatizar la guerra. En el Perú, desde la Colonia, se constituyó un organismo burocrático circunscrito a ciertas ciudades, especialmente Lima, que delegó el control social en fuentes privadas, como hacendados y comerciantes. Con la República la situación no cambió sustancialmente, a pesar de ciertos esfuerzos de algunas fracciones modernizantes, sobre todo la del grupo enriquecido por el comercio guanero en el siglo XIX, agrupados en el principal partido de la época, el Civil.

A principios del siglo XX, y corrida cierta modernización en el Perú (por obra del capital nacional y extranjero, y por su relación con algunos mercados europeos importantes), el poder de las élites locales y de los grandes hacendados agroexportadores fue patente. De esta manera, las distintas fracciones que componían las élites oligárquicas se pusieron de acuerdo, establecieron un pacto (el pacto oligárquico),²⁴

²³ "...la cuestión misma de la verdad, el derecho que ella se procura para refutar el error o para oponerse a la apariencia, la manera en la que poco a poco se hace accesible a los sabios, reservada después únicamente a los hombres piadosos, retirada más tarde a un mundo inatacable en el que jugará a la vez el papel de la consolidación y del imperativo, rechazada en fin como idea inútil, superflua, refutada en todos sitios —¿todo esto no es una historia de un error que lleva por nombre verdad?— La verdad y su reino originario han tenido su historia". Foucault, "Nietzsche, la genealogía y la historia", en *Microfísica del poder*, p. 11.

²⁴ Véase Manuel Burga y Alberto Flores Galindo, *Apogeo y crisis de la república aristocrática*, Lima, Ediciones Rikchay Perú, 1981. Osmar Gonzales, "De la oligarquía al populismo. Una larga y tortuosa transición. El gobierno de Guillermo E. Billinghurst, 1912-1914", tesis doctoral en ciencias sociales, El Colegio de México, julio de 1999.

según el cual agroexportadores, grupos financieros y poderes locales se repartieron el control del Estado. Con ello lograron una gran estabilidad político-institucional, y además facilitaron una relación provechosa con la economía mundial. Ésta fue la época dorada de las élites oligárquicas peruanas, a la que el gran historiador Jorge Basadre bautizó como "república aristocrática" (1895-1919). Existen otros autores que prefieren llamar a este periodo como "república de notables".²⁵ Hay que señalar, además, que nunca como entonces, los herederos de las élites peruanas reflexionaron sobre el Perú de una manera integral,²⁶ así se fundó el pensamiento político peruano, especialmente porque tomaron como foco de su atención a la psicología del ser peruano al reconocer sus múltiples rostros.

No obstante, este ambiente de prosperidad y relativa paz, los poderes locales (que bien podían estar en guerra entre sí, y al mismo tiempo estaban en disposición de producir acuerdos) exacerbaron el problema de la división social y racial característica del Perú. La aparición de dictaduras militares de tintes fascistas en los años treinta expresa la derrota, por un lado, de la relativa institucionalidad que intentaron alcanzar las élites oligárquicas a principios de siglo; y, por el otro, el fracaso militar, y en parte político, de las fuerzas políticas revolucionarias, como la encarnada en el aprismo. La apelación de la fuerza como recurso principal para sustentar la autoridad pronto encontró su respuesta, y ésta no fue sólo discursiva. En efecto, por los años cincuenta amplios contingentes indígenas se movilizaron en los Andes para protegerse de la expropiación de sus tierras, que pasaban, por la fuerza, a manos tanto de los hacendados peruanos como del capital norteamericano.²⁷ Este enfrentamiento también tuvo su impacto en los discursos.

Terminada la ola del movimiento campesino, los contingentes que habitaban en las provincias, especialmente andinos, optaron por

²⁵ Por ejemplo, Carlos Franco y Hugo Neira, *El problema de las elites y el pensamiento. Los novecientistas peruanos, 1895-1930*, Sevilla, octubre de 1986, y Alicia del Águila, *Callejones y mansiones*, Lima, PUCP, 1997

²⁶ Sobre la generación de principios de siglo en el Perú se puede consultar el libro de Pedro Planas, *El 1900. Balance y recuperación*, Lima, CITDEC, 1994. También Osmar Gonzales, *Sanchos fracasados. Los arielistas y el pensamiento político peruano*, Lima, Preal, 1994.

²⁷ El mejor texto que nos presenta un fresco de estos movimientos es el de Hugo Neira, *Los Andes, tierra o muerte*, Madrid, XYZ, 1968. También se puede consultar Pedro Gibaja, "Los movimientos campesinos en el Perú o la frustración de una revolución agraria (1945-1964)", tesis, Lima, PUCP, 1982.

(re)conquistar a las ciudades, teniendo a Lima como su principal objetivo. Pero también a mediados de siglo empezaría a ocurrir un fenómeno que cambiaría en forma radical el horizonte y el rostro del Perú: las migraciones del campo a la ciudad.²⁸ El país empezaba a andinizarse, lo que la cultura oficial presentaba como lo distante y casi ausente, irrumpe silenciosamente en el terreno privilegiado del poder: la capital, la ciudad. Se crean y se extienden las barriadas, y todos los parámetros culturales vigentes acusan grandes movimientos sísmicos. El Perú ya no tendría posibilidad de ser el que alguna vez soñaron las élites criollo-oligárquicas.

La múltiple y amorfa combinación de elementos que caracterizaban a la joven sociedad peruana de entonces (años cincuenta y sesenta) hizo posible la aparición de movimientos y discursos que pretendían colocar el problema de la constitución de la nacionalidad en otros términos. Unos para impedir la pérdida de la posición privilegiada; otros para ser los nuevos privilegiados en una situación distinta. De esta manera, el Estado se convirtió en un terreno de negociación como nunca se había visto, y es entonces cuando aparecen los reformismos, militares o civiles, con diferentes grados de éxitos. Al interior de este *continuum* de luchas y alianzas apareció el gobierno reformista militar del general Juan Velasco Alvarado (1968-1975), que derrocó al populismo de Fernando Belaunde Terry (1963-1968). Un reformismo militar suplantó a un gobierno civil para liquidar toda una época, la del dominio oligárquico.

Durante el velasquismo, y luego de derrotada la oligarquía, el Estado, por primera vez, amplió sus funciones y su tamaño para intentar llegar a todo el país e integrar a todos los contingentes étnico-culturales y sociales. Además, como nunca antes, se impulsó desde la esfera estatal la conformación de una burguesía industrial nacional, pero al mismo tiempo se reconocieron derechos sociales a los trabajadores del campo y de la ciudad: la comunidad industrial, la reforma agraria, legalización de una gran cantidad de sindicatos y la creación de cooperativas agrarias fueron algunas de las medidas que el Estado

²⁸ La literatura es importante. Jürgen Golte y Norma Adams, *Los caballos de Troya de los invasores*, Lima, IEP, 1987; Sinesio López, "Movilización campesina, nación y democracia", en *Allpanchis*, núm. 33, Cusco, 1986; José Matos Mar, *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década del 80*, Lima, IEP, 1987; Gonzalo Portocarrero (ed.), *Los nuevos limeños*, Lima, Tafos-SUR, 1993; Carlos Franco, *Imágenes de la sociedad peruana. La otra modernidad*, Lima, CEDEP, 1991, entre muchos otros autores y libros.

velasquista tomó para llevar a cabo lo que llamó la “revolución peruana”. De esa manera se fue constituyendo una autoridad central en el Perú.²⁹ Sin embargo, las reformas implantadas por el velasquismo fueron revertidas. La crisis económica que empezó a vivir el Perú desde mediados de la década de los setenta fue un factor detonante de su erosión y, lentamente, el Estado fue perdiendo su capacidad (siempre precaria) para dirimir conflictos entre los grupos sociales. Se volvió a los acuerdos y a las alianzas de élites ante la despreocupación y desentendimiento de la sociedad. El momento extremo de esta situación lo vive hoy día el Perú, desde 1990, bajo el gobierno de Alberto Fujimori.

Al interior de este proceso descrito someramente, la constitución de sujetos hay que entenderla de una manera distinta a como sucedió en Europa Occidental. Los sujetos fabricados (vía instituciones y prácticas) no respondieron a una lógica emanada desde el Estado, sino que eran un resultado paradójico e incompleto según el modelo que se proyectaba desde ámbitos de relaciones de dominio más próximos a ellos, como los poderes locales. Éstos se encontraban lejos de reflejar el modelo del Estado nacional europeo, pero ello no les impidió constituir un sujeto (o quizá mejor sería decir, varios sujetos, por la ausencia de una ley universalmente válida) *ad hoc* para su reproducción. La realidad sobre la cual se fue constituyendo el Estado en Perú fue la de la fragmentación, más que la integración.

En efecto, la construcción del sujeto en el Perú no respondió a la universalización de la ley, por eso mismo se trató de un sujeto más sujetado [*sic*] en la medida que tenía que responder a relaciones más cercanas, personales y usualmente autoritarias. Esta situación comenzó a cambiar hacia mediados del siglo xx con la crisis del orden señorial, las migraciones masivas del campo a la ciudad, y la aparición de contingentes que estaban dispuestos a arrebatarse el poder político a las familias oligárquicas, procesos a los que ya he aludido. En ese momento de fuerza de unos y de debilidad de otros, derechos secular-

²⁹ Sobre el velasquismo se ha derramado mucha tinta, pero insuficiente aún. Véase Carlos Franco (ed.), *El Perú de Velasco. De la cancelación del Estado oligárquico a la fundación del Estado nacional*, 3 tt., Lima, CEDEP, 1989; del mismo autor, “El sentido del velasquismo en la construcción de una comunidad nacional-ciudadana en el Perú”, en *Socialismo y Participación*, núm. 63, noviembre de 1993; Sinesio López, *El Dios mortal*, Lima, IDS, 1991; Henry Pease García, *El ocaso del poder oligárquico*, Lima, DESCO, 1977; Teresa Tovar, *Velasquismo y movimiento popular. Otra historia prohibida*, Lima, DESCO, 1985; Francisco Guerra García, *Del Estado oligárquico al capitalismo de Estado*, Lima, CEDEP, 1983. La lista podría continuar por muchas páginas más.

mente negados a sectores de la población portadores de distintos estigmas, como el color de la piel, la condición social o la pertenencia sexual, se constituyeron en leyes. El vértice de este proceso lo representa justamente el reformismo militar velasquista. De esta manera, se constituyeron en sujetos de derechos que mantendrían su beligerancia ante el Estado, apoyados por los portadores del discurso radical (para entonces encarnado en los partidos de la nueva izquierda), hasta que fueron derrotados a finales de los años ochenta y el Estado fuera capturado por sectores de una plutocracia transnacionalizada.

¿Quién escribe sobre la historia?

A finales del siglo XVIII se generaliza la táctica del saber histórico, que consiste en encontrar lo que Foucault llama la intelegibilidad histórica, lo cual significa:

- 1) hallar el conflicto inicial, o fundamental, del cual se derivarán las otras luchas; en otras palabras, se trata de reconstruir una genealogía de las luchas;
- 2) hacer una especie de gran examen histórico y trazar la línea de las separaciones morales (quién tuvo la culpa, reconocer traiciones, engaños, alianzas contranatura, etcétera) y, finalmente
- 3) encontrar la relación de fuerzas que fuera buena y verdadera: la linealidad y el momento constituyente del reino.

Ante ese reto, ¿quiénes eran los interesados en ser los historiadores? La burguesía no, porque lo que buscaba era escapar precisamente de la historia definida por la presencia del bárbaro y de las relaciones de éste con la civilización. Lo contrario sucedía con la aristocracia e incluso con la monarquía, ya que su interés por el pasado era mayor.

En el siglo XIX se revela una doble amenaza: "la guerra sin fin como trasfondo de la historia y la relación de dominación como elemento principal de la política".³⁰ Esta doble amenaza será redefinida en el discurso del siglo pasado, reducida a enfrentamientos localizados y a episodios transitorios. Se trata de una "autodialectización del

³⁰ Foucault, *op. cit.*, 1992, p. 223.

discurso”, producto de su aburguesamiento. La guerra pasa de constitutiva a protectora de la sociedad y las relaciones políticas.

Sieyès señala que el Tercer Estado es en sí mismo una nación completa. De este modo, las condiciones de formación del país están en relación directa y vertical con el Estado (y ya no con la que se establecía con el rey, como sostenía la reacción nobiliaria). Mientras más fuerte fuera el Estado más fuerte sería la nación. La dominación sobre otras naciones pierde interés y adquiere importancia la estatalización. Se sustituye una relación de fuerzas con trasfondo bélico por una de carácter civil. Pero lo que confiere un cambio definitivo al discurso es la manera como se entiende el momento de la constitución de la nación. Si antes se recurría al momento original, a la historia, ahora se toma como punto de partida al presente, que otorga inteligibilidad al discurso. Así, el presente, es

el momento en que podrá relumbrar la verdad, el momento en el cual lo oscuro, lo virtual, se revelarán por fin a plena luz. Esto hace que el presente sea al mismo tiempo modo de revelación e instrumento de análisis del pasado.³¹

El historicismo peruano

Si en algo coinciden los discursos conservador y radical es en el historicismo. Éste puede tener dos expresiones. La primera considera que lo fundamental ya está hecho, y por tanto, se trata de un algo inamovible y consumado. En este tipo de historicismo se ubica el discurso conservador. La segunda busca en la historia la fuente para la comprensión actual, ya que afirma que el pasado, por el contrario, nos ofrece las claves para responder a las incertidumbres del presente. Este tipo de lectura es del discurso radical.

En cualquier caso, se trate del discurso que sea, la historia (quizá debería ser escrita con mayúscula) es el referente común. De las distintas maneras como se mire el pasado brotarán las tácticas y se suscitarán las actitudes. Ver a la historia como petrificada provoca una actitud complaciente que perpetúa las relaciones de dominio. Por su parte, la mirada al pasado como acumulación de deudas incita a la rebeldía y, en consecuencia, a variar las relaciones de poder. Historia-

³¹ *Ibidem*, p. 235.

dores criollos de principios de siglo (como Riva Agüero, Víctor Andrés Belaunde o Francisco García Calderón) señalaban, por ejemplo, que la nación en sus aspectos fundamentales, ya estaba constituida, y ponían como momento simbólico la participación multirracial y pluriclasista en los años de la lucha de Independencia.

Desde otra concepción, los historiadores críticos llegaban a una conclusión absolutamente opuesta y reforzaban sus hipótesis en la fallida revolución de Túpac Amaru, por razones precisamente de desunión y carencia de identidad nacional.³² En cualquier caso, los historiadores son quienes crean, promueven y difunden los valores centrales de la cultura en el Perú.³³ A ellos se les escucha, a ellos se acude en momentos de duda e incertidumbre. La historia es siempre un recipiente de sabiduría, aun para problemas inéditos. Como dice Hugo Neira, en el Perú "mandan los muertos".³⁴

Guerra, racismo y Estado

La guerra, en el fondo, es de razas.³⁵ Cuando aparece el discurso biológico-racista se señala que "la otra raza" no vino de afuera sino que es aquella que se infiltra permanentemente en el cuerpo social. Ya no se trata de un enfrentamiento entre dos razas sino del desdoblamiento de una: en super-raza y en sub-raza. En ese momento aparece el racismo de Estado, es decir, "un racismo que una sociedad ejercerá contra sí misma, contra sus propios elementos, contra sus propios productos de un racismo interno".³⁶ El principio racista será el de la segregación, eliminación y normalización de la sociedad.

³² Entre muchos otros se pueden consultar los trabajos de Alberto Flores Galindo, *Buscando un Inca*, Cuba, Casa de las Américas, 1986. En este libro se resume en gran medida el núcleo de las ideas centrales del discurso radical.

³³ José Guillermo Nugent, "El encanto de las edades", en *Socialismo y Participación*, núm. 55, Lima, 1991.

³⁴ Hugo Neira, *Hacia la tercera mitad*, Lima, SIDEA, 1996.

³⁵ La guerra está ligada a la intención de hacer valer una verdad que funciona como arma. En esta lucha, el jurista o el filósofo —el intelectual, en suma— no puede asumir la postura de sujeto universal, pues tiene que optar necesariamente por uno de los combatientes. Nelson Minello, "A modo de *silabario*. Para leer a Michel Foucault", El Colegio de México, marzo de 1997 (mimeografiado), p. 25.

³⁶ Foucault, *op. cit.*, 1992, pp. 71-72.

Si bien la guerra es eliminada en el nuevo discurso, no sucede lo mismo con el tema de las razas que ahora adquiere un planteamiento distinto y toma la forma de racismo de Estado. El nuevo derecho que surge no elimina al anterior (el del atributo del soberano sobre la vida y la muerte de sus súbditos: hacer morir o dejar vivir), pero sí lo altera con la fórmula: hacer vivir o dejar morir. En un proceso largo, la biopolítica (que trabaja con la población como problema político)³⁷ tendría que remplazar a la anatomo-política (que es una mecánica del poder),³⁸ interesándose por temas como la natalidad, longevidad, morbilidad, entre otros. En el siglo XIX se destaca el problema de la relación del ambiente (la ciudad) con los seres humanos. En ese momento aparece el concepto de población como problema científico y político a la vez. Había que prolongar la vida, hacer vivir y controlar la mortalidad, y en ello cumple su papel el disciplinamiento. Si antes éste se centraba en el cuerpo individual, ahora lo hará en conglomerados. Así, tenemos dos series: la primera, la de cuerpo-organismo-disciplina-instituciones; la segunda, la de población-procesos biológicos-mecanismos reguladores-Estado.

Dentro del problema de cómo es posible ejercer la función de la muerte es que aparece el racismo. Y lo que hizo posible

la inscripción del racismo en los mecanismos del Estado fue justamente la emergencia del biopoder. Es éste el momento en el que el racismo se inserta como mecanismo fundamental del poder tal como se ejerce en los Estados modernos.³⁹

El racismo es la manera como se introduce una ruptura entre lo que debe vivir y lo que debe morir, una vez que el poder tomó bajo su gestión el ámbito de la vida. El racismo cumple las funciones de dividir, fragmentar en el continuo biológico que el biopoder intenta gestionar. Además, establece una relación de tipo biológico entre la vida de uno y la muerte del otro (de la mala raza), con lo cual se purificará la vida. "La raza, el racismo son —en una sociedad de normalización— la condición de aceptabilidad del matar."⁴⁰ Y matar en este contexto no significa necesariamente la eliminación física, pues también puede involucrar la muerte indirecta, como la expulsión, la muer-

³⁷ *Ibidem*, pp. 254.

³⁸ Foucault, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1976, p. 141.

³⁹ Foucault, *op. cit.*, 1992, p. 264.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 265.

te política o aumentar el riesgo de muerte. En las sociedades modernas, el racismo está ligado a las tecnologías del poder más que a ideologías, mentalidades o mentiras del poder; está relacionado con el funcionamiento de un Estado.

“El fundamento invisible”

De esta manera nombra Gonzalo Portocarrero⁴¹ al discurso racista en el Perú, trata de llamar la atención en que, si bien no aparece de modo explícito, está en la base de las percepciones y actitudes hacia los otros en los peruanos. Con ello hace una distinción fundamental: que el discurso oficial no siempre coincide con el discurso latente que se reproduce en los rincones íntimos de la socialización cotidiana. Así, la eliminación del racismo de los discursos oficiales y de las alusiones a las características biológicas para explicar los conflictos no conlleva, necesariamente, una construcción más democrática de los fundamentos del poder en todo nivel (desde el Estado hasta las interacciones primarias).

El racismo en el Perú, como práctica, se origina desde el mismo momento de la llegada de los españoles, aunque esas prácticas no se expresan necesariamente en un discurso racista. El racismo de fundamento biológico aparecería como discurso a finales del siglo XIX, dentro de la corriente que caracterizó al pensamiento europeo, especialmente francés.⁴² La aparición de las teorías biológicas permitió a las oligarquías de principios de siglo justificar la discriminación práctica con un discurso que en su momento representaba a la ciencia.⁴³ Sin embargo, el racismo al interior del discurso conservador, se enfrenta-

⁴¹ Gonzalo Portocarrero, “El fundamento invisible: función y lugar de las ideas racistas en la República aristocrática”, en *Mundos interiores*, Lima, CIUP, 1995.

⁴² El “racismo científico” señalaba que la historia de las sociedades podía reducirse al análisis de las razas humanas superiores e inferiores. Las primeras se sobrepondrán y harán desaparecer poco a poco a las segundas. Por ello, los intelectuales latinoamericanos buscaron afanosamente atraer la inmigración europea (de las razas superiores) para que, con el cruce biológico, se fortalecieran nuestras nacionalidades en formación. La inspiración intelectual la encontraron en pensadores como Gobineau, Finot, Gumplowitz, Lapouge y otros.

⁴³ Un análisis paradigmático pertenece a Clemente Palma, “El porvenir de las razas en el Perú”, tesis para optar el grado de bachiller en la Facultad de Letras, Universidad de San Marcos, Imprenta Torres Aguirre, 1897. Véase Patricia Oliart, “Poniendo a cada quien en su lugar: estereotipos raciales y sexuales en la Lima del siglo XIX”, en Aldo Panfichi H. y Felipe Portocarrero S. (eds.), *Mundos interiores: Lima 1850-1950*, Lima, Universidad del Pacífico, 1995.

ba a una contradicción *vitanda* en el siguiente sentido: llevar hasta sus extremos el discurso racista, como lo hizo Alejandro O. Deustua, un destacado filósofo de finales del siglo XIX e inicios del XX, quien decía que los indios habían cerrado su ciclo de evolución, lo que significaba la exterminación física de aquel contingente indígena mayoritario que “maleaba” a la nacionalidad; pero de llevarse esto a cabo se eliminaba también la base material, la fuerza de trabajo, que sustentaba a esas oligarquías, porque eran los indios (y, en general, las entonces llamadas “razas inferiores”) quienes trabajaban en las minas, en la tierra, en el servicio doméstico, etcétera. Por esta razón *de facto* es que el discurso racista se ocultaba o se extendía sólo como parte de una convicción que preservaba las relaciones de dominio vigentes, sin ser capaz de llegar hasta “las últimas consecuencias”.

El discurso racista se amalgamó, se confundió, se disfrazó con parte de otro discurso, el del mestizaje que, en un principio, fue la otra cara del racismo científico. Los intelectuales de principios del siglo XX propugnaban por un mestizaje que tendría un carácter transitorio mientras se promovían las migraciones de las “razas superiores” que, se decía, eliminarían paulatinamente la herencia degradada para que el producto se blanquee cada vez más y pueda llegar al ideal. La contraparte de este discurso mestizo o, mejor, del mestizaje, se expresó en el discurso que señalaba que este proceso de *mixti*ón sería generoso en la medida que tomara las dos herencias básicas (española e india) y constituyera un nuevo tipo de humano.

La idea de un mestizaje armónico nació prácticamente con el inicio de la Conquista española. En el siglo XVI, la propuesta del cronista cusqueño, el inca Garcilaso de la Vega —él mismo portador de las dos sangres, la andina y la española, y por eso considerado como “el primer peruano”—, era fundir las dos herencias básicas para vivir en armonía: la mezcla equitativa como recurso para la formación de la nacionalidad. Hubo un tercer discurso que en los primeros años del siglo XX sólo asomó la cabeza. Éste decía que el mejor mestizaje es aquél que reivindica como su componente más importante al elemento indígena, ese sería el “nuevo indio”, como señalaba Uriel García.⁴⁴

⁴⁴ Véase especialmente el libro de José Uriel García, *El nuevo indio* [1930], Lima, Universo, 1973, en el que señala que éste sería el mestizo, aunque predominando la herencia andina, y que sería el soporte de la nacionalidad.

En el fondo, se estaba expresando un conflicto político que se planteaba en los términos de quienes tendrían la capacidad para dirigir la nación, y el Estado que se desprendería de ella. Por eso, los años treinta son testigos de los grandes conflictos de masas entre contingentes que, por un lado, apenas accedían a la política⁴⁵ y, por otro, de sectores que buscaban mantener los privilegios. Se trataba, en suma, no sólo de perfilar un tipo de identidad, sino también un tipo de ciudadano y orden político.

Posteriormente, las masivas migraciones iniciadas en la mitad del siglo XX empezaron a derrumbar la posición predominante del discurso racista. Fue un hecho social que tuvo su expresión político-institucional en el velasquismo. Se trataba de nuevos sujetos que pressionaban por otro Estado y por un tipo de relación diferente entre éste y la sociedad. La "invasión" permanente de la "mancha india" modificó de raíz el paisaje urbano del Perú, especialmente de su capital, Lima. Se realizaba, de algún modo, el ya aludido discurso del nuevo indio de García. Este nuevo contingente, llamado cholo, recreó totalmente la cultura peruana, convirtiéndose en mayoritario.⁴⁶ Frente a él, el discurso racista tenía poco por hacer. Desde la literatura, la expresión de estos cambios socioculturales eran visibles en las creaciones narrativas del escritor José María Arguedas, quien afirmaba que quería vivir, sin egoísmos, todas las sangres que componían su patria.⁴⁷

Sin embargo, hubo otro acontecimiento que permitió reavivar este discurso: la violencia política encarnada principalmente en Sendero Luminoso.⁴⁸ Ésta, que se exhalaba como destructora bocanada de fuego

⁴⁵ En este contexto surge y se expande la influencia de la llamada nueva izquierda peruana. Su gravitación se debe entender como consecuencia de que centró su trabajo político en la marginalidad (clandestinidad), tratando de representar a los sectores excluidos (tanto por razones sociales como culturales), de la sociedad peruana especialmente migrantes, obreros y campesinos. El discurso que entiende a la sociedad, en este caso a la popular, como portadora de virtudes especiales para la constitución de la nacionalidad se encuentra en la tradición populista de esta nueva izquierda. Véase Osmar Gonzales, *Señales sin respuesta. Los Zorros y el pensamiento socialista en el Perú, 1968-1989*, Lima, Preal, 1999.

⁴⁶ Aníbal Quijano, *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú* [1964], Lima, Mosca Azul, 1980.

⁴⁷ Sobre la influencia de este escritor se pueden consultar las obras antagónicas de Carmen María Pinilla, *Arguedas, conocimiento y vida*, Lima, PUCP, 1994, y de Mario Vargas Llosa, *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, México, FCE, 1996.

⁴⁸ El más agudo analista del fenómeno senderista es, sin duda, Carlos Iván Degregori. De este autor se puede consultar: *Qué difícil es ser Dios...*, op. cit.; *Ayacucho 1969-1979: el surgimiento de Sendero Luminoso*, Lima, El Zorro de Abajo Ediciones, 1989; también el libro colectivo de CI

desde los Andes, permitió al Estado reavivar el discurso racista, reactivando además su facultad de matar por razones de piel propiamente: “sólo los indios podían cometer tales atrocidades”. Los bárbaros volvieron a emerger, esta vez con la hoz y el martillo como símbolos y dirigidos por un caudillo fundamentalista como el camarada Gonzalo, desde adentro de la propia sociedad peruana para querer arrasarlo todo.

La década de los ochenta fue un momento especial en el que se pudo apreciar, casi sin ningún tapujo, el enfrentamiento entre dos tipos de discursos: el racista (ubicado en el conservador) y el que denominamos democrático (inscrito en el radical). Viejos sectores de la política se volvieron a movilizar para capturar la ola que podía beneficiarlos, esto es, para hacer prevalecer un tipo de discurso que relacionaba posibilidad de orden con un práctico exterminio. Pero sucedió lo inesperado pues gracias a la guerra, nación y Estado se encuentran, aunque frágil y parcialmente. La necesidad por destruir a un enemigo común —la violencia política encarnada en Sendero Luminoso— los obligó a reconocerse mutuamente al interior de un contexto hostil. Contrariamente a lo que prescribían los manuales revolucionarios, la agudización de las contradicciones no aceleró el cambio radical.

Me explico: puesto que ya había una sociedad capaz de rechazar el tipo de discurso que caracterizaba a Sendero Luminoso y, además, como la violencia política no se podía acabar tan rápidamente, el Estado entró —por necesidad y por fuerza de las circunstancias— en una nueva relación con la sociedad, en especial con los sectores afectados, apareciendo, parcial y localizadamente, como protector de la nación. Pero se trata de un Estado completamente modificado luego de más de diez años de guerra subversiva, crisis económica y reformas políticas: sus funciones sociales se vieron reducidas para dar paso al privilegio de sus funciones de seguridad interna y externa. Paradójicamente, el Estado peruano se hizo más fuerte en el aspecto represivo, pero eso mismo lo volvió más débil en sus relaciones con la sociedad y en la solidez de las instituciones que le deben dar consistencia. Para completar el panorama, los partidos políticos, es decir, los encargados de procesar las demandas de los sectores sociales y de actuar como agentes que colaboran para legitimar un orden democrático, se

Degregori, José Coronel, Ponciano del Pino y Orin Starn, *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*, Lima, IEP, 1996, entre los más importantes.

encuentran en una profunda crisis,⁴⁹ contribuyendo, así, a la permanencia del autoritarismo fujimorista.

Por otro lado, la sociedad peruana también ha experimentado modificaciones sustanciales por los estragos de la crisis general que vivió (vive) el Perú por cerca de dos décadas. Las precarias relaciones que la sociedad civil había logrado construir fueron arrancadas de cuajo por el vendaval de la violencia política y por la hiperinflación. La sociedad peruana de los noventa es un mirador del individualismo en el que (casi) todo vale, y el Estado poco hace ante ello, por el contrario parece fomentar esa situación de anomia, caos o desestructuración que sumerge a la vida peruana en general.⁵⁰ Este terreno inédito en muchos aspectos es el elemento característico del Perú a finales de siglo, en donde se aprecia un conflicto por reconstruir todo, hasta los discursos.

Notas finales

En las páginas anteriores he tratado de presentar un proceso paralelo, como lo es que, en la medida que los acontecimientos cambian, se modifican también los discursos, pero al mismo tiempo éstos generan realidades al traducirse en verdades y, en cuanto tales, se convierten en guías para la acción de los individuos. Si bien la inspiración que tomé de la obra de Foucault me sirvió como guía y estímulo para hacerme determinadas preguntas y trasladar sus inquietudes al caso peruano, ello no significó —al menos espero que haya quedado claro— una simple adaptación de la obra del filósofo francés a una realidad distinta a la europea. Por el contrario, intenté el diálogo y la relectura.

La construcción del Estado-nación en el Perú, desde los años de la Conquista española hasta el fujimorismo, se ha realizado sobre la base de discursos que han tratado de expresar su respectivo momen-

⁴⁹ Sobre la crisis de los partidos, consultar el libro de Martín Tanaka, *Los espejismos de la democracia. El colapso del sistema de partidos en el Perú*, Lima, IEP, 1998, y el de Nicolás Lynch, *Una tragedia sin héroes*, Lima, UNMSM, 1999.

⁵⁰ Véase Hugo Neira, "Violencia y anomia", en *Socialismo y Participación*, núm. 37, marzo de 1987; Catalina Romero, "Violencia y anomia: comentario", en *Socialismo y Participación*, núm. 39, septiembre de 1987; Nicolás Lynch, "¿Anomia de regresión o de desarrollo?", en *Socialismo y Participación*, núm. 45, 1989, y Carlos Franco, *El Perú de los 90: un camino posible*, Lima, CEDEP, 1989.

to e influir tanto en las coyunturas como en algunos periodos más largos. Con un afán de simple divulgación, sintetiqué estos discursos en dos: el conservador y el radical. Con ellos traté de mencionar ciertos momentos de la historia peruana, especialmente para destacar determinados problemas que, más allá de las formas y coyunturas, se mantienen presentes en la preocupación e imaginación de los intelectuales, pero no sólo de ellos, pues los discursos —como las visiones—⁵¹ además de tener larga vida llegan al sentido común. Los problemas más importantes que aparecen a primera vista se pueden resumir en la ausencia de representatividad del Estado respecto de la nación, la fragmentación étnico-cultural, las desigualdades sociales, la necesidad de un orden político-social democrático, la búsqueda por definir un sujeto universal de deberes y derechos, entre algunos otros. Evidentemente, cada uno de éstos ameritan trabajos exclusivos y extensos. Por el momento, sólo he formulado algunas ideas sobre ellos. El lector está en la libertad de hacer uso de su imaginación y conocimientos para llegar a sus propias conclusiones y, por qué no, a sus propias dudas, que incomodan pero enriquecen.

⁵¹ Thomas Sowell, *Conflictos de las visiones*, Barcelona, Gedisa, 1990.

Bibliografía

- Águila, Alicia del, *Callejones y mansiones*, Lima, PUCP, 1997.
- Baquijano y Carrillo, José, "Elogio al virrey Jáuregui", escrito en 1781.
- Basadre, Jorge, *La historia de la República del Perú*, Lima, Universo, 1968.
- _____, *Perú: problema y posibilidad* [1931], Lima, Ediciones Treintatrés & Mosca Azul Editores, 1980.
- Burga, Manuel y Alberto Flores Galindo, *Apogeo y crisis de República aristocrática*, Lima, Ediciones Rikchay Perú, 1981
- Burga, Manuel, *La utopía andina*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1989.
- Cotler, Julio, *Clases, Estado y nación en el Perú*, Lima, IEP, 1978.
- Degregori, Carlos Iván, José Coronel, Ponciano del Pino y Orin Starn, *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*, Lima, IEP, 1996.
- Degregori, Carlos Iván, *Qué difícil es ser Dios, Ayacucho 1969-1979: el surgimiento de Sendero Luminoso*, Lima, El Zorro de Abajo Ediciones, 1989.
- _____, *Qué difícil es ser Dios. Ideología y violencia política en Sendero Luminoso*, Lima, El Zorro de Abajo Ediciones, 1989.
- Flores Galindo, Alberto, *Buscando un inca*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1987.
- Focault, Michel, *Arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1970.
- _____, "Nietzsche, la genealogía y la historia", en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1979.
- _____, *Genealogía del racismo*, Madrid, La Piqueta, 1992.
- _____, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1976.
- Franco, Carlos y Hugo Neira, *El problema de las élites y el pensamiento. Los novecentistas peruanos, 1895-1930*, Sevilla, AIETI, octubre de 1986.
- Franco, Carlos (ed.), *El Perú de Velasco. De la cancelación del Estado oligárquico a la fundación del Estado nacional*, 3 tt., Lima, CEDEP, 1989.
- Franco, Carlos, *El Perú de los 90: un camino posible*, Lima, CEDEP, 1989.
- _____, *Imágenes de la sociedad peruana. La otra modernidad*, Lima, CEDEP, 1991.
- _____, "El sentido del velasquismo en la construcción de una comunidad nacional-ciudadana en el Perú", en *Socialismo y Participación*, núm. 63, noviembre de 1993.

- García, José Uriel, *El nuevo indio* [1930], Lima, Universo, 1973.
- Gibaja, Pedro, "Los movimientos campesinos en el Perú o la frustración de una revolución agraria (1945-1964)", tesis, Lima, PUCP, 1982.
- Golte, Jürgen y Norma Adams, *Los caballos de Troya de los invasores*, Lima, IEP, 1987.
- Gonzales, Osmar, *Sanchos fracasados. Los arielistas y el pensamiento político peruano*, Lima, Preal, 1994.
- _____, "De la oligarquía al populismo. Una larga y tortuosa transición. El gobierno de Guillermo E. Billinghurst, 1912-1914", tesis doctoral en ciencias sociales, El Colegio de México, julio de 1999.
- _____, *Señales sin respuesta. Los Zorros y el pensamiento socialista en el Perú, 1968-1989*, Lima, Preal, 1999.
- González Prada, Manuel, "Nuestros indios", en *Horas de lucha* [1904], Lima, Lima S.A., s/f.
- Guerra García, Francisco, *Del Estado oligárquico al capitalismo de Estado*, Lima, CEDEP, 1983.
- Haya de la Torre, Víctor Raúl, *El antiimperialismo y el APRA* [1935], Santiago de Chile, Ercilla, 2a. ed., 1936.
- López, Sinesio, "Movilización campesina, nación y democracia", en *Allpanchis*, núm. 33, Cusco, 1986.
- _____, *El Dios mortal*, Lima, IDS, 1991.
- Lynch, Nicolás, "¿Anomia de regresión o de desarrollo?", en *Socialismo y Participación*, núm. 45, 1989.
- _____, *Una tragedia sin héroes*, Lima, UNMSM, 1999.
- Manrique, Nelson, *Historia de la república*, Lima, COFIDE, 1995.
- Mariátegui, José Carlos, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta, 1987.
- Matos Mar, José, *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década del 80*, Lima, IEP, 1987.
- Mejía Baca, Juan (ed.), *Historia del Perú*, 10 tt., Lima, 1980.
- Minello, Nelson, "A modo de silabario. Para leer a Michel Foucault" (mimeografiado), El Colegio de México, marzo de 1977.
- Muñoz, Fanni y Osmar Gonzales, "Buscando una utopía", en *Memoria*, núm. 108, febrero de 1998.
- Neira, Hugo, *Los Andes, tierra o muerte*, Madrid, XYZ, 1968.
- _____, *Hacia la tercera mitad*, Lima, SIDEA, 1996.
- Nugent, José Guillermo, "El encanto de las edades", en *Socialismo y Participación* núm. 55, Lima, 1991.
- _____, "Violencia y anomia", en *Socialismo y Participación*, núm. 37, marzo de 1987.

- Oliart, Patricia, "Poniendo a cada quien en su lugar: estereotipos raciales y sexuales en la Lima del siglo XIX", en Aldo Panfichi H. y Felipe Portocarrero S. (eds.), *Mundos interiores: Lima 1850-1950*, Lima, Universidad del Pacífico, 1995.
- Palma, Clemente, "El porvenir de las razas en el Perú", tesis para optar el grado de bachiller en la Facultad de Letras, Universidad de San Marcos, Imprenta Torres Aguirre, 1897.
- Pease García, Henry, *El ocaso del poder oligárquico*, Lima, DESCO, 1977.
- Pinilla, Carmen María, *Arguedas, conocimiento y vida*, Lima, PUCP, 1994.
- Planas, Pedro, *El 900. Balance y recuperación*, Lima, CITDEC, 1994.
- Portocarrero, Gonzalo (ed.), *Los nuevos limeños*, Lima, Tafos-SUR, 1993.
- , "El fundamento invisible: función y lugar de las ideas racistas en la República Aristocrática", en *Mundos interiores*, Lima, CIUP, 1995.
- Quijano, Aníbal, *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú* [1964], Lima, Ediciones Mosca Azul, 1980.
- Riva Agüero, José de la, *La historia en el Perú* [1910], Lima, Perú, PUCP, 1965.
- Romero, Catalina, "Violencia y anomia: comentario", en *Socialismo y Participación*, núm. 39, septiembre de 1987.
- Sanders, Karen, *Nación y tradición. Cinco discursos en torno a la nación peruana, 1885-1930*, Lima, FCE, 1997.
- Soto, Hernando de, *El otro sendero*, Lima, El Barranco, 1986.
- Sowel, Thomas, *Conflictos de las visiones*, Barcelona, EDISA, 1990.
- Tanaka, Martín, *Los espejismos de la democracia. El colapso del sistema de partidos en el Perú*, Lima, IEP, 1998.
- Tovar, Teresa, *Velasquismo y movimiento popular. Otra historia prohibida*, Lima, DESCO, 1985.
- Valcárcel, Luis E., *Tempestad en los Andes* [1928], Lima, Universo, 1972.
- Valdizán Ayala, José (comp.), *Historia del Perú republicano*, Lima, Universidad de Lima, 1998.
- Vargas Llosa, Mario, *Contra viento y marea*, Lima, Peisa, 1990.
- , *El pez en el agua*, México, Seix Barral, 1993.
- , *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, México, CFE, 1996.
- Varios autores, *Historia general del Perú*, 13 tt., Lima, Brasa, 1994.
- Viscardo y Guzmán, Juan Pablo, "Carta a los españoles americanos", escrita en 1792.

La reconstrucción de la identidad de los grupos negros de México: un recorrido histórico

CLAUDIA SUÁREZ BLANCH*

Ser esclavo

El tema racial ha sido, en varios periodos de la historia de México, un asunto de importancia para la estructura y jerarquización de la sociedad. La pureza racial o de sangre durante la Colonia fue la base primordial del sistema de castas, la cual permitió la configuración del nuevo conglomerado social y, por lo tanto, su consecuente estratificación de clases en donde lo blanco representaba la dignidad y el honor y se vinculaba al rango más elevado de la escala social, mientras que el color oscuro, ya fuera de indio o de negro, se encontraba ligado al estrato más bajo de la sociedad; un estrato conformado no sólo por el aspecto económico, sino principalmente (y esto de alguna manera provocaba tal situación socioeconómica) por un sentido racial que consideraba innata la inferioridad de tales individuos. Sin embargo, dentro de esta división entre lo blanco y lo oscuro, existían niveles muy precisos que no incluían únicamente el del color, pues la situación racial del negro era muy diferente a la del indio.

Por una parte, al indígena se le toleró, de algún modo conservar su mundo, se le otorgó el derecho a su comunidad y a su gobierno,

* Maestría en Antropología Social, ENAH.

aunque este gobierno le facilitara a las autoridades españolas su propio control y sujeción. Incluso, fueron reconocidos como integrantes de una nación propia, una "nación india" que formaba repúblicas de indios incorporadas, junto con la "nación española" al sistema político español. Por otra parte, el esclavo africano sufrió de entrada la pérdida de su territorio, de su comunidad, de su gobierno y en gran medida de su cultura. Era considerado meramente como integrante de un grupo racial sin distinción étnica de ninguna especie, no tenía permitido existir como colectividad, como sociedad, por tanto no constituía ninguna nación y mucho menos formaba parte de una república propia. Desde el principio el sistema colonial estableció el ambiente propicio para destruir la propia identidad del esclavo y así poder "absorberlo" a su mundo, y de esta manera contribuir a la erradicación del mal, que tanto la cultura como la persona del esclavo africano poseían *per se* (según la mente del amo español o criollo). Es así como el esclavo africano deja de ser *locumí, arará, biafra, cambujo*, etcétera, para convertirse simplemente en el "negro", en el mulato o demás denominaciones que el sistema de castas le impuso a las mezclas. Pero ¿qué implicaciones tiene esto en la construcción de la identidad de dichos individuos?

Para poder contestar tal pregunta, debemos aclarar que por cultura se entiende, tal como Giménez propone,

la acción y el efecto de cultivar simbólicamente la naturaleza interior y exterior a la especie humana haciéndola fructificar con complejos sistemas de signos que organizan, modelan y confieren sentido a la totalidad de las prácticas sociales [...] La cultura es el conjunto de hechos simbólicos presentes en una sociedad, donde lo simbólico es el vasto conjunto de los procesos sociales de significación y comunicación [...]. Además, la cultura es un proceso de continua producción, actualización y transformación de modelos simbólicos [...] en la práctica individual y colectiva, a partir de un "capital simbólico" socialmente poseído e individualmente incorporado.¹

Por lo tanto, la cultura no es una entidad estática, ni podría existir como tal; continuamente se transforma y se adapta a los procesos de cambio que toda sociedad sufre con el tiempo en su interior e integra los nuevos elementos a la configuración del grupo.

¹ Giménez, *La teoría y el análisis de la cultura*, México, SEP/Comesco/Universidad de Gadalajara, 1978, pp. 32-34.

Al considerar al indígena como integrante de una nación y conformar una república propia, se le impuso desde el primer momento una nueva forma de estructurar su tiempo, de concebir su vida, de registrar su historia, de sentir y de pensar; en otras palabras, se provocó un cambio radical en su configuración mental: en su cultura. La cultura occidental española, entonces, pudo imponerse sobre las diversas culturas de los diferentes pueblos indios. Para Bonfil, la cultura impuesta es

el campo de la cultura etnográfica en el que ni los elementos ni las decisiones son propias del grupo, donde la cultura etnográfica es definida como el inventario de los elementos culturales presentes en la vida del grupo.²

Sin embargo, el hecho de permanecer en su propio territorio y de conservar las relaciones sociales con su grupo, permitió al indígena recrear, repensar y reinterpretar su propia cultura. Y aunque el choque estuvo lleno de conflictos, tensiones y violencia, los indígenas poco a poco empezaron por aceptar y copiar las formas y los sistemas que los recién llegados les impusieron. De igual forma, se originó la circulación de infinidad de elementos³ que permitieron una reproducción en la cual los indios interpretaron, bajo sus propios postulados, estas nuevas formas, las recrearon y las modificaron para producir algo nuevo. De esta manera, la "cultura impuesta" se transformó en "cultura apropiada" que se constituye cuando

... el grupo adquiere la capacidad de decisión sobre elementos culturales ajenos y los usa en acciones que responden a decisiones propias. Los elementos continúan siendo ajenos en tanto el grupo no adquiere también la capacidad de producirlos o reproducirlos por sí mismo; por lo tanto hay dependencia en cuanto a la disponibilidad de los elementos culturales, pero no en cuanto a las decisiones sobre su uso.⁴

Y en algunos casos esa misma cultura apropiada se convierte en "cultura autónoma", donde tanto los elementos como las decisiones

² Bonfil, "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos", en *Papales de la Casa Chata*, año 2, núm. 3, México, CIESAS, 1987, p. 28.

³ Circulación que se realizó en ambos sentidos, es decir, también los españoles adoptaron, aunque mucho menos que los indígenas, ciertas formas y elementos del mundo amerindio, entre otras razones para lograr sus fines principalmente de evangelización.

⁴ Bonfil, *op. cit.*

son del propio grupo (esto fue lo que pasó, por ejemplo, con la apropiación de la religión católica).

En este mismo contexto, y como se mencionó anteriormente, a los esclavos se les consideraba integrantes de un grupo en la medida en que facilitaba su control por parte de las autoridades españolas, pero en realidad eran tomados en cuenta en conjunto, era únicamente el individuo el que podía ser redimido, pues al no integrar ninguna "nación" o "sociedad", la redención como grupo estructurado era impensable. De tal manera que resultaba imposible la imposición, como se hizo entre los indígenas, de la cultura occidental española, ya que un individuo alejado de su sociedad y de su mundo no puede, de ningún modo, enfrentarse solo a otra cultura y mucho menos mantener la propia, pues una cultura se gesta, se aprende, se mantiene y se refuerza en colectividad. Por otro lado, lo único con lo que contaba el esclavo africano era con fragmentos de su pasado, recuerdos de una historia y una cultura compartida que en tales momentos sólo podía compartir con muy pocos, si es que alguno. Estos recuerdos formaban parte de su memoria, pero era una memoria meramente individual, "ligada de ordinario [...] a la evocación de la vida cotidiana en términos impersonales",⁵ es decir, a la remembranza de hechos ocurridos y/o presenciados en una época determinada.

Esta memoria, entonces, alejada de su contexto, se transforma en imagen; imagen que se construye a partir de la selección, de la transfiguración e incluso de la idealización de tales hechos, lo que provoca la creación de un mundo imaginario donde las imágenes permanecen en una zona de la conciencia hasta que en un momento determinado puedan ser utilizadas y mostradas en las representaciones,⁶ por ejemplo en los mitos reproducidos en las fiestas y rituales. Pero el problema con el esclavo africano fue que una vez creada esa imagen no tuvo la oportunidad de reconstruirla en su totalidad, tal vez sólo en la magia ligada con la medicina y en el ritmo ligado a la música y la danza y lo que se logró reconstruir no perduró por largo tiempo, pues no encontró suficiente sustento cultural para ello en el nuevo territorio; además no siempre fue posible la transmisión generacional de la memoria histórica del esclavo. Por tanto, casi todo su mundo de ideas

⁵ Giménez, *op. cit.*, p. 45.

⁶ Entendiendo esto como la participación del individuo en acciones donde dichas imágenes adquieren significación.

y creencias, su memoria cultural se transformó, a lo largo de pocas generaciones, en cuentos y leyendas.

Para el africano traído como esclavo a América era, pues, muy difícil mantener una memoria colectiva, ya que ésta es un “proceso social de reconstrucción del pasado vivido y experimentado por un determinado grupo, comunidad o sociedad”,⁷ lo cual mantiene esta memoria a partir de sus relaciones sociales y de sus redes de comunicación que posibilitan la interconexión de todos los miembros y la viabilidad de transmisión a la descendencia. Aunado a esto se encuentra el aspecto material de la cultura, que al no encontrar la forma de reproducirla y tal vez el conocimiento de hacerlo, se pierde y se interrumpe esa continuidad social.

Algunos estudiosos, como Alberro, afirman que el africano debía olvidar su pasado para *poder ser* y sobrevivir en el nuevo territorio, pues el “recordar lo que se perdió para siempre, sin que se tenga esperanzas de recobrarlo jamás, vendría a estorbar la dura tarea de la supervivencia al día, que consiste en tratar de adaptarse a la nueva vida”.⁸

No obstante, es poco probable que este olvido se haya presentado entre los esclavos de una manera tan absoluta, pues como ocurre siempre cuando un individuo o grupo es privado de su territorio, de inmediato formula un mundo ideal para escapar y evadirse de la cruel realidad que se tiene que vivir y soportar, es la imagen de un paraíso perdido que vive dentro del individuo o del grupo.⁹

Por otro lado, independientemente de la frustración que podría provocar en el esclavo el hecho de recordar un pasado perdido, no se le dejaba otra alternativa, pues el sistema político español no se prestaba para rememorar el pasado. Con frecuencia se luchó para que el esclavo africano desechara un pasado y una cultura que estaban absolutamente alejados de las normas cristianas, lo cual resultaba inaceptable en la Colonia. La finalidad era que los esclavos cumplieran con

⁷ Aguilar, “Fragmentos de la memoria colectiva de Maurice Halbwachs”, en la revista de *Cultura Psicológica*, vol. 1, núm. 1, México, UAM, 1992, p. 6.

⁸ Alberro, “Olvidar o recordar para ser. Españoles, negros y castas en la Nueva España, siglos XVI-XVII”, en *Memoria y el olvido*, Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades, México, INAH (Científica, 144), 1985, p. 137.

⁹ “Sólo esperaba el momento de morir para volver al África. Sí, porque él debía saber que cuando los negros morían volvían al África. Su cuerpo quedaba aquí, pero su alma volaba allá. Y él debía saber también que esa alma se materializaba de nuevo, se hacía hombre otra vez, y a ese hombre ya nadie podía esclavizarlo. Vivía libre para siempre” (Leante, *Los guerrilleros negros*, México, Siglo XXI, 1979, p. 19).

el trabajo que se les imponía, y que su comportamiento siguiera las normas cristianas y no contraviniera las costumbres españolas. Fue una aculturación forzada, pero a diferencia de los indígenas, a ellos nunca se les impuso una forma de gobierno, ya que no formaban parte de una colectividad propia, pues ni siquiera se pertenecían a sí mismos; por otro lado, nunca se instituyó para los negros una escuela para la instrucción de las "cosas de la fe" y de la cultura occidental, como sí ocurrió para los indígenas. La única preocupación era que el esclavo, como individuo "ganara el cielo" a partir al menos, de estar bautizado.

El esclavo africano sufrió así una brutal asimilación que implica la "incorporación total y, por consiguiente, la completa participación del individuo en la cultura que lo admite en su seno",¹⁰ que en este caso no fue una admisión sino una coerción, por parte de la sociedad novohispana y tuvo que asumir los cánones de configuración del pensamiento tanto europeo como indígena en el que se hallaba inmerso y al cual tenía que recurrir forzosamente para poder sobrevivir y construirse una nueva identidad. Otro fue el caso de los esclavos nacidos ya en México, quienes se enfrentaron a un medio esclavo ya construido, con normas y patrones de conducta bien establecidos. Con el transcurso del tiempo, la memoria histórica y cultural de origen, se esfuma y diluye, y su cultura se desvanece en procesos sincréticos de donde surge una nueva cultura que, al igual que la identidad, ya no es africana, pero tampoco es europea ni indígena y de ninguna manera es la unión de las tres; simplemente es una nueva cultura, la cultura del esclavo negro, que por otro lado no es una sola, es distinta dependiendo de la región geográfica que ocupara el grupo de esclavos, de las actividades que realizara el negro en dichas localidades e incluso de las relaciones que pudiera tener con la población indígena o blanca.

De esta manera, el africano que es desembarcado por primera vez en territorio americano, se ve obligado a inventar, la forma de ser esclavo, de percibirse esclavo, de asumirse esclavo, por lo que tiene que construir para sí mismo una nueva identidad de esclavo. En cierto sentido, la identidad es el conjunto de identificaciones que constituyen a un individuo o grupo; estas identificaciones se refieren a la percepción que se tiene de uno mismo o del grupo, pero esta autoper-

¹⁰ Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, México, INI-FCF-UV-Gobierno del Estado de Veracruz, 1992, p. 33.

cepción no podría ser posible si no se entra en contacto con “el otro”; el descubrimiento de sí mismo sólo puede realizarse a través del “otro”, es decir, en la alteridad.

La identidad no es una esencia, un atributo o una propiedad intrínseca del sujeto, sino que tiene un carácter intersubjetivo y relacional [...] la identidad de un actor social emerge y se afirma sólo en la confrontación con otras identidades en el proceso de interacción social, la cual frecuentemente implica relación desigual y por ende luchas y contradicciones.¹¹

Para el esclavo negro, “el otro” era el español, el blanco, pero no simplemente era “el otro”, sino que era un “otro” dominador y opresor.

Es así, como en un primer momento, la identidad se va a construir a partir de lo que no se es, es decir, de lo que lo distingue “del otro”, por lo tanto se es diferente a ese “otro”, lo cual define las identificaciones propias, lo que sí se es. Sin embargo, esta “diferencia” tiene que ser reconocida por los demás para que pueda existir como “diferencia”.

La identidad se atribuye siempre en primera instancia a una unidad distinguible, cualquiera que ésta sea [...] la posibilidad de distinguirse de los demás también tiene que ser *reconocido por los demás* en contexto de interacción y de comunicación [...] En suma, no basta que las personas se perciban como distintas bajo algún aspecto, también tienen que ser percibidas y reconocidas como tal. Toda identidad requiere la sanción del *reconocimiento social* para que exista social y públicamente.¹²

Al mismo tiempo que “el otro” permite el descubrimiento de uno mismo, éste descubre a ese “otro”, lo identifica, lo percibe y le otorga atributos que considera son parte de su identidad. Muchos de estos atributos se derivan de los estereotipos que se construyen a través de los prejuicios sociales con respecto a determinados grupos, cuando este estereotipo es discriminatorio se convierte en estigma. El estigma es un atributo de identidad.

Creemos [...] que la persona que tiene un estigma no es totalmente humana. Valiéndonos de este supuesto, practicamos diversos tipos de discriminación

¹¹ Giménez, “Materiales para una teoría de las identidades sociales”, en *Frontera Norte*, vol. 9, núm. 18, julio-diciembre, México, 1997, p. 12.

¹² *Ibidem*, p. 11.

mediante la cual reducimos en la práctica, aunque a menudo sin pensarlo, sus posibilidades de vida. Construimos una teoría del estigma, una ideología para explicar su inferioridad y dar cuenta del peligro que representa esa persona.¹³

En este caso, el blanco estigmatiza al negro y de alguna manera lo conduce a conformar su nueva identidad de esclavo. Es decir, el esclavo africano, el negro, va a establecer una relación con el amo blanco de dominador frente a dominado —donde el blanco le impone al esclavo una discriminación, lo despoja de todo su valor, incluso de su valor como persona y lo obliga a someterse al mundo “blanco”—;¹⁴ la autopercepción del negro es de inferioridad en la mayoría de los casos, principalmente frente al amo blanco, y es sobre esa base que se construye la nueva identidad. Este sentimiento de inferioridad va a definir al propio negro y él mismo se va a definir y a percibir como inferior, pues interioriza la estigmatización de la cual es objeto.

El actor social ha introyectado los estereotipos y estigmas que le atribuyen [...] los actores que ocupan la posición dominante en la correlación de fuerzas materiales y simbólicas.¹⁵

El blanco crea el “mito del negro”, en el cual el negro representa el lado malo de la personalidad, simboliza el pecado, encarna los sentimientos inferiores, los malos instintos y el lado oscuro del alma. En fin, es el arquetipo de los valores inferiores;¹⁶ el negro se asume como tal y al mismo tiempo crea el “mito del blanco”, y así él mismo se autoesclaviza. Esto produce el “prejuicio del color” que tanto ha padecido el negro, pues además de estar en una tierra que no le pertenece en ningún sentido, tiene la señal del color que lo hace perfectamente identificable. Es en esta ideología empeñada en establecer y mantener las relaciones de dominación en el que se preserva la identidad del negro. La ideología se concibe como el sistema de creencias y formas y prácticas simbólicas; es aquí donde se ordena la experiencia vivida por las colectividades.¹⁷ Para Thompson,¹⁸ “los fenómenos ideológicos son fenómenos simbólicos significativos en la medida en que

¹³ Goffman, *Estigma, la identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1980, p. 15.

¹⁴ Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Schapire Editor, 1974, p. 91.

¹⁵ Giménez, *op. cit.*, 1997, p. 21.

¹⁶ Fanon, *op. cit.*, p. 168.

¹⁷ Aguado y Portal, *Identidad, ideología y ritual*, México, UAM-I, 1992, p. 47.

¹⁸ Thompson, *Ideología y cultura moderna*, México, UAM-X, 1993, p. 61.

sirven en circunstancias sociohistóricas particulares para establecer y sostener las relaciones de dominación”.

Sin embargo, debe tomarse en cuenta que el negro no sólo se enfrentó al “otro” dominador, sino que se encontró con un “otro” indígena que al igual que él se hallaba sojuzgado por el español. Esto permitió una cierta identificación entre ambos grupos, que abarcaba tanto el aspecto social como el cultural. Existen documentos que confirman, por un lado, la conjunción de fuerzas tanto indígenas como negras en las rebeliones perpetradas por algunos de los grupos; por el otro, se sabe de la participación de negros en celebraciones y bailes de indios, así como de la adopción, por parte de los indígenas, de ciertos rasgos culturales africanos referentes a la magia y a la medicina. No obstante, el reconocimiento entre los grupos no fue siempre afectuoso; hubo gran cantidad de hostilidades provocadas, en gran medida por la forma en que estaba jerarquizada la sociedad colonial. Legalmente, el peldaño más alto era ocupado por el español, seguido por los indios, luego los mestizos, en seguida los negros libres, los mulatos y los zambos, para finalizar con el eslabón más bajo destinado a los esclavos. Pero en la práctica las cosas eran muy diferentes: encabezaban la escala los españoles peninsulares, posteriormente se encontraban los criollos, luego los mestizos seguidos de los mulatos, zambos y negros libres para continuar con los esclavos y, finalmente, en lo más bajo, con los indios. Y es que muchas veces, los negros ocupaban puestos de capataz en las haciendas donde trabajaban indios, lo cual provocaba el maltrato de aquél sobre éstos. Además no debe olvidarse que la imposición cultural de la que fueron objeto los indios incluía, entre muchas otras cosas, la percepción que el español tenía del negro: era sinónimo de perversidad. Esto también influyó en gran medida para la nueva identidad que el negro se estaba gestando. Queda claro entonces, que toda identidad sólo puede ser construida en la interacción con los demás.

En otro sentido, las diferentes etnias que proveyeron de esclavos al Nuevo Mundo, no escapaban de los conflictos interétnicos ni de las diferencias culturales (era común que dentro de los barcos se encontraran individuos cuyos grupos de origen estaban en guerra), pero al migrar forzosamente a América, su condición de dominados los unió como grupo. Además, el español se encargó de consolidar esta identificación al homogeneizarlos como el “grupo de esclavos” sin otro tipo de distinción: todos eran esclavos y sólo eso. Razón por la cual ellos mismos empiezan a reconocerse como iguales y a solidari-

zarse entre sí, pues la construcción permanente de la identidad de un conjunto cohesionado de individuos posibilita considerarse como parte de ese conjunto y al mismo tiempo ser reconocido por el propio conjunto. De esta manera se tiene la capacidad de pertenecer y, por tanto, de identificarse con ese grupo, en otras palabras, de adscribirse. Los parámetros de adscripción al grupo pueden ser de diversa índole: a partir, entre otras, de la legalidad, de la territorialidad, de la cultura e, incluso, de la condición social y racial, como es el caso de los negros traídos a América. De tal manera al distinguirse como grupo, los esclavos van también creando y conformando su memoria, una memoria colectiva que se constituye a partir del sufrimiento provocado por su condición de sometido.

Entonces, la diferenciación frente al "blanco" y al indígena, y la adscripción a un grupo, permitió al individuo traído a América empezar a actuar como esclavo africano, pues de alguna manera se le obliga a entender la idea de quién es en ese nuevo territorio y en esa nueva cultura. Únicamente así es como puede transmitir a través del tiempo y de una generación a otra la nueva concepción que de sí mismo tiene, lo cual va a proporcionar la permanencia de su grupo en el tiempo. Ésta es una de las estrategias de sobrevivencia en los grupos.

Por otro lado, si la identidad se construye en la interacción no puede ser algo estático, sino más bien es un proceso activo que se va moviendo y transformando con el tiempo. Es el mismo grupo el que, a través de sus prácticas, modifica o transforma sus elementos de identificación y poco a poco reproduce su identidad, lo cual garantiza esa permanencia, reforzado todo por la relación con la otredad. De ahí que ya para la tercera generación de esclavos, el mundo de los ancestros, la tierra, las ideas y las creencias, pasaran al mundo de la fantasía; estos esclavos aprendieron ya esta nueva identidad desde el momento de su nacimiento, no tuvieron que crearla. Toda identidad necesita ser aprendida, reaprendida y transmitida permanentemente a través del tiempo.

Por tanto, y una vez expuesto lo anterior, se puede definir a la identidad como el proceso activo por medio del cual un grupo humano, al compartir ciertas identificaciones apropiadas, se reconoce como unidad frente a otro grupo que se le opone.

Pero ningún grupo humano, por más interiorizado que tenga el estigma de inferioridad, puede mantener una autopercepción absolutamente negativa, es decir, resulta imposible que se acepte como

totalmente inferior. Entonces se presentan dos caminos: negar tal inferioridad mediante una lucha simbólica en la cual se invierte el sentido de los elementos valorizados como negativos para convertirlos en elementos positivos o cualidades, como por ejemplo lealtad, obediencia, etcétera; o bien, protestar abiertamente por medio de rebeliones e, incluso, de luchas armadas. Las rebeliones perpetradas por los esclavos negros desde épocas muy tempranas de la Colonia,¹⁹ tenían como finalidad primordial, más que recuperar una identidad africana como algunos africanistas afirman, recuperar la dignidad perdida: su identidad como personas libres; una identidad que tenía que ver con su ser como persona humana. Junto con estas rebeliones o levantamientos, también tuvieron lugar las fugas de esclavos de sus amos para convertirse en cimarrones.²⁰ Al huir éstos formaban comunidades y trataban de recuperar su cultura perdida, una cultura que, como ya se vio, se encontraba sumamente fragmentada, incluso en la primera generación de esclavos llegados a nuestro territorio, pero esto ocurría hasta que formaban las llamadas comunidades cimarronas. El impulso de huida y de rebelión era un impulso de liberación, de recuperación de sus propias personas.

Ser cimarrón

No, él no había nacido para ser esclavo, no lo soportaba; no soportaba que lo mandaran, que lo obligaran a trabajar como una bestia, que le dijeran lo que podía hacer y lo que no podía hacer, que lo encerraran noche a noche en el barracón y no lo sacaran de ahí sino para llevarlo al campo a trabajar, que dispusieran de su vida como les viniera en ganas.²¹

El aparente éxito del régimen de producción esclavista como sistema económico colonial en México y en América Latina, podría supo-

¹⁹ La primera rebelión colectiva de esclavos en nuestro país tuvo lugar en la Ciudad de México en 1537; al parecer un grupo de negros, auxiliados por algunos indios, conspiró secretamente para levantarse en armas contra el gobierno español y apoderarse de la tierra, liberando a la población esclava. El virrey Antonio de Mendoza mandó matar, como castigo, a muchos de estos hombres; a los líderes de la revuelta los descuartizó y los envió a otros pueblos para que sirviera de escarmiento a los esclavos (Riva Palacio, *México a través de los siglos*, t. II, México, Cumbre, 1958, pp. 239-241).

²⁰ Palabra con la que se designaba al ganado doméstico que huía a las montañas, luego se utilizó para designar a los esclavos que se fugaban para quedar libres de sus amos.

²¹ Leante, *Los guerrilleros negros*, México, Siglo XXI, 1979, pp. 24-25.

ner que el individuo esclavizado aceptó dócilmente, desde su captura, su nueva condición. Tal vez sucedió de esta manera entre algunos individuos, pero las formas de resistencia y rebelión a la esclavitud fueron muchas y se presentaron persistentemente y de muy variadas maneras. Esta situación surgió desde el momento en el que el individuo era aprehendido en el continente africano, en los depósitos de esclavos en la costa africana, en los barcos que los transportaban a América, en los mercados donde eran vendidos y en sus nuevos centros de trabajo ya fueran las casas de los amos, las plantaciones, las haciendas o las minas. Aunque la abolición legal de la esclavitud otorgó la "libertad" a todos los esclavos, las formas de resistencia no desaparecieron, sólo se transformaron y han seguido vigentes incluso hasta nuestros días (Los movimientos de rastafarismo, garveísmo y negritud, el *Black Power*, *Black is Beautiful*, etcétera).

En esta lucha por la libertad se dieron varios tipos de resistencia que incluían tanto lo individual como lo colectivo, manifestándose ya fuera activa o pasivamente. Era común, por ejemplo, que el individuo esclavizado simulara obediencia al "señor" pero sin hacer lo ordenado o haciendo lo mínimo, mal y con indiferencia, o bien fingiendo alguna enfermedad para evitar el trabajo, situación que estigmatizó al negro (ya no al esclavo) como una persona floja y ociosa, estigma que nuevamente fue asumido por ellos y que hoy la gente negra de la costa de Guerrero se reconoce a sí misma como gente floja.

En contraste, se suscitaban actos de resistencia más violentos que iban desde la huida y el cimarronaje, hasta el asesinato y el suicidio. Es pertinente aclarar, que estos actos no eran privativos de los hombres, también la mujer participaba en ellos. Cabe mencionar que el número de mujeres era menor que el de los hombres, pues tan sólo un tercio de los esclavos desembarcados eran mujeres,²² las cuales eran traídas para anclar al hombre en el trabajo que debía desempeñar en el nuevo territorio y posiblemente también para que estas mujeres procrearan nuevos esclavos,²³ aunque al parecer las negras mostraron siempre una baja fecundidad, por un lado, por las condiciones biológico y culturales a las que se enfrentaron²⁴ y por otro, por

²² En un censo de 1793 se cuentan más afroestizos hombres que mujeres (Aguirre Beltrán, *op. cit.*, 1989, p. 237).

²³ Incluso en algunos lugares de América, existieron criaderos de esclavos. El más conocido es el de Recife en Brasil.

²⁴ Moreno Friginals, "Aportes culturales y deculturación", en Manuel Moreno Friginals (rel.), *África en América Latina*, México, Siglo XXI, UNESCO, 1996, p. 19.

la generalizada práctica del aborto voluntario y del infanticidio. A su vez la baja productividad en su trabajo y, sobre todo, su condición de mujer, las hizo merecedoras de un precio de venta mucho menor que el de los hombres, y por la dificultad de colocarlas en el mercado, eran destinadas frecuentemente al trabajo doméstico, aunque también muchas mujeres fueron llevadas a las plantaciones y haciendas para realizar las mismas labores que los hombres sin importar incluso, que se encontraran embarazadas o tuvieran recién nacidos. Entre las labores que desempeñaban estas esclavas domésticas se encontraba la de ser nodrizas de los hijos de los blancos, cocineras o estar en el servicio personal de las "señoras" (y en algunas ocasiones ser concubinas de los amos). Una de las acciones de rebeldía que llegó a ocurrir dentro de los hogares españoles era, por ejemplo, el envenenamiento de los amos por parte de las esclavas, en la comida y en especial en el chocolate.²⁵ Es significativa la relación de la mujer esclava negra con el chocolate, por una parte por ser esta una bebida utilizada para envenenamientos y hechizos (a la mujer negra siempre se le relacionó con la brujería y la hechicería) y, por el otro, al atribuírsele características afrodisiacas al chocolate, se reforzaba la imagen de la mujer negra como sensual y adúltera. Del mismo modo, el asesinato de mayores y capataces era otro problema recurrente entre los esclavos de las haciendas y plantaciones.²⁶

El suicidio fue una práctica extendida entre los esclavos negros, algunos estudiosos afirman que no se dio tanto entre las mujeres, pues al parecer ellas rara vez se suicidaban; sin embargo, la mujer esclava, al ser un bien de servicio cuyo precio no era muy alto, su desaparición no provocaba un gran problema ni un gran gasto para el amo, por tanto no se ocupaban en registrarlo; en cambio, el hombre esclavo, por ser un bien de trabajo, su muerte sí representaba un costo por lo que se hacía necesario llevar una contabilidad puntual y un registro de las pérdidas. Por otro lado, la misma fuga podría considerarse una acción suicida, sobre todo la individual en la cual los esclavos se internaban en las montañas sin más protección que los accidentes geográficos y la oscuridad de la noche; vivían en cuevas y se

²⁵ En los Cuadros de Castas, reflejo de la vida cotidiana de la Nueva España, pintados por los artistas novohispanos, la mujer negra aparece representada en varias ocasiones preparando chocolate, o bien en una actitud violenta. Véase las pinturas de Castas del siglo XVIII (*Artes de México, La Pintura de Castas*, núm. 8, México, 1998).

²⁶ Comunicación personal. Diplomado "Los estudios afroamericanos", UNAM, 1997.

alimentaban de lo que podían robar de las haciendas y plantaciones y de lo que podían cazar y recolectar en el monte. “De cimarrón andaba uno medio salvaje” —dice Esteban Montejo, hombre nacido esclavo en la Cuba a punto de abolir la esclavitud y huido a la montaña desde muy temprana edad—,²⁷ caminando y moviéndose constantemente para evitar ser atrapados por los rancheadores, “guajiros brutos con perros de caza, para que lo sacaran a uno del monte a mordidas”.²⁸

La decisión de la fuga dependía de varios factores. La edad del esclavo era uno de ellos, generalmente eran los jóvenes los que huían al monte o los que perpetraban la huída en grupo, pues su fortaleza física y anímica facilitaba y garantizaba su éxito, sin descartar con ello el hecho de que también mujeres, niños y ancianos buscaban refugio en las montañas. Asimismo, su condición de bozales²⁹ o ladinos,³⁰ significaba mucho para tomar tal decisión; con frecuencia los bozales, los recién llegados de África, los que sabían lo que era ser personas y ser libres, se arriesgaban para realizar tal hazaña. El trato que recibían de los amos y capataces, así como las tareas que les eran asignadas fue seguramente otro de los factores importantes que influyeron en la fuga; también en gran medida la proporción de blancos y negros que existía en la región donde habitaban, la cantidad de hombres libres, la posibilidad de manumisión y el grado de mestizaje que la población presentaba. Y muy seguramente, el factor más importante fue la firmeza o debilidad con que mantenían su propia identidad.

El cimarronaje fue el acto más generalizado, aunque no del todo seguro y exitoso, y tal parece que se dio apenas impuesto el régimen esclavista, pues al parecer ya para 1523 existían en la región zapoteca de México grupos de cimarrones.³¹ Mellafe³² explica que el cimarronaje implicaba tres situaciones distintas: 1) el motín, 2) el bandolerismo en los caminos y poblados donde se asaltaba a los pueblos de españoles y de indios, así como a los viajeros que circulaban por los caminos, y 3) el establecimiento de comunidades localizadas en las porciones más

²⁷ Barnet, *Biografía de un cimarrón*, Barcelona, Ariel, 1968.

²⁸ *Ibidem*, p. 45.

²⁹ Esclavos llegados directamente de África, por tanto sin cristianizar ni castellanizar.

³⁰ Esclavos cristianizados y hablantes del castellano ya fuera por una corta estancia en la metrópoli o por proceder de alguna de las colonias españolas.

³¹ Carrera, “Huída y enfrentamiento”, en Manuel Moreno Fraginals (rel.), *África en América Latina*, México, Siglo XXI/UNESCO, 1996, p. 42.

³² Mellafe, *Breve historia de la esclavitud negra en América Latina*, México, SEP (Sepsetentas, 115), 1973, p. 118.

agrestes e impenetrables de selvas y montañas; estos establecimientos recibieron distintos nombres de acuerdo al reino en el que se encontraban: palenques en México, Cuba y Colombia, entre otros; quilombos y mocambos en Brasil; cumbes en Venezuela, etcétera.

La forma como se establecían y desarrollaban estas comunidades dependía en gran parte del lugar y de la época en la que eran fundadas. En general durante los siglos XVI y XVII, los palenques no eran más que pequeñas fortalezas o campamentos ocultos en los sitios más ásperos; en cambio, para los siglos XVIII y XIX (sobre todo en aquellos países como Cuba y Brasil, donde la esclavitud siguió vigente por casi todo este último siglo), estos establecimientos se erigían como verdaderos pueblos, algunos de los cuales alcanzaron una total independencia económica basada principalmente en la horticultura. El único ejemplo conocido de este tipo de palenques-pueblos en México es Yanga, antes San Lorenzo de los Negros, situado al sureste de la ciudad de Córdoba, en las montañas aledañas al Pico de Orizaba en la provincia de Veracruz, teniendo lugar el hecho durante la primera mitad del siglo XVII.

En el asentamiento de Yanga había cerca de sesenta chozas que albergaban a cerca de ochenta hombres adultos, veinticuatro mujeres negras e indias, y un número indeterminado de niños. Aun cuando el asentamiento existía en ese lugar desde hacía sólo nueve meses, “ya tenían muchas plantas de semillas y otros árboles, algodón, camote, chile, tabaco, calabaza, maíz, frijoles, caña de azúcar y otros vegetales” (Davidson, 1981:91).^{33, 34}

Sin embargo, esto no resolvía por completo el problema de su subsistencia, pues en el mismo caso de Yanga y de otros muchos palenques alrededor de América Latina, el agua había que acarrearla del pozo o de la fuente más cercanos, que no siempre se encontraban próximos al asentamiento. Además había gran cantidad de artículos necesarios que no podían fabricar o producir ellos mismos, como ropa, pólvora, armas, etcétera, por lo que recurrían al comercio clandestino, ya fuera en las plantaciones, en las haciendas o en las ciudades donde encontraron aliados entre los indios, los negros esclavos o libres

³³ Davidson, “El control de los esclavos negros y su resistencia en el México colonial, 1519-1650”, en Richard Price, *Sociedades cimarronas: comunidades esclavas rebeldes en las Américas*, México, Siglo XXI, 1981, p. 91.

³⁴ Aunque al parecer, los cimarrones de Yanga vivieron, durante casi treinta años, de asaltar los parajes y pueblos vecinos, saqueando las haciendas y llevándose a los esclavos (Naveda, *Esclavos negros en las haciendas azucarenas de Córdoba-Veracruz, 1690-1830*, 1987, p. 126).

y los blancos. Incluso, algunos palenques como el Gran Palenque de Moa en Cuba, en el siglo XIX, participaron en un "comercio internacional" intercambiando sus productos (cera virgen y miel de abeja) en Jamaica y Haití, a través de comerciantes blancos o bien por las continuas alianzas que pactaban con piratas y bucaneros. Es muy significativa la relación de los cimarrones con estos individuos que aunque practicaban la esclavitud y traficaban con ella, representaban en cierta forma a los enemigos de España, por lo que en algunas ocasiones se aliaron a ellos para saquear ciudades, para derrocar gobiernos y también para obtener su libertad embarcándose en los navíos piratas.

Los palenques no sólo estaban habitados por esclavos negros que habían huido de la esclavitud, también compartían tal espacio los indios que, del mismo modo, se fugaban del dominio español o se aliaban a los negros en su intento de libertad; por otro lado, la escasez de mujeres negras propició el raptó y la seducción de mujeres indígenas que eran llevadas a vivir al palenque o que por propia decisión lo hacían.³⁵ Este tipo de cohabitación entre negros e indios era muy común que existiera, incluso se tiene noticia de un indio yucateco que lideró, junto con otros cabecillas, un palenque que se encontraba cerca de Jaruco en Cuba durante la última década del siglo XVIII; este indio era conocido como Huachinango Pablo.³⁶ En esta época fue muy común encontrar líderes cimarrones cubanos con apellidos mexicanos, pues durante el gobierno de Maximiliano y de Juárez, los indios rebeldes eran vendidos como esclavos a Cuba y al ser gente recién esclavizada y además insurrecta, fueron muy levantiscos uniéndose, desde su llegada a las bandas cimarronas. Tal vez menos generalizada aunque al parecer se dieron varios casos, era la presencia en los palenques de personas perseguidas por la ley, fugitivos del servicio militar, prostitutas y blancos pobres, incluso se dio el caso de religiosos que se promulgaban en contra de las leyes tanto civiles como cristianas que apoyaban la esclavitud del hombre y se unieron a los cimarrones.

³⁵ En general, las mujeres indias preferían la unión con el negro. Por un lado, los indios como súbditos y vasallos de la Corona española debían pagar tributo, los esclavos, como "hacinda" no debían hacerlo, por lo que los hijos de estas indias pasarían por negros evitando así el pago de tributo; por otro lado, la esclavitud por nacimiento estaba ligada a la línea materna, por lo que los esclavos, aun siendo cimarrones, procuraban unirse a las indias para que sus hijos fueran libres. Sin embargo, no se debe descartar la posible atracción que estos hombres seguramente causaban entre las indígenas (Aguirre Beltrán, *op. cit.*, 1989, pp. 242-264).

³⁶ Pérez de la Riva, "Palenques Cubanos", en Richard Price, *Sociedades cimarronas: comunidades esclavas rebeldes en las Américas*, México, Siglo XXI, 1981, pp. 61-62.

Organización interna

Los asentamientos cimarrones fueron en realidad verdaderas comunidades de guerra en lucha por su existencia, y como tales estaban organizadas. Al frente de cada establecimiento había un líder, electo por los cimarrones congregados. Antes del siglo XVIII los líderes, de los cuales se tiene noticia, eran originarios de África donde habían sido jefes en sus pueblos; en esa época la estructura política de los palenques se basaba en modelos monárquicos, por una parte, por ser éste el modelo que conocían y en el que estaban inmersos (la monarquía colonial); por otra parte, por lo que podían recordar de sus vivencias en su país natal, pues no hay que olvidar que la primera generación de esclavos mantenía, aunque fragmentada, una memoria histórica. Después de este periodo, los dirigentes ya no eran africanos ni descendientes de los jefes, por lo que ahora adquirirían el calificativo de capitanes, gobernadores o coroneles. A estos hombres estaba subordinado todo el palenque, lo que provocó en ocasiones el despotismo de los líderes hacia los apalencados. Al parecer, este cargo era vitalicio e incluso, en algunos casos, hereditario, lo cual podría resultar un tanto incongruente si se piensa que en general la vida de estos asentamientos era muy corta, por una parte por la movilidad que requería la situación para evitar la captura y, por otra, por la feroz persecución de que eran objeto, además de que no siempre llegaban a constituirse como pueblos.

Por el continuo enfrentamiento con las tropas españolas, la muerte de los líderes era frecuente, lo cual derivaba o bien en la disolución del palenque, en la elección de un nuevo líder, en el exterminio total del palenque o en la captura de los cimarrones, aunque

... sólo una salida se le abría para no ser apresado [...]: arrojarse por el precipicio. Ya no creía que los negros muertos regresaban al África, que renacían libres en su tierra natal; pero mil veces elegía matarse a caer en manos de sus verdugos. No lo tocarían, no lo vejarían, no volverían a remacharle las cadenas de esclavo; había conocido la libertad, intensamente la había conocido, y ya no podía vivir sin ella. Tampoco les daría el gusto de que los brazos trincados, una soga echada al cuello, lo arrastraran por las calles [...] como una fiera de monte cogida por ellos; ni martirizarían su alma ni torturarían su cuerpo antes de aplicarle el garrote [...] Nadie ofendería su dignidad de hombre.³⁷

³⁷ Leante, *op. cit.*, pp. 249-250.

En otros casos, los grandes palenques entraban en negociaciones con las autoridades coloniales, en las que por lo general se pedía y se otorgaba la libertad a los apalencados, el reconocimiento de su integridad territorial y su independencia como pueblo, a cambio de su anexión a las autoridades en cuanto a la captura de los esclavos huidos o alzados y, en algunas ocasiones en caso de ataques externos al reino. El pueblo de Yanga, por ejemplo, se constituyó de esta manera como pueblo libre. Pero para algunos negros cimarrones, no todos los esclavos tenían este derecho a ser liberados (ya fuera por ellos mismos o por las negociaciones de los blancos), pues

... un esclavo que no había tenido valor para alzarse, para escapar, para internarse en el monte y hacer vida cimarrona, no merecía ser libre. Sólo eran dignos de serlo quienes se jugaban la vida por emanciparse [...] la libertad era un derecho que se ganaba peleando.³⁸

No siempre estos acuerdos fueron respetados (por ninguna de las dos partes), y no siempre fue necesaria la negociación, pues se podría asegurar que este tipo de acuerdos se daban en los asentamientos que se encontraban en lugares estratégicos para el gobierno de la Nueva España y que estando fuera de la ley les provocaba problemas, como es el caso, entre muchos otros, el de la provincia de Veracruz y a lo largo de todo el camino que llevaba a la Ciudad de México. En otros casos, la negociación no era requerida pues o bien se exterminaba al palenque y a sus habitantes, o bien se encontraban en lugares tan impenetrables para los ejércitos españoles que dejaron que ahí permanecieran, además de la poca relevancia económica y política que podía tener la región para el reino. Tal vez un tanto por la impenetrabilidad y otro tanto por la poca relevancia de la zona para los españoles, los grupos cimarrones de la costa del Pacífico en lo que hoy son los estados de Guerrero y Oaxaca, pudieron mantenerse por más tiempo en aislamiento, logrando llegar hasta nuestros días como los grupos negros de México. (Quizá lo mismo ocurrió con los negros del norte, Coahuila por ejemplo.)

Ahora bien, los líderes tenían como cargo principal la defensa del palenque para lo cual seleccionaban cuadrillas de hombres que se dedicaban exclusivamente a la defensa del lugar. Además de la protección que proporcionaba la misma naturaleza, el palenque estaba prote-

³⁸ *Ibidem*, p. 41.

gido exteriormente por caminos disfrazados que hacían los cimarrones para despistar al enemigo, trampas ocultas llenas de estacas puntiagudas, pistas falsas y la continua vigilancia en puntos estratégicos para evitar ser sorprendidos por las tropas españolas. Al interior también era necesario protegerse, pues la lealtad al grupo era lo más importante para su supervivencia; así, a todo aquel que desertara, se le castigaba con la muerte; por tal razón a todo cimarrón que llegara a integrarse al palenque se le exigía un periodo de prueba aproximadamente de un año durante el cual se convertía casi en esclavo de los apalencados. Asimismo, debían cuidarse de los espías, por lo que a los esclavos que liberaban en sus incursiones a las plantaciones los llevaban al palenque dando demasiados rodeos y conduciéndolos por senderos falsos para que no pudieran reconocer la ubicación del asentamiento y traicionar al grupo.

Aunque parezca que la vida en el palenque era la solución a la vida esclava, la situación no era tan fácil. Por un lado, la agreste naturaleza en la que se encontraban asentados, si bien les otorgaba protección frente al enemigo humano, debían luchar contra la intemperie, los insectos, los animales salvajes, las epidemias y los malos espíritus que transitaban en la oscuridad; por otro lado, había gran cantidad de carencias, el trabajo era pesado y debían luchar por sobrevivir en todo momento; el peligro era constante y debían estar preparados (psicológica y materialmente) para huir cuando se requiriera abandonando todo lo que poseían por mínimo que fuera, incluso a veces hasta a su propia familia si es que la tenían.

La vida del cimarrón era difícil, precaria, pero no más que la del esclavo. Cierto que en los palenques había que estar siempre al acecho de los rancheadores, que se padecía hambre, que había que resistir el frío tenaz de las alturas, a veces sin otro abrigo que la piel, que en ocasiones el enemigo llegaba hasta sus refugios y los destruía. No importaba: en otro paraje volverían a levantar su campamento. Muchas veces había sido así y estaban adiestrados para que se repitiera. Todo lo tolerarían con tal de no volver a ser esclavos [...] Cualquier cosa, incluyendo la muerte, era preferible al retorno a la esclavitud.³⁹

Aunado a esto, también debían sortear las rencillas y desavenencias que se producían al interior del grupo como sucede siempre que hay conjunto de individuos de por medio.

³⁹ *Ibidem.*

Violencia

El esclavo, aquel que vivía en las ciudades, el que atendía el servicio doméstico dentro de la casa del amo, el fugado (individual o colectivo), el que vivía en los montes, el que formaba palenques o se unía a ellos, el liberto, el mulato, en fin, el negro vivió su vida dentro del sistema esclavista colonial al acecho del enemigo: amos, tropas, rancheadores, Inquisición, etcétera, templando con ello su carácter en la desconfianza, el desapego, la autodefensa, la intolerancia, la acción y la lucha continua. La violencia fue un mecanismo indispensable para subsistir ya fuera como individuo y como sociedad. Su prioridad era el resguardo de su dignidad como personas, defendida u obtenida a través de la protesta, la rebeldía y la sedición; ganándose con esto la imagen de indolentes, malos, agresivos y violentos. Imagen que de ningún modo fue fortuita, pero que respondía a otra forma de violencia en la cual los gestadores de tal imagen nunca repararon o más bien nunca la consideraron así.

El simple hecho de capturar a un individuo forzándolo a dejar su territorio, a su grupo y a su cultura para convertirlo en mercancía y ser vendido a otro hombre que dispondrá de su persona y someterá su voluntad como mejor le parezca ya es de por sí una agresión. También lo es la forma en que eran conducidos de su lugar de origen a las costas donde serían embarcados a América, la tortura que debían soportar (los que la soportaban) en los buques negreros, a causa de las deplorables condiciones existentes y del largo tiempo que debían permanecer ahí (el viaje duraba entre dos y tres meses), la forma en que eran marcados con hierros calientes como si fueran ganado para fijar la propiedad, primero la del capitán negrero y luego la del comprador y después el futuro propietario del individuo, marcas que se hacían generalmente en el pecho, brazos, muslos, espalda y en el rostro (que respondía por lo general a mera vanidad del amo). Todo esto sin mencionar la minuciosa revisión a la que eran sometidos para decidir su venta y su precio,⁴⁰ además del número infinito de casti-

⁴⁰ Los esclavos eran colocados en una plaza pública, por lo general en la parte exterior del mercado, completamente desnudos para que el comprador pudiera apreciar la mercancía. La revisión consistía desde un examen de dentadura, hasta la inspección de los genitales. Para conocer la salud del negro, era frecuente que el comprador lamiera el sudor de la barbilla del esclavo, pues "según la ciencia médica colonial el sabor distinto del sudor indica el estado de salud o enfermedad" (Aguirre Beltrán, *El negro esclavo en la Nueva España*, México, FCE/CIESAS/INI/UV-Gobierno del Estado de Veracruz, 1994, p. 47).

gos legalizados que iban desde los azotes, hasta la mutilación, la castración y, en casos extremos, la muerte,⁴¹ pues el esclavo significaba dinero y el blanco no podía darse el lujo de perderlo.

En este apartado no se pretende justificar a ninguna de las dos partes en el uso de la violencia, más bien se intenta presentar dos formas de ser y de actuar injertas en una misma realidad, que se manifiesta de manera muy compleja con el fin de exponer una visión más amplia del problema y no caer en conjeturas apresuradas ni parciales. Es necesario aclarar que este tipo de violencia no sólo se presentaba de un grupo a otro, sino dentro del mismo grupo. Las rencillas que existían dentro de los palenques entre los líderes y sus subalternos, las desavenencias entre los mismos líderes y el despotismo al que llegaban ciertos jefes de palenques por los privilegios que se autoadjudicaban, provocaron actos violentos entre ellos mismos. A raíz de todo esto, se creó entre aquellos que mantuvieron su condición de esclavos una imagen del cimarrón como salvajes, se les equiparaba con los animales.

En Ariosa había dos negros que me conocían de muchacho. Un día le dijeron a Lucas: "Éste vivía como un perro en el monte." Y yo los vide después y les dije: "Oigan, los que vivían así eran ustedes, que recibían cuero." Y es que toda esa gente que no se huyó creía que los cimarrones éramos animales. Siempre ha habido gente ignorante en el mundo.⁴²

Por otro lado, también los cimarrones se creaban su propia imagen de aquellos que aceptaban sin luchar su condición de esclavos; eran flojos, cobardes y merecían ser explotados, azotados y ultrajados.

Incluso dentro de las plantaciones existían diferencias: los que trabajaban con las máquinas para hacer azúcar, los tacheros, los maestros de azúcar y los pesadores despreciaban a los que se dedicaban a cortar la caña, pues se consideraban mejores que éstos. Entre los esclavos domésticos y los del campo también subsistían problemas, pues los "señoritos negros", como les llamaban los esclavos de plantación a los domésticos; en ocasiones llegaban a los barracones⁴³ a visitar a algún

⁴¹ Recuérdese la gran cantidad de instrumentos de tortura que poseían y utilizaban, por un lado, las haciendas y, por otro, el Tribunal de la Santa Inquisición para castigar a los herejes y transgresores de la ley.

⁴² Barnet, *op. cit.*, p. 84.

⁴³ Conjunto de habitaciones contiguas o edificio con divisiones internas para vivienda de los esclavos.

familiar y provocaban disturbios al pretender enamorar a las mujeres que ahí vivían, lo cual enfurecía a los esclavos; además sentían rencor por los esclavos domésticos, porque según ellos, eran tratados con tanta consideración por sus amos.

Todo esto desarrolló una cultura de la violencia que ha permanecido vigente hasta nuestros días en las poblaciones que se encuentran ubicadas en la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, no tanto en el estado de Veracruz, donde también subsiste gran cantidad de población negra. El estigma de gente agresiva y violenta todavía existe y más aún, es una imagen que está integrada a la identidad de los "morenos", reafirmada por ellos y por los demás, es decir, indios y mestizos. Para los mestizos que habitan la región (e incluso para aquellos que no tienen ningún nexo con ella), "todos los de la raza negra son matones",⁴⁴ pues

... los negros nacieron para matar. Son agresivos por naturaleza; tienen instinto criminal; no todos, pero por lo regular, la gente morena es de un carácter muy violento [...] El negro mata casi por gusto, por placer, por medio de la copa, a balazos o a machetazos.⁴⁵

También los indios mixtecos consideran que el negro, es "descuidado e irrespetuoso: de carácter violento e indomable [...] mira insolente y altanaramente a los ojos".⁴⁶ Incluso ellos mismos aceptan su carácter violento: una joven morena de Cuajinicuilapa comentaba que viviendo en Toluca se casó con un mestizo de ese lugar,⁴⁷ tuvo grandes dificultades con la familia de su marido, que nunca la aceptó por morena, pues afirmaban que "los negros son gente mala". Para defenderse, ella contestaba que en efecto, eran gente mala pero no "huevo", sino muy trabajadora (ya que ella sostenía la casa, a su hijo y al marido, pues éste "es y siempre lo fue, un "huevo", además de borracho y drogadicto"). Esta joven confiesa que al abandonar a su marido y re-

⁴⁴ Gutiérrez, *Corrido y violencia entre los fromestizos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca*, México, Universidad Autónoma de Guerrero, 1988, p. 19.

⁴⁵ Flanet, *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Schapire Editor, 1989, p. 19.

⁴⁶ Martínez Montiel, "Un imperativo para la educación: recibir nuestra historia cultural. La pluralidad del mestizaje", en J. C. Reyes y L. M. Martínez Montiel (coords.), *Memoria del III Encuentro Nacional de Afromexicanistas*, México, Gobierno del Estado de Colima, CNCA, 1993, p. 26.

⁴⁷ Al terminar el segundo año de secundaria se fue a Toluca con un hermano para continuar sus estudios. Allí estudió con los Testigos de Jehová, donde le enseñaron, según ella, a ser "pacífica, ordenada y trabajadora".

gresar a Cuajinicuilapa, le fue muy difícil acostumbrarse otra vez a la gente gritona, agresiva y brusca.

Pero el uso de la violencia no es exclusivo de los negros. Muchas veces los mestizos, cuando no realizan ellos mismos las acciones y valiéndose de esta imagen contratan a los negros para que asesinen a determinada persona con la cual tienen alguna cuenta que saldar; por otro lado, también son ellos los que propician y refuerzan las diferencias entre indios y negros, ejerciendo de esta manera un tipo de violencia disfrazada, tanto o más perjudicial que la otra. Esto existe desde la Colonia, pues en no pocas ocasiones los hacendados empleaban a los mismos cimarrones para desalojar a grupos indígenas de tierras que ellos querían utilizar. Del mismo modo, los indios practicaron y practican la violencia: un mixteco de Oaxaca habitante de Cuajinicuilapa, aseguraba que “entre los mixtecos *también* existe la costumbre de matar a traición”. Y otro habitante de ese mismo lugar, hijo de india y mestizo, casado con una negra cuijleña, afirma que el indio es introvertido, sumiso y muy susceptible; cuando se siente ofendido responde con violencia, incluso matando, “no alardea, pero actúa”, en cambio, según él, el negro es todo lo contrario, es muy extrovertido, habla mucho, gesticula y mueve demasiado sus manos y brazos al hablar, pero cuando es ofendido su respuesta no es tan agresiva, es la razón por la cual, dice él, “aquí no hay tanto muerto como un poco más adentro de la Sierra”, el negro “dice mucho y hace poco”. Igualmente se dice que la mezcla de negro “puro” e indígena “es la cruz más peligrosa [...] sale más fuerte [...] es peligroso, ese es mal alma, es de mal jondo”, “salen más fuertes y no quieren dejarse de nadie”.⁴⁸

En realidad, al negro es al que se le ha achacado el estigma de violento; sin embargo, más bien son la interacción entre negros, indios y mestizos y sus relaciones conflictivas así como las condiciones económicas y políticas prevalecientes en toda la región costera del Pacífico comprendiendo los estados de Guerrero y Oaxaca, lo que hace de la zona una región violenta. En el diario *La Verdad* editado en Acapulco, el 25 de agosto de 1948 se denunciaba “el terror y la ola de matanzas que había desatado el rico ganadero Alfredo Fuentes en contra de los campesinos y del pueblo de San Nicolás...”. Un artículo del *Excelsior* reproducido por el mismo diario asentaba:

⁴⁸ Gutiérrez, *op. cit.*, p. 24.

Una siega de vidas humanas forma el marco macabro de la vida en Costa Chica, que abarca la costa de Guerrero y Oaxaca, donde de cada diez personas muertas, jóvenes, ancianos, mujeres y niños, ocho lo son a balazos en la orgía de sangre más espantosa que se conoce en el país.

Los intereses puramente económicos de los caciques, que han armado a más de quinientos hombres que viven al margen de la ley, sin más norma que la pistola o el machete y la soga, han agostado la floreciente industria ganadera de la región, mientras sus habitantes, pobres ejidatarios o pequeños propietarios de ganado, se debaten en el temor y viven armados para defender sus familias y magros intereses (*La Verdad*, 22 de febrero de 1949).⁴⁹

Incluso, de alguna manera ha sido el gobierno federal el que con su olvido ha provocado, en este sentido, que la zona sea problemática; dando como resultado entonces, una región de por sí conflictiva, donde los mismos habitantes también lo son por su herencia cimarrona. Según información de un poblador de Cuajinicuilapa, uno de los graves problemas que existía en Cuaji por los años cincuenta, eran los asaltos y la inseguridad que se vivía ahí y en los alrededores. Él, como presidente municipal, integró un grupo de voluntarios con todas las personas que poseían algún arma con el fin de proteger al pueblo de los bandoleros. Había tanta gente con armas, que se lograron crear cuatro pelotones de voluntarios: uno era para proteger a la población en general y los otros eran para cerrar los caminos e impedir la entrada o salida de delincuentes. Al parecer, las medidas tomadas fueron bastante drásticas, pues él mismo ordenó que si alguna persona se encontraba sola o acompañada en alguna esquina, se le disparara sin preguntar. Tenían que hacerse justicia por su propia mano. Lo mismo sucede en el estado de Guerrero (y tal vez de Oaxaca), el indio también se hace justicia por propia mano. No es casual que en décadas recientes e independientemente de la presencia de los negros, hayan surgido en la zona grupos guerrilleros demandando justicia al gobierno federal.

Cultura

Del mismo modo que el africano recién llegado a territorio americano, del ya nacido en él o del que huía del trato indigno y de la opresión, tuvieron que construirse una nueva identidad para no sucumbir en la nueva vida que le esperaba o les tocaba vivir, ideando la

⁴⁹ *Ibidem.*, pp. 28-29.

forma de acomodarse y adquirir un espacio en una estructura social que lo posicionaba en la escala más baja, asimismo estos individuos tuvieron que reconfigurar todo su sistema de signos para adaptarlos y dar sentido a sus nuevas prácticas, es decir, tuvieron que conformar una nueva cultura. Esta cultura empezó a forjarse desde el momento en el que el africano y posteriormente el esclavo negro tuvo que utilizar todo su ingenio para adaptarse al medio tanto natural como social en el que se encontraba, desde el instante en el que tuvo que compartir un espacio que le era extraño con unos "otros" (indios, blancos e incluso africanos de distintas etnias) que igualmente le eran ajenos. Sin embargo, sería erróneo referirse a una cultura esclava o cimarrona, pues en realidad fueron muchas las culturas que se fueron forjando, dependiendo de factores muy diversos; entre otros, la procedencia del esclavo (es decir, si era ladino o bozal), la región o el lugar de asentamiento, si trabajaba en la ciudad, en el campo o en algún puerto, o en plantaciones azucareras, algodoneras, de cacao, coco o plátano, en minas u obrajes, en su situación de esclavos, cimarrones o libertos, en la posibilidad de aliarse o tener contactos cercanos con otros grupos, etcétera; más aún, la transformación que adquieren estas culturas a través del tiempo es continua. Lo único que se puede afirmar es que entraron en juego, integrándose de muy diversas maneras, elementos de cultura africana, amerindia y europea.

Para algunos africanistas la cultura cimarrona fue donde se desarrolló más fielmente y sobre todo se conservó gran parte de la ancestral cultura africana. Sin lugar a dudas fue en estas sociedades, fuera del alcance del ojo vigilante del español, en el cual se practicaron más libremente algunos elementos que conformaban la antigua cultura del África; seguramente, los cimarrones de la primera generación de esclavos, o aquellos que recién llegados de África⁵⁰ huían al monte, mantuvieran aún algunos rasgos culturales claramente africanos. Sin embargo, es difícil pensar que fue en estas sociedades donde se logró rescatar lo africano de los esclavos y donde ellos pudieron ser nuevamente africanos. Por una parte, no existe una cultura africana como

⁵⁰ Aunque siguieron llegando bozales a territorio americano durante toda la etapa colonial a América, en México a causa del mestizaje y por la existencia de una gran población indígena, para la primera mitad del siglo XVIII ya no fue necesario importar más esclavos negros de África; simplemente se contrató (aunque también para esclavizar pues el pago era bajísimo) a la población de mezcla, quedando de alguna manera suspendida la relación y comunicación con África.

tal, pues la diversidad étnica y cultural de dichos individuos era inmensa. Por otro lado, se les impuso una lengua que no era la propia, con lo cual pierden buena parte de su cultura; además, en México ni siquiera existió la posibilidad de crear una lengua criolla o *créole* como sí ocurrió en las colonias francesas, lo cual tal vez posibilitara una continuidad cultural. Finalmente, la memoria histórica que lograron mantener se encontraba sumamente fragmentada y mediada por el imaginario y la nostalgia. Y aunque pudieron rescatar ciertos elementos, la gran mayoría de sus prácticas estuvieron influidas por todo aquello que se fue configurando durante la esclavitud y por el contacto con los diferentes grupos con los que interactuaban.

Los continuos movimientos de compra-venta, la inestabilidad de la situación de los esclavos por sus prácticas de resistencia y huída y, sobre todo, el sistema esclavista, impidieron que la población esclava pudiera construir una familia nuclear estable, por lo que la transmisión de una cultura y un pasado resultaba sumamente difícil. Aunado a esto, otro factor importante que repercutió en la formación cultural de estos grupos fue la escasez, en la Colonia, de mujeres procedentes de África. Son ellas (como en casi todos los grupos humanos) las transmisoras por excelencia de la cultura, situación que se presenta (aunque en no todos los aspectos de la cultura) un tanto limitada en América, principalmente en México donde el mestizaje se da de una manera tan profusa y tan extraordinariamente rápida: negros e indios, negras y blancos, negras como nodrizas de los blancos, indios participando en ritos negros y negros en ritos indios, blancos que solicitan la intervención "mágica" de los negros, negros que utilizan elementos netamente indígenas y éstos asimilando y reinterpretando elementos negros, etcétera. Esto generó desde el principio una cultura que se enriqueció con diversas y múltiples raíces.

Así, la cultura que se desarrolla es totalmente nueva y se gesta en la esclavitud, en la plantación, en el cimarronaje y en un pasado vivido o conocido. Surge en la vida cotidiana de estos grupos y se refuerza en los espacios permitidos al esclavo para su descanso y esparcimiento, que por lo general eran los domingos —que "aunque parezca raro, los negros se divertían en los barracones. Tenían su entretenimiento y sus juegos", los cuales muchas veces estaban ligados a la magia y religión propia de ellos—⁵¹ y los días festivos dentro de los llamados "ca-

⁵¹ Barnet, *op. cit.*, pp. 23-24.

bildos de nación", que al parecer unía a los negros procedentes de la misma etnia y en las cofradías dedicadas a algún santo católico. Estos momentos eran utilizados para hacer música y bailar. Música y movimientos corporales hechos con base en ritmos conocidos y utilizados por los esclavos, que nacían en lo más profundo de su ser y que provenían de una memoria étnica y racial que nunca lograron extirpar los españoles; pues fue ahí donde se conservó intacta su identidad humana, su identidad primordial de ser humano, de ser persona, y de tener un origen ancestral; era éste el momento

... en que pueden ser ellos mismos, en que el negro libre grita con todo su cuerpo su orgullo de ser africano: lucumí, mina, congo, yoruba, carabalí; en que el negro esclavo disfruta de una libertad que le es tronchada el resto del año.⁵²

En este sentido también las creencias y los ritos, la magia y la medicina fueron, en esta etapa colonial, el lugar donde pudieron, no sin una previa reinterpretación y ciertas transformaciones, desarrollar sus vivencias ancestrales; y hacerlo de una manera más libre dentro del cimarronaje.

Ser invisible

En el primer decenio del siglo XVIII y a raíz del triunfo de Inglaterra con la paz de Utrecht (1713) en lo referente al dominio de los mares y la trata esclavista que puso fin a la introducción masiva de esclavos a nuestro país, México empezó a sustituir el trabajo esclavo por el trabajo libre, que efectuaba la extensa población de mezcla que había ya para esa fecha y que integraban las castas. Fue hasta 1810 que Hidalgo decretó la liberación de los esclavos, con lo cual queda legalmente abolida la esclavitud en México en 1828. De esta manera, teóricamente se elimina del sistema legal toda ideología que tenga que ver con las castas y las razas. Al negro se le incorpora a la clase trabajadora, al indio, difícilmente suprimible, se intenta integrarlo a la sociedad a través de la adopción del estatus de "ciudadano" y a las castas se les disuelve en una nueva "raza mestiza", constituyendo así a la "masa" en general. Ahora, en lugar de castas surgen las clases sociales, que al igual

⁵² Leante, *op. cit.*, p. 116.

que las primeras están basadas en las condiciones raciales de los individuos: nuevamente el indígena, por ser indígena, es "pobre"; asimismo, el negro y las castas ocupan los últimos peldaños de la "nueva" jerarquía socioeconómica.

Sin embargo, fueron precisamente estos tres grupos, indios, negros y castas, los que con su participación en la guerra de Independencia ayudaron a las clases dirigentes y criollas, la emancipación del poder español. José María Morelos y Pavón, reconocido héroe independentista nacional e hijo de negra y mestizo, levantó en armas al sur, zona altamente poblada por individuos negros y de casta, ocupando el puerto de Acapulco. Dicho puerto, poblado casi en su totalidad por negros y mulatos fue de gran importancia para la causa insurgente. También Vicente Guerrero, el insigne segundo presidente de la nación fue mulato. La historia ha ignorado siempre su configuración racial, pues en ese momento, ellos ya no eran casta, no eran, como nunca lo fueron, un grupo reconocido; simplemente eran individuos, eran parte del pueblo, de la masa, eran los nuevos mexicanos.

De esta manera, los criollos, ayudados por los indios y la nueva masa popular integrada por lo que antes fueron los negros y las castas, lograron el poder absoluto de la nueva nación; una vez obtenida el pueblo continuó en las mismas condiciones de pobreza y marginación. El negro entonces, fue asimilado rápidamente por la masa y desapareció de la historia oficial, lo que propició al mismo tiempo nuestra incapacidad de percibir los rasgos negros en la fisonomía de algunos mexicanos. Nunca se nos ocurrió por ejemplo, ver en Morelos y en Guerrero a descendientes de negros, pues nuestra percepción ya no fue más racial sino cultural. Actualmente descubrimos al indio por parámetros culturales y no raciales, por lo tanto al negro ya no lo vemos; tampoco descubrimos en varios de los habitantes de las costas del Pacífico dichos rasgos y mucho menos en alguno de nuestros intelectuales como el mismo Guillermo Bonfil.

Liberados pues de las "cadenas opresoras españolas", el primer proyecto a desarrollar de los nuevos dirigentes criollos fue la construcción de la nueva nación mexicana. Para ello fue necesario presentarse ante el mundo entero como una nación original, con elementos propios y con una historia y una cultura que nos hiciera diferente a las demás naciones, que nos diera identidad propia. Y qué mejor que un glorioso pasado indígena lleno de grandes hazañas, héroes y exotismo, de majestuosos edificios que sobrevivieron al tiempo y que sirvieron entonces (y aún ahora) de prueba irrefutable de la grande-

za de nuestras raíces, de una diversidad de idiomas y pensamientos que constituyeron el pasado y conformaron, ahora sí, al pueblo; de esta manera se convirtieron en nuestros antepasados, nuestros abuelos. Sin embargo, permanecía aún viva una gran cantidad de esos ancestros en condiciones denigrantes y de absoluto atraso (en todos los aspectos según los conceptos evolucionistas de la época), que cubrían al país en un ambiente heterogéneo, totalmente contrario a los ideales del nuevo orden. Muertos, era nuestro futuro; vivos resultaban ser nuestra perdición como país. La única solución era pues su exterminio.

En la segunda mitad del siglo XIX y con Maximiliano como gobernante del país, se instaura una ley sobre inmigración, gracias a la cual México queda abierto a la emigración de todas las naciones, dando grandes facilidades de establecimiento a todo extranjero con intención de residir en el país. Sobra aclarar que los ojos no estaban puestos en cualquier extranjero, sino principalmente en el extranjero europeo (y en cierta época tampoco era cualquier europeo, era Francia y los franceses). Es así como se inicia el liberalismo precedido por Benito Juárez y Porfirio Díaz. Para los liberales el principal asunto que se tenía que poner en consideración era homogeneizar a México con el fin de colocarlo a la altura de las grandes naciones del mundo contemporáneo. Para ello había que, por un lado, atraer al extranjero y a su capital, y por el otro resultaba imprescindible, como ya se mencionó, suprimir al indígena, causa principal del atraso del país.

El negro no volvió a ser problema, pues se esfumó junto con la abolición de la esclavitud.⁵³ De esta manera surge, como en muchos otros países de América, una política de blanqueamiento que posibilitaría el desarrollo político, económico, social y cultural de la nueva nación. La mezcla con esta gente blanca y por tanto inteligente, audaz, trabajadora, "activa e industriosa" (por el simple hecho de ser blanca) redimiría a nuestro pobre pueblo sumido en la apatía, en la holganza, en el atraso y en la abyección (por el simple hecho de ser indígena). Había que transculturar al indio, hacerlo olvidar sus costumbres y tradiciones, arrancarlo de la ignorancia y la superstición en la cual se encontraba, erradicando al mismo tiempo la práctica del alcoholismo tan difundida entre ellos. Según Justo Sierra, éste fue el más grande

⁵³ Situación que no es del todo imprecisa, pues estudios médicos han comprobado que la pigmentación oscura de la piel es recesiva, por la cantidad de melanina.

anhelo de Juárez, sacar "a la familia indígena" de esto y llevarla a un estado mejor, aunque fuera lentamente. Sin embargo, estos ideales encontraron obstáculos y no fue posible llevarlos a la práctica como se tenía pensado.

A diferencia de Estados Unidos y Argentina, por ejemplo, donde el clima fue muy favorable para la migración extranjera, México no logró aumentar su población ni siquiera con las grandes facilidades que se les daba a los migrantes extranjeros. La razón era el desprestigio que había conseguido nuestro país ante los ojos europeos en los últimos cincuenta años: México era visto por Europa como una gran tumba, pues a quien no borran las epidemias de viruela y paludismo, lo hacían la gente brava y las guerras.

En este mismo sentido, el negro y el mulato no están dentro de las preocupaciones importantes de la construcción de la nueva nación, a nadie le preocupaba su presencia, pues ya no existían sino como parte de la masa, del pueblo que había que rescatar con la sangre blanca del extranjero. De la misma manera que de la noche a la mañana desapareció la esclavitud de las leyes (y conste que sólo de las leyes), así desaparecieron los negros: sin esclavitud no hay esclavos y los esclavos son negros, por lo tanto los negros ya no existen. No obstante, el "pase y desaparición" del negro no se realizó así de sencillo ni con una mera firma de acuerdos. El negro se vio nuevamente en la necesidad de buscarse un espacio en el nuevo universo social que le tocaba ocupar; espacio que le exigía una vez más la reconstrucción de una identidad y por tanto de una cultura diferente. Sin embargo, su inserción en la masa y el rápido mestizaje, posibilitaron una integración cultural, racial y social menos conflictiva, pues en ese mismo momento castas, negros y pueblo en general tuvieron que configurarse como grupo y poco a poco se establecieron los parámetros que conformarían a la nueva sociedad, propiciándose al mismo tiempo la circulación, en todos los sentidos de infinidad de elementos procedentes de una gran diversidad de culturas. Por su parte, algunos grupos cimarrones se unieron al pueblo, a la masa; otros, los que negociaron con los españoles y se constituyeron en pueblos permanecieron como tales y pasaron a formar parte de los pueblos rurales de México; algunos otros, y tal vez éste sea el caso de los grupos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, se mantuvieron de alguna manera ocultos y un tanto alejados de la población en general, pero aún así eran mexicanos.

Por otro lado, resulta significativa la continua llegada de individuos negros a territorio nacional durante el siglo XIX. Por un lado, los

esclavos fugados de Cuba⁵⁴ encuentran en territorio nacional refugio y libertad, pues con la abolición de la esclavitud en México, se decreta que todo individuo que pise territorio nacional es, por el simple hecho de pisarlo, un hombre libre. Por otro lado, en la segunda mitad del siglo XIX se unieron a la expedición francesa llegada a nuestro país y derrotada el 5 de mayo de 1862, negros de la Martinica, que acostumbrados a los climas tropicales, fueron remitidos a las tierras calientes. En Veracruz fueron de gran ayuda al ejército francés por su resistencia a las enfermedades de la región; además, Napoleón, para completar sus efectivos en nuestro país, pidió a Egipto un batallón de negros de Sudán, de Nubia y de Abisinia para destinarlos igualmente a tierra caliente. El aspecto de estos hombres desembarcados en Veracruz espantaron a la población del puerto, despertando su imaginación a tal grado que se esparció la idea de que eran antropófagos. La gente del puerto, acostumbrada a la presencia de individuos de color desde hacía 300 años, a la convivencia con ellos e incluso, a la integración dentro de la sociedad, sigue manteniendo en su imaginario el estigma imputado al negro.

En otro sentido, la población negra también desapareció de los registros censales. Desde la Colonia, en las relaciones geográficas que se solicitaban al Virreinato, los esclavos negros no se tomaban en consideración para la contabilidad, ya que era como contar a la población de caballos o de alguna otra mercancía; tampoco las castas eran importantes, pues el interés estaba puesto en los establecimientos indios a lo largo del territorio de la Nueva España y en la cantidad de éstos. Sin embargo, sí son tomados en cuenta por Joseph Antonio de Villa-Señor y Sánchez en su *Theatro Americano* realizado en 1748, donde hace una "descripción de los Reynos y Provincias de la Nueva España y sus Jurisdicciones" y contabiliza el número de familias de blancos, de indígenas, de mestizos y de mulatos en las diferentes jurisdicciones que conformaban las Intendencias de la Nueva España. En los censos de la etapa independiente el negro y sus castas quedan sin registro por la misma razón de que se diluyeron en la masa.

El siglo XX, con la Revolución y el surgimiento del indigenismo, reformula de alguna manera el concepto de raza y su relación con la construcción de la nación mexicana, cuya unidad depende de un ideal racial: el mestizaje, un mestizaje biológico y cultural que dará origen al nacionalismo mexicano. De esta manera, es el mestizo el que se

⁵⁴ En Cuba la esclavitud fue abolida hasta 1880.

convierte en protagonista de la historia y de la nación, un mestizo en el que confluyen la sangre de las dos razas que conformaron el país entero: la europea y la indígena, con lo cual se provoca el olvido absoluto del negro y la negación de su existencia. Ahora, las razas sólo son tres: la indígena, la mestiza y la blanca. El censo realizado en 1921 tomó en cuenta la raza del individuo censado, pues "a través de los siglos, los individuos descendientes de los pueblos aborígenes, se han conservado con sus costumbres, entre otras la de no permitir la propagación de la especie con seres de distintas razas. De aquí que, en el censo figuren 248 526 habitantes indígenas, 306 361 de raza mezclada y 11 706 habitantes blancos". Éstas son las únicas razas que se contabilizan, y además se hace de una manera muy general a través de la contabilidad del número de hablantes de algún idioma o "dialecto" indígena. Cuando se trata del conteo por municipio, simplemente se hace un registro por sexo.

En el ámbito del arte y la cultura nacional, el mestizaje y la reivindicación del indio antiguo como parte de nuestro ser actual, tuvieron un papel muy importante. Por ejemplo, en las letras, la temática principal fueron los hechos recientes de la Revolución y la denuncia social referente a las vejaciones sufridas por el nuevo mexicano: el mestizo. El muralismo mexicano, por su parte, se presentó como un espacio de reflexión y representación del acontecer histórico de México donde se valora y mistifica al mundo prehispánico. David Alfaro Siqueiros, con su visión futurista, más que presentar el pasado remoto, plasmó en su obra una imagen del futuro arraigada en el presente y la realidad vividos. Ésta es la razón por la cual, exiliado en Estados Unidos, se une a la lucha del negro por la reivindicación de sus derechos y realiza una serie de pinturas con ese tema; se interesa en el negro por ser un marginado, una minoría que sufre y a la que debe apoyarse. Miguel Covarrubias, otro gran intelectual mexicano, en su estancia en Nueva York, se interesó por la vida cotidiana de los negros de Harlem, sobre la cual realizó una serie de pinturas publicadas posteriormente en su libro *Negro Drawing*. Sin embargo, en ambos casos, el interés por el negro se refleja en esa raza que lucha alrededor del mundo, contra su propia discriminación, en México esa raza no existe más por el simple hecho de que no es percibida, no se le sabe ver, no se le conoce. Ya no es una raza diferenciada, es simplemente un integrante más de la raza mestiza que posibilita el nacimiento del mexicano.

Pero ante todo los grupos con población negra permanecían vivos: ¿de qué manera asumieron su identidad?, ¿ellos mismos se sen-

tían diferentes o se dejaron llevar por las coyunturas sociales de su disolución? Tal parece, que ellos siempre se han sabido diferentes, por un lado frente al indígena, despreciándolo por su "ignorancia" y su "debilidad", y por otro frente al blanco, hacia el cual siempre han tratado de acercarse.⁵⁵ Sin embargo, los negros de la costa no se sienten negros, no se asumen como negros, es más se ofenden si son llamados de esa manera, ellos se autonombbran "morenos", por lo tanto no asumen su negritud pero sí su diferencia frente al otro.⁵⁶ Tal vez no han reflexionado en qué consiste esa diferencia, pero saben perfectamente que la tienen. Ellos en realidad se sienten mexicanos, y como ejemplo está Cuajinicuilapa, que después de la reconstrucción en la tercera década del presente siglo, intenta entrar dentro de la dinámica social y política del estado de Guerrero y del país: construye sus escuelas y demanda maestros para ella, crea su centro de salud, instaura una pista de aterrizaje y conforma una línea aérea para realizar su comercio con poblaciones vecinas e, incluso, con la Ciudad de México. Desde ese momento se lucha por la urbanización y por acceder a la modernidad.

Ser diferente

En 1943, Carlos Basauri presenta ante el Primer Congreso Demográfico Interamericano un breve ensayo sobre la población negra en México titulado *Breves notas etnográficas sobre la población negra del distrito de Jamiltepec, Oaxaca*. Del mismo modo, en los años cuarenta Julio de la Fuente, en sus estudios acerca de las relaciones interétnicas y los cambios culturales y raciales de los grupos indígenas de Oaxaca, aborda, aunque muy someramente, las diferencias raciales y conflictos entre estos grupos indígenas y los grupos negros habitantes de algunas zonas de Oaxaca con los que tienen relación. Finalmente, Gonzalo Aguirre Beltrán realiza en 1946 su obra maestra *La población negra de México* y entre 1948 y 1949 un esbozo etnográfico de un pueblo negro de Guerrero, para completar su investigación sobre la llegada y presencia del negro en territorio nacional. En esos momentos en

⁵⁵ Ellos mismos al momento de escoger mujer o marido, buscan a alguien de color más claro; los mismos padres sentencian: "Prieto tú y prieta ella ¿qué va a salir?!" Es la manera como poco a poco "se va limpiando la cría".

⁵⁶ Comunicación personal. Habitantes de Cuajinicuilapa.

que el movimiento indigenista dominaba casi todas las esferas de la vida de la sociedad posrevolucionaria, desde la literatura hasta las políticas gubernamentales, desde el arte y la educación hasta las ciencias sociales, la introducción de una "nueva raza" (muy distinta a la raza cósmica promovida por Vasconcelos) en la constitución genética y cultural de la población nacional, provocó una fuerte confrontación de las posturas nacionalistas tan firmemente arraigadas. Esto abrió el camino a los estudios afromexicanos en nuestro país, aunque al principio no contó con muchos seguidores; sin embargo, poco a poco algunos intelectuales empezaron a reconocer la presencia de grupos negros "reales" en nuestro país, lo que da inicio a la creación e invención del negro y lo negro, del mismo modo que en la Colonia se dio la invención del indio y lo indio.

Fue a partir de los años setenta que surge el auge en los estudios afromexicanos. En esa década se realizaron una serie de trabajos encaminados a aclarar algunos de los aspectos más relevantes de la historia y la cultura nacional, en el que se empieza a reconocer la importancia de la raza negra en la construcción de la nación y la población mexicana. En 1976 se crea la Asociación Latinoamericana de Estudios Afroasiáticos que posibilita el acercamiento a diversas investigaciones realizadas en algunos estados de la república y que abordan la temática tanto del negro esclavo como del negro actual desde muy distintas disciplinas. Se efectúan congresos y encuentros nacionales de afromexicanistas, y a partir de ahí empiezan a tener significado las palabras *esclavo*, *negro*, *mulato*, etcétera, en los archivos históricos y parroquiales. Lo negro se convierte así, en tema de la cultura popular mexicana y surge un proyecto denominado "Nuestra tercera raíz. La población negra en México", del cual derivan gran cantidad de programas y proyectos como el desarrollado en la Unidad Regional Guerrero de Culturas Populares "Vigencia de la cultura afromexicana de la Costa Chica de Guerrero", en el cual se realizan actividades de difusión y promoción cultural. Más aún, cuando toda la América Latina se encontraba inmersa en los festejos conmemorativos a los 500 años del encuentro o "encontronazo" de dos mundos y a cinco siglos de resistencia indígena, en donde los ojos del mundo estaban puestos en los europeos (entiéndase españoles y portugueses) y los indígenas americanos, los afroamericanistas emprenden una serie de acciones, apoyadas por la Dirección General de Culturas Populares del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, encaminadas al estudio y la difusión de la importancia de la raíz negra en el proceso histórico de estos pueblos.

Mientras que por un lado estas investigaciones y programas han abierto una veta muy importante en el estudio y conocimiento de nuestro propio pasado y presente al hacer cada vez más compleja la visión de nuestro propio mundo y al abrir nuevas perspectivas a nuestro ser como nación, también han propiciado la construcción desde fuera, del pasado y presente de los grupos negros actuales, de sus orígenes, de su forma de ser y de su propia identidad. Tal pareciera que son los mismos investigadores los que, al racionalizar la diferencia, originalidad y especificidad de estos “nuevos” grupos en el contexto intelectual, provocan al mismo tiempo una transformación en la percepción que estos grupos tienen de sí mismos y, por tanto, su identidad se ve nuevamente alterada.

Al integrarse al pueblo mexicano y conformar la “masa”, la identidad de negros y mulatos se vio influida por todo aquello que se utilizó en ese momento para constituir a la nueva nación y al propio mexicano, desde los orígenes indígenas, hasta los elementos europeos. De tal forma que todos, incluso los pocos grupos negros que se mantuvieron “aislados” y lograron conservar una cultura propia, se convirtieron en mexicanos. Basauri señala, a principios de la década de los cuarenta que

... esta población se siente mexicana, también con un patriotismo semejante al de los indios, [...] Hablan en idioma castellano, aun cuando bastante deformado y con un acento parecido al de los negros cubanos. Desconocen en absoluto la lengua que deben haber hablado los primeros negros que llegaron a la Nueva España.⁵⁷

Para finales los cuarenta, Aguirre Beltrán también encontró que los negros de la costa de Gurrero, especialmente de Cuijla

... se consideran mexicanos y con iguales o mayores derechos sobre su territorio que el más xenófobo de los mexicanos; [pues en general] para todos los habitantes de la región, los negros son originarios de Cuijla.⁵⁸

Incluso en la actualidad, esta gente ubica sus orígenes en el mismo territorio que ocupan ahora: algunos habitantes de Cuajinicuilapa

⁵⁷ Basauri, “Breves notas etnográficas sobre la población negra del distrito de Jamiltepec, Oaxaca”, Primer Congreso Demográfico Interamericano, México, 1943, p. 6.

⁵⁸ Aguirre Beltrán, *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México, INI/FCE/UV-Gobierno del Estado de Veracruz, 1995, pp. 29-30.

afirman que "los negros son la raza pura de aquí; los que ahora ve con cabellos lacios son mezcla ya de indios, pero antes aquí vivía puro negro". Sin embargo, el mismo Aguirre Beltrán señala que la difusión de algunos hallazgos etnográficos por medio de las revistas, introdujo cierta duda al respecto, situación que se ha ido incrementando en la zona a raíz de la proliferación de investigaciones, de las que han sido objeto tanto la región como sus habitantes; ahora muchos de ellos se consideran negros, principalmente los que se han interesado en acceder a esferas culturales más amplias; como el caso de algunos maestros de escuela. Uno de ellos, maestro de primaria e hijo de negra y mulato, se siente orgulloso de ser negro: "yo sí me siento negro, me sé negro y estoy luchando porque los demás lo hagan igual".

Todo esto resulta muy gratificante para algunos investigadores. Martínez Montiel afirma que:

En los estados de Oaxaca y Guerrero, donde persiste el tipo físico africano, *ya se tiene conciencia* de la razón de su color y sus rasgos [Aunque no en toda la población, ya tienen la referencia de su procedencia africana o frasterista como lo consigna Aguirre Beltrán en "Cuijla"].⁵⁹

El tener conciencia de la razón de su color y sus rasgos y, por tanto, de sus orígenes "reales" ¿es importante para ellos como grupo? Ellos han vivido con esos rasgos, se saben más morenos que los demás mexicanos, pero su identidad, en el caso de los grupos negros de la Costa Chica se encuentra en aspectos mucho más profundos que tan sólo el tono de su piel; son diferentes pero no sólo por el color. Con esta persistencia de "hacerlos conscientes" de su color y de sus "verdaderos" orígenes, nuevamente se les desarraiga; pues al fin consiguieron sentirse mexicanos, parte de esta nueva nación, y ahora resulta que vuelven a ser extranjeros en un país que tuvieron que hacer propio; por último, encontraron una raíz que los hizo poseedores de un pasado, de una cultura, de un presente e incluso les dio la posibilidad de forjarse un futuro, para encontrarse ahora con intelectuales e investigadores que pretenden despojarlos de unos orígenes que aunque tal vez no sean los reales, son los que ellos adoptaron y por tanto los hicieron reales. Se persiste en la idea de encontrar lo "puro", lo origi-

⁵⁹ *Ibidem*, p. 157.

nal, lo "africano" en grupos que desde su llegada al continente fueron obligados a deshechar todo eso; que tuvieron que integrarse a una sociedad que escogió no volver a verlos sino como parte del pueblo en general, negándoles su especificidad.

Pero ¿qué significa para ellos ser negros ahora que "ya tienen conciencia de la razón de su color"?, ¿cómo se perciben ellos mismos y de qué forma se presentan ante los "otros"?

Del 14 al 16 de marzo de 1997 se realizó en El Ciruelo, Oaxaca, poblado cercano a Pinotepa Nacional, el Primer Encuentro de Pueblos Negros, que llevó como título "Por la memoria de quienes nos legaron su historia y su color." En este encuentro, efectuado por y para los pueblos negros, se dieron cita varias de las poblaciones de la Costa Chica consideradas como negras, con el objetivo de conscientizar y promover (tanto para ellos mismos como para los "otros") el reconocimiento de los habitantes de esta zona como un grupo diferenciado, poseedor de un pasado y de unos orígenes muy diversos a los de los pueblos no negros que los rodean. La reunión también fue organizada por el sacerdote de dicha población, el cual es originario de Trinidad y Tobago y desde hace diez años radica en El Ciruelo. Él ha intentado "establecer una cierta comunión y comunicación entre los pueblos negros de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca", con el fin de que se revalore la cultura de estos pueblos y al mismo tiempo establecer vínculos de contacto entre ellos mismos para compartir su cultura. Lo que se pretende es "compartir la historia de nuestros pueblos, profundizando en nuestro conocimiento de la experiencia histórica y vivida de los pueblos negros en México, en el continente americano, en el mundo", señaló el sacerdote, además dijo que ser negro está en la conciencia y no en el físico de cada persona.

Aunque se estableció que era un encuentro hecho por los mismos pueblos, la dinámica a seguir fue propuesta por el párroco y uno que otro investigador de la zona. En sí, casi todas las preguntas tenían que ver con la forma en que estos grupos se perciben a sí mismos, al mundo y a los "otros" con los que entran en contacto. Una de las preguntas que más reflejó la conformación de la identidad de los grupos fue la siguiente: ¿qué cosas de nuestra cultura nos han permitido sobrevivir como pueblos negros? En general, las respuestas coincidieron en los mismos puntos que a continuación menciono:

1. **Formas de hablar.** Es el hablar *mochó*, es decir, hablar suprimiendo ciertas consonantes de las palabras, además de "hablar con el

- acento propio del negro". Cuando el negro cambia su hablar *mocho* por el hablar *físico* o "correctamente", se le desprecia pues con ello demuestra que está desdeñando a su raza. También el vocabulario del negro es "sólo de él"; por un lado utiliza expresiones "fuertes" y palabras groseras para provocar enojo en las personas; por otro lado, palabras propias como *chirundo*, que significa desnudo, *choco* que es sucio, *chando* que designa a lo desordenado o a aquella persona con el cabello alborotado, etcétera, los hace poseedores de elementos diferenciadores que los unifica como grupo.
2. **Costumbres.** Las que más fielmente los identifica como "negros" son sus costumbres funerarias entre las que se encuentran desde el hacer visible la tristeza y desesperación que provoca la muerte de un ser querido, hasta la música, la danza, la bebida y las "versadas" que todo buen velorio debe tener, sin dejar de lado el ritual del "levantamiento de sombra" ni el "cabo de año". Las costumbres del matrimonio, entre las que destacan el "rapto" de la mujer por el hombre con pleno consentimiento de ella y la virginidad de éstas, situación muy especial y delicada que puede terminar, si no "resulta señorita" en el desprestigio público de la joven y su consecuente calidad de futura "querida". Las costumbres antiguas agrícolas de preparar la tierra para la siembra, también son parte importante de su identidad como grupos negros, aunque ya no se sigan.
 3. **Creencias.** Como la del tono o nagual, todavía muy difundida entre la gente negra y que se refiere al animal que toda persona adquiere al nacer, aunque son pocos los que lo saben. Por otro lado, todavía se mantienen las creencias de los abuelos con respecto a seres sobrenaturales como la Diabla, la Chaneca y la Llorona. Las preparaciones realizadas para atraer lo deseado aún tienen gran vigencia, como la que se hace con las orejas tostadas y pulverizadas de un burro negro; dicho polvo debe agregarse a la comida o bebida de la persona de la que se desea obtener su amor.
 4. **Medicina tradicional.** La tradición de usar hierbas para curar ya sea de "animal" o de "espanto" es aún muy socorrida. El timorral aún se utiliza para bañar al enfermo y descubrir la enfermedad, o bien la herida que contrajo su animal con el fin de poder proporcionar una cura. Asimismo, al agua de clonía, albahaca y huevo sirven para curar el "espanto"; es en la clara del huevo donde se puede saber si el enfermo está "espantado" o no.
 5. **Forma de ser.** El negro es por lo general temperamental y caliente; es mañoso —es decir, tiene "ideas negativas"—, es pícaro y

- juandanguero* (fiestero). Es activo y franco, siempre dice de manera directa lo que siente y lo que piensa; es también violento y orgulloso. Este carácter no es propio de los hombres, la mujer negra tiene igualmente un temperamento fuerte; muchas veces es ella quien motiva al indio a que se la robe. El negro habla mucho y muy fuerte. Es una cultura muy expresiva y de mentalidad enérgica.
6. **Organización para el trabajo.** Para el trabajo se organizan en cooperativas y tequios. Antes, a los tequios se les llamaba *fajina*, pero se ha perdido este calificativo. También se da el "cambio de brazo" que es la ayuda en la milpa, el que es ayudado está obligado a corresponder con la misma ayuda.
 7. **Fiestas y ceremonias.** Cada pueblo tiene su propia fiesta importante que realiza en una fecha especial y que generalmente corresponde al día del santo patrón del pueblo. Una celebración famosa para todos los pueblos de la región es la de Muertos o Todosantos. Nunca faltan en sus fiestas, sean del orden que sean (civil, religioso, etcétera), los jaripeos y las peleas de gallos.
 8. **Danzas y música.** Son parte importantísima para estos pueblos, pues mediante ellas expresa su identidad. Cada pueblo tiene sus propias danzas o bien su propio estilo y forma de bailarlas. Las danzas que se realizan en la región son: la danza de los Diablos, la danza de la Tortuga, la danza del Toro de Petate, la danza del Macho Mula, la danza de la Conquista, el Baile de Artesa y la cono-cidísima Chilena.
 9. **Versos y rimas.** Los pueblos negros se distinguen porque cualquier momento es propicio para echarse un verso y si es "picoso" mucho mejor.

De aquí se desprende dos situaciones importantes. Por un lado, de alguna manera ellos asumen que el color de la piel los hace tener una personalidad especial que los diferencia del resto de los grupos, es decir, ellos son morenos y por serlo son violentos, agresivos y al mismo tiempo alegres y fiesteros; el acento propio del negro es más bien propio del costeño, son especificidades que los hacen diferentes a otros pero no por ser negros, aunque esa sea otro de los rasgos que los diferencian. Por otro lado, los elementos que les dan identidad no se remontan de ninguna manera al África, a los "verdaderos" orígenes que los estudiosos les han enseñado a ver y a buscar; son una complejísima mezcla de rasgos culturales que se han ido formando y transformando a través de su historia y de su estar en el mundo.

Se sienten negros porque se les ha llevado a sentir orgullo de ser negros y diferentes, pero sus elementos identitarios no sólo tienen que ver con el color. De hecho es un rasgo diferenciador, pero no es el que les otorga su identidad, sus orígenes y demás. Ellos mucho antes de que les dijeran sus verdaderas raíces ya tenían su identidad, ya se habían formado como grupos, como unidad.

Bibliografía

- Aguado, José Carlos y María Ana Portal, *Identidad, ideología y ritual*, México, UAM-I, 1992.
- Aguilar, Miguel Ángel, "Fragmentos de la memoria colectiva de Maurice Halbwachs", en la revista de *Cultura Psicológica*, vol. I, núm. 1, México, UNAM, 1992, pp. 5-13.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *La población negra de México*, México, FCE/INI/UV-Gobierno del Estado de Veracruz, 1989.
- _____, *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, México, INI-FCE-UV-Gobierno del Estado de Veracruz, 1992.
- _____, *El negro esclavo en la Nueva España*, México, FCE/CIESAS/INI/UV-Gobierno del Estado de Veracruz, 1994.
- _____, *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México, INI/FCE/UV-Gobierno del Estado de Veracruz, 1995.
- Alberro, Solange, "Olvidar o recordar para ser. Españoles, negros y castas en la Nueva España, siglos XVI-XVII", en *Memoria y el olvido*, Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades, México, INAH (Científica, 144), 1985, pp. 135-144.
- Artes de México. La pintura de castas*, núm. 8, México, 1998.
- Barnet, Miguel, *Biografía de un cimarrón*, Barcelona, Ariel, 1968.
- Basauri, Carlos, "Breves notas etnográficas sobre la población negra del distrito de Jamiltepec, Oaxaca", en *Primer Congreso Demográfico Interamericano*, México, 1943.
- Bonfil Batalla, Guillermo, "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos", en *Papeles de la Casa Chata*, año 2, núm. 3, México, CIESAS, 1987, pp. 23-43.
- Carrera Damas, Germán, "Huída y enfrentamiento", en Manuel Moreno Fraginals (rel.), *África en América Latina*, México, Siglo XXI/UNESCO, 1996.

- Cobean, Robert, "El último de los olmecas Miguel Covarrubias o la pasión por la arqueología", en *Arqueología Mexicana*, vol. 1, núm. 1, abril-mayo, México, INAH, 1993, pp. 64-69.
- Davidson, David M., "El control de los esclavos negros y su resistencia en el México colonial, 1519-1650", en Richard Price, *Sociedades cimarronas: comunidades esclavas rebeldes en las Américas*, México, Siglo XXI, 1981.
- Departamento de la Estadística Nacional; *Censo General de Población de Habitantes*, México, 1927.
- El Nacional*, "El negro histórico y el negro actual", en *Suplemento Nuestra Palabra*, año III, núm. 10, 30 de octubre, México, INI/CNCA/Culturas Populares/Sogem, 1992.
- Fanon, Franz, *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Schapire Editor, 1974.
- Flanet, Veronique, *Viviré si Dios quiere*, México, CNCA-INI (Presencias 16), 1989.
- García Rodríguez, Gloria, *La esclavitud desde la esclavitud*, México, Centro de Investigación Científica Ing. Jorge L. Tamayo A. C., 1996.
- Giménez, Gilberto, *La teoría y el análisis de la cultura*, México, SEP-Comesco-Universidad de Guadalajara, 1978.
- _____, "Materiales para una teoría de las identidades sociales", en *Frontera Norte*, vol. 9, núm. 18, julio-diciembre, México, 1997, pp. 9-28.
- Goffman, Erving, *Estigma, la identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1980.
- Gutiérrez Ávila, Miguel Ángel, *Corrido y violencia entre los fromestizos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca*, México, Universidad Autónoma de Guerrero, 1988.
- Historia General de México*, tt. 1 y 2, México, El Colegio de México, 1981.
- Leante, César, *Los guerrilleros negros*, México, Siglo XXI, 1979.
- Lomnitz-Adler, Claudio, *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, México, Joaquín Mortiz-Planeta, 1995.
- Martínez Montiel, Luz María, "Un imperativo para la educación: recibir nuestra historia cultural. La pluralidad del mestizaje", en J. C. Reyes y L. M. Martínez Montiel (coords.), *Memorias del III Encuentro Nacional de Afromexicanistas*, México, Gobierno del Estado de Colima, CNCA, 1993.
- _____, "La cultura africana: tercera raíz", en Guillermo Bonfil (comp.), *Simbiosis de culturas. Los inmigrantes y su cultura en México*, México, FCE-CNCA, 1993.
- _____, "Nuestros padres negros. Las rebeliones esclavas en América", en Luz María Martínez Montiel (coord.), *Presencia africana en Sudamérica*, México, CNCA, 1995.

- Mellafe, R., *Breve historia de la esclavitud negra en América Latina*, México, SEP (Sepsetentas 115), 1973.
- Moreno Fragnals, Manuel, "Aportes culturales y deculturación", en Manuel Moreno Fragnals (rel.), *África en América Latina*, México, Siglo XXI, UNESCO, 1996.
- Naveda Chávez-Hita, Adriana, *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba-Veracruz, 1690-1830*, México, Universidad Veracruzana, 1987.
- Pérez de la Riva, Francisco, "Palenques cubanos", en Richard Price, *Sociedades cimarronas: comunidades esclavas rebeldes en las Américas*, México, Siglo XXI, 1981.
- Price, Richard, *Sociedades cimarronas: comunidades esclavas rebeldes en las Américas*, México, Siglo XXI, 1981.
- Riva Palacio, Vicente, *México a través de los siglos*, t. II, México, Cumbre, 1958.
- Secretaría de la Economía Nacional, *Quinto Censo de Población*, México, 1934.
- Thompson, John J. B., *Ideología y cultura moderna*, México, UAM-x, 1993.
- Velázquez, María Elisa, "Esclavas de donaire. Algunas notas sobre mujeres de origen africano en la Nueva España", en *Boletín del Museo Nacional del Virreinato*, núm. 21, noviembre-diciembre, Tepotzotlán, Estado de México, INAH, Nueva Época, 1995, pp. 8-11.
- Villaseñor y Sánchez, J. A., *Theatro Americano. Descripción de los Reynos y Provincias de la Nueva España, y sus Jurisdicciones*, México, Imprenta de la Viuda de D. Joseph Bernardo de Hogal, 1748.

Uso y función de la lectura y escritura: una percepción de los mazahuas

LUCINA GARCÍA*

Gracias a la historia es posible conocer sociedades que han crecido cultural y materialmente sin necesidad de incorporar, como parte de sus patrones comunicativos, a la lectura y escritura. Estos grupos se han caracterizado sólo como de tradición oral, lo cual no significa que sus miembros nunca hayan tenido algún contacto con estas prácticas consideradas básicamente escolares.

Hoy día resulta casi imposible encontrar un grupo sociocultural que no haya experimentado de alguna manera una relación con la escritura y la lectura. Estos acercamientos, sin embargo, se viven y asimilan de manera diferente en cada uno de los grupos. Sin considerar estas diferencias y desde una concepción occidental, calificamos de ágrafas a las sociedades que no comparten las normas con respecto a los usos y funciones de la escritura y la lectura, dictadas desde los sistemas escolares y culturales de las sociedades que poseen una larga tradición con estas prácticas. Así, no se contemplan las concepciones simbólicas culturales específicas que para una sociedad pueden tener un mismo hecho o fenómeno social.

En este sentido de la diferenciación de concepciones de uso y función de la escritura y de la lectura expondré algunos testimonios, los cuales surgen de un gran número de materiales grabados y observa-

* Maestría en Lingüística, ENAH.

ciones realizadas en dos comunidades mazahuas, grupo que por cierto no posee un sistema de escritura en su lengua indígena, aunque desde hace algunos años han tenido una convivencia cotidiana con el español escrito.

Al respecto, existen elementos o situaciones particulares que necesariamente deben considerarse cuando se sugiere el estudio de la escritura y de la lectura o el de un proceso de alfabetización en grupos neoalfabetizados, es decir, aquellos en los que estos modos de comunicación son nuevos, y por tanto, no cuentan con una tradición de lengua escrita.

En principio debemos entender, de acuerdo con el planteamiento de Hymes,¹ que las habilidades de lectoescritura están íntimamente relacionadas con las normas de comportamiento lingüístico y comunicativo de una sociedad. Desde este punto de vista, los usos y funciones de éstas suelen ser distintos en cada uno de los grupos donde se utilizan. Esto quiere decir que su significado cultural² es también diferente.³

Si entendemos qué representa para los sujetos el uso de la lectura y de la escritura al interior de su sistema simbólico cultural, podemos replantear los supuestos a partir de los cuales se construyen los proyectos de alfabetización, dirigidos a comunidades o grupos que no tienen tradición escrita. En tal sentido, tanto los planteamientos teóricos como los metodológicos deben responder a estas concreciones.

De esta manera, no es posible hablar o proponer una definición uniforme de lectura y escritura o alfabetización (*literacy*) sin antes conocer las condiciones por las que estos medios de comunicación son elegidos y los objetivos que cumplen. Todo ello considerando a los demás canales de comunicación existentes en el grupo en cuestión.

Jenny Cook-Gumperz⁴ señala que a pesar de los esfuerzos por definir a la alfabetización, independientemente del contexto cultu-

¹ Hymes, "Models of the interaction of language and social life", en J. J. Gumperz y D. Hymes (comps.), *Directions in sociolinguistics: The ethnography of communication*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston Inc., 1972.

² Lo cultural lo entendemos como una red de significaciones y de sistemas de sentido propios de un determinado grupo. Dentro de esta red consideramos a los sistemas de comunicación, y al interior o como parte de éstos a la escritura y la lectura.

³ En este sentido, aquí entenderemos a la lectura y a la escritura como formas o modos de comunicación con especificaciones muy concretas culturalmente. Hymes considera también que el uso de estas formas entrarían como un asunto comunicativo.

⁴ Cook-Gumperz, "Literacy and schooling: an unchanging equation?", en *The social construction of literacy*, Nueva York, Cambridge University Press, 1986.

ral, no ha sido posible lograrlo, pues algunos elementos prescritos como inherentes a la cultura deben permanecer como parte intrínseca de esta definición. La misma autora agrega que se ha planteado que la alfabetización se encuentra íntimamente asociada con otros procesos que van más allá del ámbito educativo, esto es: el cambio cognoscitivo, el desarrollo económico o el cambio social. Estas consideraciones, sin embargo, no habían atendido la parte comunicativa, cuestión que para nosotros es relevante.

A partir de la década de los setenta, los estudios acerca de la educación se basaron en los usos de la alfabetización, de la escritura y de la lectura, circunscribiéndolos en especial al interior de los recintos escolares. El enfoque etnográfico educativo de estas investigaciones resultó sumamente interesante y novedoso.

Las aportaciones más relevantes en el campo educativo fueron básicamente dos: por una parte, la atención otorgada a la dimensión histórica y material de la realidad educativa y al replanteamiento del concepto escuela; por otra, el señalamiento de la multidiversidad de actores sociales que participan de la actividad educativa, así como un conocimiento más profundo de las situaciones que inciden directamente en el sentido y utilidad de la educación.⁵

A mediados de esa misma década, dentro del campo de la lingüística nació el interés en el estudio de la lectoescritura. Las investigaciones realizadas, algunas de las cuales comentaremos más adelante, proponían un enfoque más comunicativo que educativo, con lo que se buscaba conocer cuál era el funcionamiento de estas habilidades consideradas tradicionalmente escolares, dentro de un contexto más amplio: la comunidad. La tarea era observar los usos y las funciones que éstas cumplían fuera de los recintos escolares. Uno de los primeros interesados en tales estudios fue Keith Basso,⁶ quien planteó el análisis de la escritura y lectura, considerándolas, en un inicio, como una actividad comunicativa. Además señaló que todas las investigaciones realizadas al respecto permitirían enfatizar los factores socioculturales que influyen significativamente en los usos de los códigos escritos.

Desde esta perspectiva etnográfica comunicativa y siguiendo algunos de los planteamientos propuestos, primero por Basso, se ha

⁵ Para una exposición más detallada sobre este aspecto, puede consultarse el trabajo de Beatriz Calvo, "Etnografía de la educación", en *Nueva Antropología*, revista de Ciencias Sociales, vol. XII, núm. 42, México, UAM-I/Conacyt, 1992, pp. 9-27.

⁶ Basso, "The ethnography of writing", en Richard Baumann y Joel Sheerzer (comps.), *Explorations in the ethnography of speaking*, Londres, Cambridge University Press, 1974.

estudiado el fenómeno de la alfabetización en diversos grupos socioculturales. Los resultados muestran, una vez más, que es indispensable considerar la parte sociolingüística y comunicativa, cuando se trata de definir los procesos de lectura y escritura o en términos más generales de la alfabetización. Tomemos algunos casos en los cuales se ha visto el funcionamiento de estos modos de comunicación al interior de algunos grupos culturales. En los estudios que comentaremos a continuación se destaca la importancia de analizar los usos y funciones de la lectoescritura en los contextos extraescolares, además de subrayar que éstos están estrechamente vinculados con los sistemas de significación cultural y sociolingüística.

Susan Philips,⁷ por ejemplo, muestra cómo entre los miembros de una reservación india en Warm Springs, existen dos modelos divergentes de lectura y escritura, que corresponden también a desiguales pautas socioculturales y de comunicación. Cada uno de estos modelos presenta diferentes estilos de aprendizaje de la lengua así como de socialización.

Cuando este modo de interacción, según la autora, se introduce en los patrones tradicionales de comunicación, altera en cierta medida lo establecido, pues esta sociedad no posee una tradición de lectoescritura. Los conocimientos no se adquieren por medio de los textos, culturalmente este proceso de enseñanza aprendizaje se relaciona con otros modos de interacción en donde los sujetos toman parte activa. En el ámbito escolar esta situación se complica aun más, ya que se piensa que los niños indios no son capaces de entender lo que se les está enseñando, porque no actúan como lo hacen los blancos, es decir, no responden con las pautas culturales que les son ajenas.

La investigación realizada por Reder y Green,⁸ entre los esquimales de la bahía de Seal, muestra cómo en este grupo existen dos sistemas de lectoescritura, uno interno y otro externo, mismos que reflejan los usos de las dos lenguas habladas por esta comunidad, es decir, el ruso y el inglés. Cada uno de los sistemas de escritura y lectura se encuentra asociado a diversas estructuras organizativas y, en ese sen-

⁷ Philips, "Participant structures and communicative competence: Warm spring childre in community and classroom", en Courtney B. Cazden, Vera P. John y Hymes (comps.), *Functions of language in the classroom*, Nueva York, Teachers College Press, 1972.

⁸ Reder y Green, "Literacy as a functional component of social structure in an Alaska fishing village", ponencia presentada en la 78a. Reunión Anual de la American Anthropological Association, Cincinnati, Ohio, diciembre de 1979 (manuscrito).

tido, forman parte activa del orden sociocultural imperante en la aldea. Los autores describen cómo, por ejemplo, la lectura y escritura en ruso tienen un significado íntimo, cotidiano, de cohesión interna. En inglés, estas mismas prácticas se vinculan a cuestiones externas, formales. Todo esto no resulta conflictivo ya que en el grupo este modo de interacción forma parte de sus patrones comunicativos. Sin embargo, los miembros de esta comunidad deben respetar los dos sistemas establecidos, es decir, deben utilizar cada uno de ellos, en el momento preciso y de acuerdo con lo que se hace o se dice. El uso de uno u otro sistema está definido por el contexto y la situación comunicativa.

Finalmente, los autores proponen que “las dimensiones émicas (internas) entre las diversas prácticas de lectura y escritura tienen efectos poderosos sobre el desarrollo de la alfabetización en la aldea esquimal”.

El trabajo realizado por Scribner y Cole,⁹ es otro caso en el que se ilustra cómo los factores culturales determinan el uso de la lectura y escritura. En esta investigación, la cual se realizó entre el grupo vai del África Occidental, los autores nos dan cuenta de tres sistemas de escritura en tres lenguas diferentes. A cada uno de estos sistemas le corresponde un dominio propio de aplicabilidad, que se caracteriza por las diferentes formas en que la escritura entra en las actividades cotidianas. Así, la lectoescritura en lengua vai se usa para los asuntos familiares al interior de la comunidad; en inglés para tratar los asuntos con el gobierno, las escuelas y las instituciones económicas modernas controladas por los liberios de habla inglesa; en árabe para lo exclusivamente religioso.

Entre los vai, esta organización comunicativa a través de la lectoescritura ha permitido crear las condiciones para realizar una gran variedad de actividades, las cuales reflejan diferentes tipos de prácticas sociales. Y como en el caso de los grupos señalados anteriormente, estas prácticas en una u otra lengua no se confunden ni se mezclan.

En el caso del grupo estudiado por Fishman,¹⁰ las tradiciones de alfabetización se dan en dos lenguas. Esto también repercute en la práctica de la lectoescritura. El grupo tiene perfectamente definidos

⁹ Scribner y Cole, “Literacy without schooling: testing for intellectual effects”, en *Harvard Educational Review*, 48, núm. 4, 1978.

¹⁰ Fishman, “Conservación y desplazamiento como campo de investigación”, en Paul L. Garvin y Yolanda Lastra de Suárez (eds.), *Antrología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, México, UNAM-IIA (Lecturas Universitarias, 20), 1974.

los usos, funciones y contextos en los cuales se han de utilizar cada uno de estos sistemas. Por ejemplo, en la lengua materna del grupo étnico, la tradición literaria se asocia a cuestiones sentimentales, simbólicas y de transmisión de tradiciones propias. La práctica de la lectoescritura en la lengua dominante tiene básicamente una funcionalidad instrumental.

De acuerdo con sus observaciones, el autor sostiene que la lectoescritura presenta una funcionalidad comunitaria simbólica en la lengua del grupo étnico, interrelacionándose con papeles específicos asignados por la tradición y los modos de vida de los diferentes grupos étnicos. En el otro caso, este mismo proceso de lectoescritura no alcanza a trascender los patrones de comportamiento, se le ve entonces como un simple instrumento funcional y práctico, es decir, no trastoca el sistema de valores simbólicos de la comunidad.

Los ejemplos expuestos nos permiten entender que los usos y funciones lectura y escritura, no están determinados por las instituciones escolares. Hay una serie de cuestiones culturales que trascienden las prescripciones formales educativas. Podemos afirmar que aun en sociedades con una tradición escrita, la funcionalidad de la escritura y lectura no responde a lo formal. Por otra parte, este tipo de problemáticas se aprecia de manera diferente cuando en un grupo sociocultural conviven más de una lengua, y en donde una de ellas tiene o se le considera con un estatus menor.

Una descripción sociolingüística de los mazahuas

La descripción etnográfica comunicativa que presento con respecto a los usos y funciones de la lectura y escritura en dos poblaciones mazahuas está vinculada directamente con la situación sociolingüística que se presenta en estas comunidades lingüísticas.¹¹ Para iniciar esta exposición, comenzaré por las problemáticas más generales de cada una, y posteriormente me centraré en los puntos específicos que considero como los más importantes.

Santa Cruz El Tejocote, Pezhe, es un poblado que pertenece al municipio de El Oro de Hidalgo, en el Estado de México. La mayoría

¹¹ Vamos a entender el término de comunidad lingüística como un sistema de diversidad organizado, el cual se sostiene por normas y aspiraciones comunes y donde los miembros de esa comunidad varían típicamente en relación con ciertas creencias y otros aspectos del comportamiento.

de sus habitantes es de origen indígena; tienen como lengua materna el mazahua (L1) y han aprendido como segunda lengua el español. El conocimiento de esta segunda lengua (L2) es más común entre los jóvenes y niños; se usa en las conversaciones más formales (reuniones comunitarias, escolares e institucionales), y es aprendida en la escuela.

El uso y conocimiento del mazahua es mucho más generalizado entre la población joven, y aun más entre las mujeres, niñas, jóvenes y adultas. La primera socialización de los niños se ha dado en la lengua indígena. Las madres de familia, al encargarse directamente de esta socialización, hablan a sus hijos en mazahua. Las conversaciones familiares y en general las que se establecen al interior de la comunidad son, por lo regular, en esta lengua.

Quiero prender español, ese mazahua ya lo sé todo...*

Yo veo que las señoras siempre hablan de mazahua... su comadre se ponen a platicar, no sé que tanto dicen, por eso sí, se ponen a platicar... porque hay unas señoras que ya son grandes nos saben hablar de español nada más puro de mazahua...*

Yo a mis hijos les hablo todo de mazahua... es el más trabajoso para enseñar a personas como ustedes [refiriéndose a nosotros]...*

A mis hijos les hablo de mazahua pus no sé hablar bien de castellano, antes no hablaba nada nada... mi esposo me enseñó hablar de castellano...*

[A mis hijos] sí les hablo de mazahua porque es su idioma, porque es costumbre, es el más común, aquí en Tejocote todos hablan de mazahua...*

La gente de mi comunidad hablan el mazahua todos los tios, los ancianos, las ancianas, pueden hablar bien el mazahua, pero no pueden hablar bien de español...*

Yo aprendí el mazahua cuando apenas era pequeño, escuchaba bonito a mi mamá y mi papá, yo supe cuando pedía tortilla o cuando pedía agua, por eso yo aprendía el mazahua cuando pequeño, cuando empecé a hablar...*

Las funciones comunicativas del *jñatro* (mazahua) siguen siendo amplias, no sólo se realizan en los espacios íntimos y familiares, sino

* Habitante de Santa Cruz.

también en los públicos, como en las conversaciones que se establecen en la calle, tanto en la propia comunidad como fuera de ella.

En este sentido, podemos señalar que no se hacen comentarios o juicios desvalorativos hacia la lengua indígena, ni se nota rechazo o menosprecio hacia ella. El mazahua tiene en esta comunidad una vitalidad y funcionalidad sistemática.

Caracterizando sociolingüísticamente a los mazahuas de El Tejocote, podemos decir, de manera general, que éstos se encuentran divididos en dos grandes grupos. Las mujeres jóvenes, adultas y ancianos entrarían dentro del grupo de bilingües incipientes, mientras que los hombres jóvenes, adultos y niños formarían parte de los bilingües funcionales.

El caso de la comunidad de San Nicolás Tultenango es totalmente diferente; aun cuando la mayoría de sus habitantes también es de origen indígena, su situación sociolingüística contrasta de manera significativa con la población anterior. Los pobladores de esta comunidad tienen como lengua materna el español y algunos adultos jóvenes han aprendido el mazahua como segunda lengua. Se puede decir que entre los niños son muy pocos los que entienden o hablan esta lengua. Los ancianos —por cierto en número bastante reducido en la comunidad— son los únicos que aprendieron como lengua materna el *jñatro*.¹² En esta comunidad la lengua indígena ha sido desplazada y todos los espacios comunicativos han sido ocupados por el español. En este sentido podemos afirmar que nos encontramos ante un caso más de sustitución lingüística en donde el mazahua es ahora la segunda lengua.

Yo como mis hijos yo nunca les digo así... sí entienden pero no lo pueden sacar (el mazahua)...**

No lo entienden... no lo entienden, cuando mi suegra le dice alguna palabra así... no lo entiende, a mí me pregunta la Sarita que qué le da a entender la señora, y ya les digo pues fíjate hija que en español te da a entender esto... **

Por hay unos que sí lo entienden... mi muchacha ese sí lo entiende, pero no lo ha-

¹² Aún con lo poco confiable que son los censos poblacionales, el correspondiente a 1990 señala que únicamente son 194 personas mayores de cinco años las que hablan mazahua y español. Para el rubro de hablantes monolingües en lengua indígena, se señala sólo cuatro personas. El censo no marca sociolingüísticamente las características de ser bilingüe o monolingüe en lengua indígena.

**habitante de San Nicolás. Beatriz Calvo, 1992.

bla... hay muchos que sí entienden de mazahua, qué es lo que dice pero no lo hablan.**

Uh, desde que nací, cuando iba a la escuela ya había español enton's hablaba español. [Cuándo aprendiste a hablar el mazahua] pues desde que me vine aquí, empezaba a remedar a mi mamá y a las señoras pero no podía hablar, ahora ya más o menos...**

Todas las gentes [que] viven en el pueblo son duros de hablar de mazahua, ese ya no es conocido, por eso ya no entienden.**

Los adultos de esta comunidad, mujeres y hombres, hacen uso del mazahua, sobre todo al interior de los hogares y para las conversaciones íntimas, sin embargo, existe un rechazo generalizado a asumir que se habla esta lengua. Por otra parte, la población joven y los niños no hablan el *jñatro*, aun cuando algunos lo entienden. Por tanto, sociolingüísticamente la gran mayoría de esta población se puede considerar como bilingües incipientes con menor *proficiencia* en mazahua como segunda lengua.

La lectoescritura entre los mazahuas

Por principio de cuentas debo plantear que en ninguna de las dos comunidades, la escritura y la lectura tienen usos y funciones sistemáticas. En ambos casos, dichas modalidades de comunicación, como les llamamos a estas dos habilidades, no forma parte del sistema o patrones comunicativos de estos conglomerados lingüísticos. Esto no significa, sin embargo, que exista una ausencia o un desconocimiento total de tales modalidades.

Externamente, los pobladores de ambas comunidades han tenido, de manera irregular, contactos con los medios de comunicación escritos y electrónicos. Los integrantes de la comunidad de San Nicolás, por ejemplo, viven en un ir y venir a la ciudad. Su calidad de población migrante les permite tener un contacto mucho más cotidiano con la cultura escrita. Desde luego, en algunos casos, esta relación solamente es visual, ya que como constataremos más adelante, existe un porcentaje elevado de personas que no saben leer y/o escribir.

Los pobladores de Santa Cruz, por su parte, aun cuando salen de su comunidad, no lo hacen de forma regular, ya que son muy pocas

las personas que trabajan fuera, por tanto, su convivencia con lo escrito ha sido y es menos constante.

En estas comunidades se han vivido y viven experiencias educativas mediante tres vías. Por una parte, tenemos los servicios que el Estado ofrece por medio de escuelas, jardín de niños, primaria y telesecundaria. Por otra, se han promovido y organizado cursos de alfabetización para adultos apoyados tradicionalmente por el Instituto Nacional de Educación de Adultos (INEA), y en fechas recientes por los grupos religiosos. Una tercera fue la que se llevó por medio del proyecto "Una experiencia de alfabetización bilingüe en comunidades mazahuas del Estado de México", auspiciado por Conacyt y el Departamento de Investigaciones Educativas (Cinvestav, IPN). Con esto quiero señalar que, la convivencia con lo escrito y la lectura ha sido cotidiana, al menos al interior de los recintos escolares. Y, ésta ha sido compartida por un número considerable de pobladores y, sobre todo, por los integrantes de las tres últimas generaciones.

No cabe duda, por otra parte, que estos acercamientos al mundo de la escritura y lectura han sido muy variados y por periodos de tiempo también muy irregulares. El caso de las mujeres, por ejemplo, muestra que la gran mayoría sólo ha cursado hasta el tercer año de primaria, mientras que los hombres han tenido la posibilidad de cubrir hasta el sexto año. Esta desigualdad en la escolarización es una cuestión que se genera por dos razones: en primer lugar, por el hecho de que entre el grupo mazahua existe un alto grado de migración principalmente a las ciudades de México y Toluca, y quienes emigran trabajan como ayudantes de albañil o como domésticas. Las mujeres, por lo regular, salen de su comunidad a la edad de diez o doce años. Los varones tienden a hacerlo un poco después, entre los 15 y 17 años, mientras tanto se dedican a ayudar en las labores del campo.

En segundo lugar, un argumento bastante recurrente y muy común entre los propios mazahuas es que las mujeres no necesitan terminar la escuela, o aprender mínimamente a leer y escribir, ya que una vez que se casan, no les va a servir para nada, por ello no se considera útil que aprendan esas habilidades.

Acá este señor que tiene una niña como Belem, no las manda a la escuela, una que otra va, pero a la otra no la deja... y él dice: si ella no quiere estudiar, es más, para qué le va a servir, se va a casar, ni provecho le va a sacar.**

Dicen que para el hombre todavía es útil, que le va a servir más a un hombre que a una mujer [ir a la escuela].*

Yo pienso que ya van por igual... entonces ahorita ya la mujer va a la escuela igual que el hombre... la muchacha pues ya trabaja antes de seguir estudiando.**

Esto ha llevado a que sean los niños quienes por lo regular logran terminar la escuela primaria y en algunos casos también cursan la telesecundaria. Después emigrarán hacia la ciudad para emplearse como ayudantes de albañil. Lo anterior explica que ellos tienen mayores posibilidades de aprender a leer y escribir, o al menos están mucho más expuestos a estas prácticas escolares. Además de que, posteriormente, serán ellos, y no las mazahuas, los que comprarán ciertas revistas, lo cual hará que ahora por voluntad propia se acerquen a la lectura.

Los cuentos... este la revista semanal de los futbolistas... ahorita está muy de moda lo de la lucha libre... todo eso...**

Mire ahorita hay muchas novelas de luchas libres, ahorita ven muchas revistas de un karateca... ahora usted va a una casa y va a encontrar revistas, puras revistas, porque... el periódico casi no les interesa, porque no trae nada bueno a ellos, lo que les interesa es ver figuras...**

Exactamente más que nada el libro de esas, de decirle de "el botijas" ...otras cosas yo no veo que les interese mucho a la juventud...**

Si bien este tipo de comentarios surgen por la práctica de la lectura en español, suelen ser mucho más fuertes con respecto a la posibilidad de aprender en la lengua indígena. Esto es considerado como un gusto personal ya que como ellos mismos comentan no les redituaria absolutamente nada. Enseñarlas en la escuela no es práctico, ya que cuando salen de sus comunidades todo está escrito en español.¹³ Es importante comentar que la mayoría de los miembros de ambas comunidades no han tenido contacto con el mazahua escrito.¹⁴

En 1985 y 1986, el INEA del Estado de México promovió algunos cursos de alfabetización de adultos entre los mazahuas. Sin embargo, al poner en práctica dichos cursos, se enfrentaron al problema de

¹³ En la comunidad de Santa Cruz, tanto el preescolar como la escuela primaria pertenecen al sistema educativo bilingüe, sin embargo, en ninguna de las dos instituciones se imparte este tipo de educación.

¹⁴ Esto es de cierta manera normal, ya que no existen materiales elaborados e impresos en esta lengua.

que un gran número de pobladores de las comunidades del noroeste del estado eran indígenas que hablaban muy poco el español, por lo que el instituto decidió plantear un programa de alfabetización bilingüe español-mazahua.

Bajo el auspicio de este programa, en 1987 se elaboraron algunos materiales didácticos bilingües, que proponían un alfabeto mazahua, material de lectura y ejercicios de escritura, además de una guía práctica para el alfabetizador. Dichos documentos, sin embargo, nunca se pusieron a disposición de los adultos y mucho menos fueron probados en los grupos de alfabetización para saber si funcionaban o no. Por tanto, este material en lengua mazahua y español nunca se difundió ni entre la población de las comunidades mazahuas, ni entre los jóvenes alfabetizadores.

Así, la primera y probablemente la única experiencia que tuvieron los mazahuas de San Nicolás y Santa Cruz con la escritura y la lectura en mazahua fue la del programa de educación bilingüe (mazahua-español) del cual ya hemos comentado. Este acercamiento a la alfabetización en la lengua indígena, con materiales didácticos en mazahua, al parecer no fue capaz de crear alguna curiosidad por conocer y/o aprender a escribir y leer en esta lengua. Entre los argumentos que se esgrimieron para justificar su falta de interés están, por ejemplo, ¿por qué escribir y leer en *jñatro* si nunca vamos a utilizarla, así como tampoco la vamos a poder ver en los libros o revistas?¹⁵ Argumentos que, por otra parte, son ciertos. En realidad ninguno de los organismos encargados, específicamente de la educación indígena en nuestro país, ha diseñado y elaborado de manera expedita y masiva, materiales en lengua indígena mazahua.

Si yo supiera [bien] leer y escribir de español entonces si entonces si ya por ya así no me iba a ser muy trabajosos así de mazahua...*

Pos yo este... pos si, yo sigo que sí estaría bien pero [se refiere a la posibilidad de leer y escribir en mazahua] pero pos, pos yo en sé nada de hablar de mazahua... por eso no me animo...*

¹⁵ El INEA publicó en 1987-1988, dos materiales didácticos bilingües (*En shiskwama jñatro. Población mazahua libro del adulto y Guía para la alfabetización. Población mazahua*). Estos materiales no se difundieron de manera amplia. En San Nicolás y Santa Cruz no sabían que existían, a pesar de que algunas personas de la primera comunidad habían participado en el curso de alfabetización organizado por esta institución, en la comunidad de La Jordana.

No pos yo quiero prender a leer y escribir español... pos de mazahua yo lo sé hablar dice... pos espero es muy trabajoso, pos es lo que uno... por eso a mi digo yo este... pos este ya ves lo que me enseñaron el lunes ya ni me acuerdo.*

El caso de la enseñanza a los adultos es otra situación bastante complicada. Las opiniones de los mazahuas suelen ser contradictorias. Los siguientes ejemplos refuerzan lo que afirmamos:

A mí la verdá se burlaron varias personas porque yo que sabía que más o menos estaba aprendiendo...*

Por ejemplo que como se deban esas clases que estaban locos... cosas... que nada más era una pérdida de tiempo... que pues eran unos indios, en fin una serie de cosas...*

Bueno, gente grande ya no maestra, porque ellos dicen —¡ay! yo ya voy pa' viejo ya no me importa, eso, eso es lo que le van a decir... y se los seguirán diciendo porque... ya se sienten unas personas que ya no les importa eso... ellos ya pasó su juventud... ya pasó su edá... ya cuando tienen de cuarenta años ya no les importa... aunque hay otras partes que sí estudia y aquí no... aquí la gente dice no me importa, no me interesa... y ya...*

Con respecto a la posibilidad de aprender a leer y a escribir, en lo general se dan algunos cuestionamientos como los siguientes: si bien se considera que no tiene demasiada importancia el hecho de saber o tener conocimiento de estas habilidades, también se afirma que resulta mucho mejor y, sobre todo, más necesario realizarlo en español. Durante las entrevistas algunas personas aceptaban que sería bueno leer y escribir en la lengua indígena, sin embargo, siempre argumentaban diferentes cuestiones para decir, finalmente, que no era posible hacerlo en dicha lengua. Revisando estas opiniones y observando las actitudes de los mazahuas, es posible afirmar que en estas dos comunidades se presenta un marcado agrafismo social, que pesa sobre esta lengua; que se le califica de difícil para escribirla, y que resulta mucho más fácil y práctico hacerlo en español. Por otra parte, siempre se presenta la comparación entre el mazahua y el español. Quizá hasta cierto punto esto es entendible, puesto que su referencia inmediata es, por una parte, el hecho de que en la escuela se enseñe en español y no en mazahua y, por otra, que todos los libros y revistas que ellos conocen y han visto están en esa lengua.

Los siguientes testimonios son un ejemplo de estas actitudes y creencias que los mazahuas externan en sus discursos. En ellos se

hace alusión a varios puntos como la facilidad o dificultad de escribir en una u otra lengua, la funcionalidad de la lengua escrita tanto interna como externamente a la comunidad, y el rechazo a que la lengua indígena acceda a un sistema de escritura.

Me gustaría conocer todas las letras de mazahua y leer. A mis hijos no les hablo de mazahua, bueno un poco [pero] no me entienden. Como que me oigo mal al hablarle de mazahua...*

Me gustaría en mazahua... me gustaría ascribirlo... porque me gustaría ascribir ... sabe que ascribir y cuando no sabe ascribir tiene que hablar personal...*

Pues yo a mí me gusta, pero lo que no fui ninguna vez a la escuela, por eso que me estorba mi lengua pues no sé hablar bien...*

Si yo supiera leer y escribir de español entonces sí, entonces sí ya por ya así no me iba a ser trabajosos así de mazahua...**

Aquí la gente piensa que por lo regular no se puede escribir, que quién sabe qué... luego decía ¡ay! cómo es que lo vas a poder escribir...**

Sí, mejor en español, no en mazahua... yo lo puedo hacer en español... sí...**

Mejor lo hacen en español para que entiendan mejor... porque en español se les hace más fácil...**

Cada testimonio de las personas de una y otra comunidad, permite observar que en ambas se hace alusión a la dificultad de poder escribir en mazahua. Asimismo, afirman que para aprender en esta lengua es necesario, primero, saber hacerlo en español. Se considera que debe darse una transferencia de las habilidades de una lengua hacia la otra.

Afirmaciones como las anteriores suelen ser bastante comunes y cotidianas en situaciones en donde las dos lenguas que conviven tienen estatus diferentes. Según los trabajos de Muñoz *et al.*¹⁶ es posible confirmar que en estas dos comunidades se dan una serie de creencias y actitudes con respecto a la(s) lenguas y su uso y función

¹⁶ Muñoz *et al.*, "La inconclusa transición al lenguaje escrito y la tradición escolar en la alfabetización de adultos mazahuas", en Roberto Blancarte (coord.), *Estudio de México, perspectivas para la década de los 90's*, México, Instituto Mexiquense de Cultura/Gobierno del Estado de México, 1994.

comunicativa, incluyendo en éstas a la lectura y la escritura. Dichas actitudes y creencias se representan en el discurso metalingüístico de los hablantes. Éstas, señalan los autores, son actividades comunicativas normales dentro del comportamiento social de los hablantes.

Hasta aquí hemos tratado básicamente el comportamiento de los adultos, en lo que concierne a la lectura y la escritura. El caso de los niños es otra cosa, aunque desde luego no tan diferente. Ellos asisten a la escuela, en donde estas prácticas tienen prioridad durante la mayor parte de las sesiones de clase. En este sentido, los niños tienen un acercamiento mucho más estrecho con estas modalidades comunicativas, aunque desde luego, exclusivamente en español. Sin embargo, por lo que pudimos observar, éstas sólo tienen funcionalidad y uso al interior del recinto escolar. Ellos copian, escriben dictados, hacen resúmenes y leen sus libros de texto. Pero estas actividades las realizan en general al interior del salón de clase y en sus casas sólo las practican con las tareas que les encarga el profesor. Los niños no se muestran motivados por realizarlas de manera espontánea. Por ejemplo, como parte de sus recreaciones no aparece el jugar a la escuelita. Esto los llevaría, como parte de la dinámica del propio juego, a involucrar actividades como las de la escuela, es decir, leer y escribir. Sin embargo esto no se da. Lo cual nos conduce a pensar que no hay una apropiación e interiorización de tales habilidades, ni aun en español.

Lo anterior manifiesta que los niños mazahuas de San Nicolás y Santa Cruz leen y escriben porque se ven orillados a hacerlo; por obligación, por cubrir y cumplir con una tarea. No existe otro tipo de motivaciones. No se ha creado “la necesidad de leer o escribir”.

Ni la institución escolar ni los profesores contribuyen a fortalecer o a realizar estas habilidades fuera del recinto educativo. Con casos tan simples como los siguientes, ejemplificaremos lo que comentamos; el profesor no manda recados escritos a los padres de familia; o cuando los cita a una reunión lo hace de manera verbal, es decir, le dice al alumno que le diga a su padre que lo invita a ir a la escuela. Por otra parte, en contadas ocasiones los tutores son requeridos en la escuela para enterarlos del aprovechamiento de sus hijos; por supuesto, ellos tampoco muestran preocupación por las cuestiones escolares de sus niños. Los profesores —opinan los padres— son quienes se deben encargar de los niños en lo que se refiere a la enseñanza y aprendizaje de los asuntos escolares.

A veces si son recados de escuela, mandan papelito escrito, eso lo llevan con sus papases... pero algunos no saben leer, entonces le dicen al niño que le diga a su mamá... *

Es más fácil que lo inviten a una así personal... es mucho más fácil preguntar si hay duda, de lo contrario, quién responde por algo que está escrito y no se entiende... ** [esta madre de familia, en particular comentó que como su hijo no sabe leer y escribir bien —su niño cursaba el tercer año de primaria—, en ocasiones no podía leer lo que había escrito en su cuaderno porque no le entendía.]

[A veces mi hijo] si me dan papelito escrito... luego no lo leemos, porque no sabemos o porque no nos interesa... **

En este mismo contexto escolar se exige que los padres de familia, al menos, sepan escribir sus nombres y/o firmar. Los profesores ya no aceptan que sólo impriman la huella digital en las boletas de calificaciones. Este tipo de afirmaciones muestran que a la escritura y a la lectura sólo se les da importancia en la medida en que se utilizan al interior de la escuela y para la escuela. Y más aún, se considera que alguien sabe leer y escribir cuando puede poner su nombre en un papel.

Luego le piden que firma la boleta, cómo les va a firmar si uno no sabe leer, pero en cambio, sabiendo leer ya lo puedo firmar si no está el papá... ahorita ya no quieren puras huellas... que quieren de escribir su nombre ps si no sé cómo... *

En estos testimonios podemos observar cómo los padres de familia nuevamente asumen que la lectura y la escritura tienen utilidad para el ámbito escolar, para resolver cuestiones prácticas, pero sólo a nivel institucional. Leer fuera de la escuela no tiene sentido o no presenta una funcionalidad práctica.

Lo escrito en el entorno de la comunidad

El “bombardeo” constante al que se enfrentan los mazahuas con la propaganda escrita fuera de la comunidad no aparece al interior de las poblaciones. Es notorio observar que las tiendas de estos poblados no tienen un nombre impreso en su fachada. En todo caso, para distinguir una tienda de otra, se le reconoce con el nombre de su propietario: “la tienda de don Agustín”, o por su ubicación dentro de la comunidad: “la tienda de la loma o la tienda que está pasando el puente”. La

propaganda comercial al interior de estos locales comerciales tampoco es abundante. Aun así, éstos son los únicos lugares en donde es posible, de vez en cuando, encontrar algún tipo de anuncio o propaganda de ciertos productos.

No pues nada más las propagandas pa' los bailes, pero esos aquí casi no hay, solamente cuando la fiesta de la iglesia... los refrescos, que si en la tienda la pepsi o coca, los marinela, esas cosas así... es lo que más se emplea aquí...*

Donde puede verse el anuncio es en la política, la del PRI... invitan a que la gente vaya a votar a la cabecera municipal... eso sólo los políticos...**

Por ejemplo, ora que se están dando los cursos de belleza, incitaron a las muchachas casa por casa... doña Dionila también iba por las casas cuando venían a dar lo de la cocina...**

En el centro de salud también se pueden encontrar carteles impresos, sin embargo, en el de Santa Cruz son muy pocos y en el de San Nicolás no hay. Las campañas de vacunación, por ejemplo, se anuncian de manera oral, ya sea con un altavoz o la encargada de aplicar las vacunas va casa por casa informando cuándo deben asistir al centro de salud, o cuándo vendrá el médico a dar consulta.

Si la encargada es doña Hermelinda, ella va casa por casa diciendo a las mamases que lleven a sus hijos a vacunar... a veces ella misma aplica las vacunas. En veces ella anuncia en micrófono...**

La señora Lorenza, ella va a la casa a poner la vacuna... es enfermera, cuando son muchos, avisa antes a las señoras... van al centro de salud...*

En los recintos religiosos tampoco aparecen en su interior o en su fachada anuncios o carteles. Las celebraciones o festejos se dan a conocer oralmente por parte de los responsables de cuidar estos lugares.

Para lo de la iglesia no... a veces nada más con las campanas y ya, la gente se acerca...*

Dentro de la comunidad, los asuntos del ejido se realizan de manera verbal. Hacia el exterior, obligatoriamente todo tiene que ser por escrito. En estos casos, si quien funge como representante de la comunidad o el ejido no sabe escribir, recurre a alguna otra persona para que lo ayude.

[Aquí en San Nicolás] desde que estaba fungiendo como comisariado don Mayolo, éste lo manejaba todo por escrito y nunca antes se había hecho esto, mandaba hojas a los ejidatarios... ya salió él, ya empezó otra vez verbalmente... **

Por escrito de la escuela... y cuando es para la comunidad... es por ejemplo para los problemas de la presa, eso es hablado, va a la casa... **

Recientemente, los grupos religiosos que se han organizado en las dos comunidades, se interesan por promover la lectura, sobre todo de los textos específicamente bíblicos. Los cursos de lectura de la *Biblia* que se han realizado en estas poblaciones, permitieron que algunas mujeres de ambas comunidades aprendieran a leer, o al menos estén empezando a hacerlo.

En los cursos de *Biblia* les están ayudando bastante, entonces la gente que no sabía nada le están ayudando bastante, ahora sí, por lo menos deletrea, ya conoce... si, si el ejemplo está en la hermana de doña Susana, esta señora no sabía leer nada... y ahora ya sabe leer... **

Yo ahorita ya leo algo... ya tengo algunos libros [folletos de la iglesia pentecostal], pero lo que más leo es la *Biblia*... *

Hay mucho de dónde prender... un libro que me habla de datos [de la iglesia] de cómo decirle... de cosas... hay veces cuando tengo tiempo agarro un cuaderno... pero pus alcanzo muy poco... *

Estos mismos grupos organizan concursos donde participan únicamente los jóvenes; allí se les pregunta sobre pasajes específicos de la *Biblia*. Por tanto, para poder participar de manera satisfactoria, tienen que haber leído este documento. A los ganadores, el pastor les regala, invariablemente, una *Biblia*.

Respecto a este punto me gustaría comentar que aun cuando los jóvenes participan en estos concursos, no lo hacen por voluntad propia, ya que son los mismos pastores quienes designan a los que deben concursar, por tanto, no existe una voluntad expresa de hacerlo. Ellos afirman que no les gusta leer la *Biblia*, pero no se pueden negar porque quedarían mal ante el grupo.

Nuevamente encontramos que existen condicionamientos externos a la comunidad y a su grupo cultural. La lectura de este tipo de documentos se asume como una obligación y no como un gusto personal.

Por último, quisiera señalar que entre aquellos que tuvimos la oportunidad de entrevistar en la comunidad de San Nicolás, descu-

brimos que al menos dos personas han cumplido la función de lectores, es decir, han ayudado a otros a leer algún tipo de documento: recibos, recetas médicas y actas ejidales. Ambas lectoras son mujeres; una terminó la primaria y la otra cursó hasta la preparatoria. Esta función, sin embargo, no la han realizado de forma sistemática.

Conclusiones

En las comunidades lingüísticas de San Nicolás y Santa Cruz, la lectura y la escritura no forman parte del sistema comunicativo. Por tanto, se puede asegurar que los miembros de estas dos comunidades no consideran a la escritura y a la lectura como posibles modalidades de comunicación, ni interna ni externamente.

Pese a las diferencias sociolingüísticas y culturales entre ambos poblados, las opiniones que expresan los mazahuas respecto a la percepción de los usos y funciones de la escritura y lectura son los mismos. En ambos lugares se asume que el uso y conocimiento de la lectoescritura resultan poco prácticos, tanto al interior como al exterior de sus comunidades. Aprender estas habilidades en la lengua indígena pasaría a un segundo plano, en todo caso, lo que tiene mayor interés y resulta más fácil es aprender en español.

Considero que el uso y la función que algunos mazahuas otorgan a la escritura y a la lectura, aun siendo una posición divergente con las opiniones de la mayoría de los mazahuas, son válidas en la medida en que este tipo de divergencias no son excepcionales al interior de una comunidad lingüística. De hecho, este tipo de variaciones son sistemáticas al interior de los patrones comunicativos establecidos en estas comunidades.

Aquí lo que procede es definir entonces qué se está entendiendo por comunidad lingüística. En este punto puedo afirmar que una comunidad lingüística es un sistema de diversidad organizada, donde sus miembros no sólo comparten sino también presentan comportamientos divergentes respecto a algunas creencias que, en lo general, no echan abajo las afirmaciones que se emplean con respecto a la percepción total de la comunidad. Una comunidad lingüística nunca puede pensarse homogénea. De hecho, esto es lo que le da riqueza y posibilidades de cambio.

Las personas que saben leer y escribir manejan las normas y reglas de estas modalidades comunicativas. Estas normas son las de la

lengua dominante. La lengua minoritaria al no tener una tradición de escritura, tampoco posee reglas en ese aspecto. Por otra parte, si bien los sujetos tienen una competencia comunicativa en el uso de la escritura y de la lectura en español, esta competencia se materializa reproduciendo en el texto escrito una variante del español, el cual presenta rasgos del mazahua. Esta situación se generaliza aun entre los niños que asisten a la escuela.

Hay una clara preferencia hacia el aprendizaje de la lectura y de la escritura sólo en español. En este sentido, se considera que la lengua indígena no puede acceder a un sistema de escritura, ya que resultaría muy complicado. Esto, sumado a la imposibilidad de que existan materiales escritos en dicha lengua.

Entre los miembros de estas comunidades siempre se compara el español con el mazahua, de tal forma que cualquier situación que involucre las cuestiones lingüísticas, no sólo de forma oral, sino también con lo escrito, invariablemente considerarán a la lengua dominante como un modelo a seguir. Así, si en español escrito no existen grafías para representar algún sonido de la lengua indígena, se tiene la creencia de que no se puede escribir.

El contexto de funcionalidad y uso que en ambas comunidades se le asigna a la lectoescritura, se circunscribe exclusivamente al interior del recinto escolar. Fuera de allí, ninguno de los procesos tiene razón de ser. Por tanto, los usos y las funciones son los preescritos por el sistema escolarizado.

Más que la escuela u otro tipo de instituciones del Estado, los grupos religiosos han fungido como promotores de la lectoescritura. Dicha promoción y enseñanza se ha visto encaminada, básicamente, a lograr un consumo de folletos o revistas con contenido estrictamente religioso. Entre los jóvenes, sin embargo, este tipo de lecturas se realiza como una obligación, por tanto, operan como un ordenamiento externo a sus patrones de comportamiento lingüístico comunicativo. De allí que en la mayoría de los casos, las restricciones que se marcan hacia el consumo de otro tipo de textos no se respeten.

Para los mazahuas los textos religiosos sólo tienen un valor simbólico. Para quien posee una *Biblia*, por ejemplo, este hecho resulta sumamente valioso. Esto quiere decir que no se le considera como un material que pueda o deba ser leído de manera cotidiana.

Al no encontrarse sistematizados los usos y las funciones de los modos de comunicación mediante la escritura y la lectura, no es posible encontrar restricciones con respecto a las temáticas o contextos en los que puedan o no ser utilizadas ambas.

Lo expuesto hasta aquí nos lleva invariablemente a pensar que no podemos soslayar estas consideraciones antes de plantear algún tipo de proyecto educativo en donde se involucren los códigos escritos.

Bibliografía

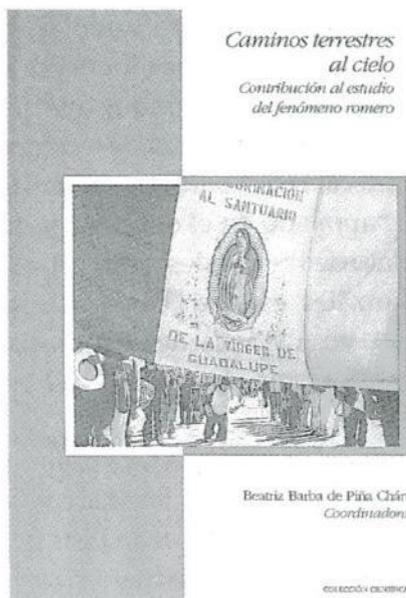
- Anderson, Alonso y William H. Teale, "La lectoescritura como práctica cultural", en Emilia Ferreiro y Margarita Gómez Palacio (comps.), *Nuevas perspectivas sobre los procesos de lectura y escritura*, México, Siglo XXI, 1990, pp. 271-295.
- Basso, Keith H, "The ethnography of writing", en Richard Baumann y Joel Sheerzer (comps.), *Explorations in the ethnography of speaking*, Londres, Cambridge University Press, 1974, pp. 425-432.
- Calvo, Beatriz, "Etnografía de la educación", en *Nueva Antropología*, revista de Ciencias Sociales, vol. XII, núm. 42, México, UAM-I/Conacyt, 1992, pp. 9-27.
- Cook-Gumperz, Jenny, "Literacy and schooling: an unchanging equation?", en *The social construction of literacy*, Nueva York, Cambridge University Press, 1986, pp. 16-44.
- Fishman, Joshua A., "Conservación y desplazamiento como campo de investigación", en Paul L. Garvin y Yolanda Lastra de Suárez (eds.), *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, México, IIA-UNAM (Lecturas Universitarias, 20), 1974, pp. 375-423.
- Gumperz, John, "Tipos de comunidades lingüísticas", en Paul L. Garvin y Yolanda Lastra de Suárez (eds.), *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, México, IIA-UNAM (Lecturas Universitarias, 20), 1974, pp. 234-246.
- Gumperz, John y Jenny Cook-Gumperz, "From oral to written culture: The transition to literacy", en Marcia Farr Whiteman (comp.), *Variation in writing functional and linguistic cultural differences*, Hillsdale M. J. Lawrence Earbaum Associates, 1981.
- Hymes, Dell, "Competence performance in linguistic theory", en R. Huxley y E. Ingram (eds.), *Language acquisition: Models and methods*, Londres, Academic Press, 1971, pp. 3-28.
- , "Models of the interaction of language and social life", en J. J. Gumperz y D. Hymes (comps.), *Directions in sociolinguistics: The ethnography of communication*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston Inc., 1972, pp. 35-71.

- Hymes, Dell, "Hacia etnografías de la comunicación", en Paul L. Garvin y Yolanda Lastra de Suárez (eds.), *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*, México, IIA-UNAM (Lecturas Universitarias, 20), 1974, pp. 48-89.
- , *Language in education: Ethnolinguistic essays*, Washington D. C., Center for Applied Linguistics, Language and Ethnography Series, 1980.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, *XI Censo General de Población y Vivienda, 1990*, Estado de México, Resultados definitivos, INEGI.
- Labov, William, *The social stratification of english in New York City*, Washington D. C., Center for Applied Linguistics, 1982.
- Muñoz, Héctor et al., *Una experiencia de alfabetización bilingüe en comunidades mazahuas del Estado de México. Informe general 1987-1989*, México, DIE/Conacyt, 1989.
- Muñoz, Héctor, Sara Carrión y Lucina García, "La inconclusa transición al lenguaje escrito y la tradición escolar en la alfabetización de adultos mazahuas", en Roberto Blancarte (coord.), *Estado de México, perspectivas para la década de los 90's*, México, Instituto Mexiquense de Cultura/ Gobierno del Estado de México, 1994, pp. 519-536.
- Philips, Susan, "Participant structures and communicative competence: Warm Spring children in community and classroom", en Courtney B. Cazden, Vera P. John y Hymes (comps.), *Functions of language in the classroom*, Nueva York, Teachers College Press, 1972, pp. 370-394.
- Reder, Stephen y Karen Reed Green, "Literacy as a functional component of social structure in an Alaska fishing village", ponencia presentada en la 78a. Reunión Anual de la American Anthropological Association, Cincinnati, Ohio, diciembre de 1979 (manuscrito).
- Scribner, Sylvia y Michael Cole, "Literacy without schooling: testing for intellectual effects", en *Harvard Educational Review*, 48, núm. 4, 1978, pp. 448-461.
- Woods, Claire, "La lectoescritura en las interacciones: una búsqueda de las dimensiones y significados en el contexto social", en Emilia Ferreiro y Margarita Gómez Palacio (comps.), *Nuevas perspectivas sobre los procesos de lectura y escritura*, México, Siglo XXI, 1990, pp. 321-346.

RESEÑAS

Beatriz Barba de Piña
Chán (coord.)
Camino terrestres al cielo
Contribución al estudio del
fenómeno romero

México, INAH (Científica, 347), 1998,
182 pp.



La investigación y el análisis de las prácticas rituales denominadas peregrinaciones habían sido, hasta hace algún tiempo, un aspecto de poco interés para los etnógrafos mesoamericanos quienes se dedicaban a investigar otros aspectos de la religiosidad popular, tales como las mayordomías o las fiestas patronales en las comunidades rurales, temáticas que han constituido una "sub-especialización". Casi desde el inicio de la etnografía moderna,

el análisis de la peregrinación, salvo excepciones importantes, había sido esporádica y de carácter fortuito.

Sin embargo, esta situación fue modificándose poco a poco con la aparición de publicaciones como las de Ross Crumrine y Alan Morinis,¹ en el contexto latinoamericano, y específicamente Carlos Garma y Roberto Shadow² en el mexicano. La obra de la doctora Beatriz Barba de Piña Chán viene a engrosar este acervo que crece a pasos agigantados tanto por su cantidad como por su calidad.

Para destacar la importancia de la aportación que se hace con la edición de este nuevo libro, debe recordarse que la peregrinación religiosa es un fenómeno de carácter universal, y que en nuestro país millones de mexicanos se desplazan del espacio cotidiano comunitario en peregrinación, corporada o no, para visitar y rendir culto a una imagen o al santo de su devoción.

En esta colección de artículos se alude a la universalidad del fenómeno romero, ritual que según documentos se practica desde los tiempos antiguos, en Mesoamérica, en Grecia y en Egipto, así como en la sociedad musulmana, en la judía, en la hindú y, por supuesto, en la cristiana.

Los enfoques tradicionales utilizados por los antropólogos en su acercamiento

¹ Ross Crumrine y Alan Morinis (eds.), *Pilgrimage in Latin America*, Nueva York, Greenwood Press, 1991.

² Carlos Garma y Roberto Shadow (coords.), *Las peregrinaciones religiosas. Una aproximación*, México, UNAM-Iztapalapa, 1994.

a los ritos peregrinacionales han variado, ahora este análisis se hace desde el funcionalismo, y también desde el estructuralista-simbólico.³ Sin embargo, a mediados de la década de los ochenta el pensamiento durkheimiano dominaba las interpretaciones del acto peregrinacional. En algunas investigaciones posteriores a esa fecha, se han integrado las ideas y conceptos propuestos por Weber y Gramsci, cuyos intérpretes insisten en la necesidad de examinar las expresiones ideológicas y culturales de acuerdo con las clases sociales que las engendran; es posible que esta perspectiva sirva como un puente entre las corrientes culturalistas y simbólicas asociadas con la antropología norteamericana (representada especialmente por Clifford Geertz) y las orientaciones identificadas con el materialismo histórico.

No obstante, debido a los avances en el estudio de la religión popular en América Latina y al desarrollo de corrientes críticas de análisis de las culturas subalternas (influidas por pensadores como Bourdieu, Berger, Rudé y Thompson, entre los más citados) aparecen en la segunda mitad de la década de los ochenta, nuevos paradigmas en la interpretación de la peregrinación.

Nos dimos cuenta que en estos artículos, los estudios se basan en diversos marcos analíticos, por ejemplo, el trabajo de Ana Rita Valero se apoya en el funcionalismo para enfatizar que las peregrinaciones "tienen la virtud de reunir a los

distintos estratos sociales" con la consiguiente "ruptura de las diferencias sociales".⁴ Así también, la investigación de José Luis Noria, "El santuario de Juquila y los usos ideológicos", destaca el importante papel que este santuario cumple entre los indígenas, y agrega que, aunque el gasto ritual provoque erogaciones económicas es más fuerte el sentido de reciprocidad y la necesidad de cohesión social.⁵

El estudio de la peregrinación a Chalma del joven antropólogo Ricardo Macip, quien desde las corrientes culturalistas y simbólicas destaca el profundo sentido emocional y la gran riqueza simbólica asociados a los espacios sagrados que se recorren durante la peregrinación campesina cholulteca; en un enfoque similar al de Macip, y apoyado en el delicioso y detallado relato de los rituales, el maestro Joaquín González escribe "Peregrinares de abril y mayo a través del Papaloapan, aproximación geotnográfica del culto del Cristo Negro."

Los trabajos reunidos en este libro nos invitan pues, a repensar los marcos conceptuales empleados en el análisis de los rituales del romero, a meditar en torno a las prácticas peregrinacionales y su profundidad en el tiempo y el espacio, como en el artículo de la doctora Barba de Piña Chán,⁶ a solazarnos con las pintorescas descripciones de los sitios recorridos por los romeros y los investigadores, al examen de los espacios sagrados visitados y el carácter subrenatural de las poderosas

³ María J. Rodríguez-Shadow y Robert D. Shadow, *Pilgrimage in Latin America*, en Ross Crumrine y Alan Morinis (eds.), Nueva York, Greenwood Press, 1991, en *Mesoamérica*, año 13, Cuaderno 24, 1992, pp. 480-487; (reseña del libro).

⁴ Beatriz Barba de Piña Chán (coord.), *Caminos terrestres al cielo*, 1998, p. 66.

⁵ *Ibidem*, p. 99.

⁶ *Ibidem*, p. 12.

figuras femeninas interpeladas (como en el caso de la virgen de los Remedios, artículo de la maestra Agripina García, la virgen de Juquila y la del Tepeyac).

Sin duda, éste es un libro escrito no sólo para el deleite y el aprendizaje, sino también para ponderar los avances en el estudio de este fascinante fenómeno de carácter universal tan relevante en nuestro país. Otra de las aportaciones de este texto —aunque no la más importante y ciertamente no la única— es precisamente que pone a disposición de los especia-

listas de la religiosidad popular y de un público más amplio, un conjunto de estudios que nos proveen de una ventana a los espacios y centros regionales de poder sobrenatural, a los rituales que se realizan durante ese peregrinaje en la búsqueda del contacto con lo divino y, desde luego y no menos importante, al análisis del contexto sociopolítico en que tal fenómeno se presenta.

María J. Rodríguez-Shadow
Dirección de Etnología
y Antropología Social-INAH

Boletín Oficial del Instituto Nacional
de Antropología e Historia



**AN
T R O
P O L O
G Í A**



NUEVA ÉPOCA
ENERO - MARZO DE 2000

57

ISSN 0188-462-X

VENTA EN:

- Expendio del Aeropuerto Internacional de la Ciudad de México Benito Juárez Sala A, local 11 (llegadas nacionales), tel. 5571 02 67
- Librería Francisco Javier Clavijero Córdoba 43, col. Roma, C.P. 06700, tel. 5533 22 63
- Mayores Informes: Proyecto Ferias Liverpool 123, 2º piso, col. Juárez, C.P. 06600 tels. 5207 45 59 ó 73 ext. 128

HISTORIA

Jesús Nieto Sotelo
La Universidad Popular Mexicana durante la Revolución

Araceli Peralta Flores
Códice Tlaxcalteca.
Lienzo de San Sebastián.
Análisis de sus elementos

ANTROPOLOGÍA

Íñigo Aguilar Medina y María Sara Molinari S.
El adolescente y su entorno

Faustino Hernández Pérez
Las enfermedades tradicionales en el Estado de México

Elizabeth Peña Velasco
Imágenes de mujeres musulmanas y occidentales: un reflejo del Otro

NOTAS

Françoise Vatan
Manucher Eftekhahr
María J. Rodríguez-Shadow
Agustín Ortega Esquinca
Celina Márquez

AÑO 2000
MÉXICO

CONACULTA • INAH

Revista

BIBLIOTECA *de México*

No. 56

LA MOSCA



CORTÁZAR·HIRIART·NOVO

MOSCONA·HUGHES·PARRA·DAUMAL

De venta en Librerías y Tiendas de Prestigio

Suscripciones:

Plaza de la Ciudadela No. 4 • Centro Histórico • 06040 México D.F.

Tel. 5 709 11 07 • e-mail: bmsg@conaculta.gob.mx



novedades editoriales

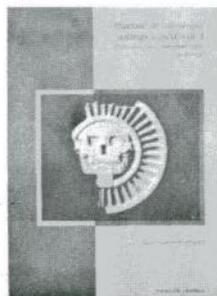


INAH



◀ SEMINARIO DE HISTORIA DE LAS MENTALIDADES
Vida cotidiana y cultura en el México virreinal
Antología
(Científica, 401)

▶ VIRAMONTES ANZURES, CARLOS
De chichimecas, pames y jonaces
Los recolectores-cazadores del semidesierto de Querétaro
(Científica, 416)



▶ LAGUNAS RODRÍGUEZ, ZAID
Manual de osteología antropológica, vol. 1
Principios de anatomía ósea y dental
(Científica, 412)

▶ OLIVÉ NEGRETE, JULIO CÉSAR
Y BOLFY COTTOM
Leyes estatales en materia del patrimonio cultural
Tomo III



VENTA EN:

Aeropuerto Internacional Benito Juárez,
sala A, local 11 (llegadas nacionales)
Tel. 55 71 02 67

Librería Francisco Javier Clavijero,
Córdoba 43, col. Roma,
C.P. 06700
Tel. 55 33 22 63 ext. 287

Mayores informes:
Proyecto Ferias
Liverpool 123, 2o. piso,
col. Juárez, C.P. 06600
Tels. 52 07 45 59 ó 73
ext. 128



CONACULTA • INAH